

EL PROCESO DE ETNO[RE]GÉNESIS ENTRE LOS 'WEENHAYEK DEL GRAN CHACO (1976-2006)¹

Jan-Åke Alvarsson

Introducción

Durante el siglo XXI, en países como los E.E.U.U. o Chile, han aparecido varios grupos de gente que se han llamado "indígenas" sin tener un trasfondo histórico. Se han referido a una historia más o menos establecida del área, argumentando que son realmente descendientes de un grupo aborígen particular. A menudo es difícil determinar la validez de la relación entre los antepasados distantes y los descendientes. Para algunos antropólogos, este proceso ha sido llamado "etnogénesis".

Personalmente, prefiero llamarlo "etnorigénesis" ya que el primer término debería ser reservado para el proceso que ocurre cuando un grupo descubre o llega a definir un cierto tipo de identidad étnica (Eriksen 1995:249, 251). Una identificación que ha estado inactiva por años o aún por siglos puede ser restablecida, incluso fuera del concepto de 'identidad étnica'. En estos casos particulares preferiría el uso del término "etnorigénesis". Este concepto indica que la etnicidad en sí misma no es un fenómeno fijo ni inflexible. De hecho, argumento que se trata de un fenómeno relacional que se construye y se reconstruye continuamente según el contexto social, político y ambiental. Además mantengo que la dimensión "étnica" es algo negociable y sólo parcialmente relacionado con la identidad del grupo. Un grupo puede obtener una continuidad cultural (ficticia o real) independiente de su asociación étnica (consciente o inconsciente).

En el caso de Bolivia argumentaré que un extenso grupo de factores se combinó para producir un tipo de "etnorigénesis"

¹ Una versión de este artículo fue presentada como una ponencia en el III Congreso Nol@n y VI Taller de la Red Haina, en la Universidad de Gotemburgo, del 8 al 10 de junio de 2006.

entre los 'weenhayek del Gran Chaco en los años ochenta y los años noventa, culminando en un festival cultural en el 2004. Tomaré la propia organización de este festival como un símbolo del proceso que se lleva a cabo. Sin embargo, para entender completamente este proceso, primero necesitamos discutir la historia de este grupo étnico así como las condiciones tanto socio-culturales y como de los agentes implicados.

El presente artículo puede ser considerado un aporte a la etnografía, a la comprensión de grupos locales o "indígenas", no-occidentales, así como una respuesta particular a ciertas facetas de la globalización.

Trasfondo

Los indígenas 'weenhayek son recolectores y pescadores del bosque xerofítico del Gran Chaco. Han sido conocidos en la literatura etnográfica como "matacos" y su idioma, '*weenhayek lhamet*', pertenece al grupo lingüístico "mataco-guaicurú". Entonces son familiares cercanos de los tapietes, así como de los chorotes y los tobas (cf. Braunstein 1993:4 ff, Alvarsson 1988:32 ff y Métraux 1946).

Los 'weenhayek todavía subsisten de la recolección, de la pesca y de la caza, pero, por lo menos desde la Guerra del Chaco (1932-1935) y hasta nuestro presente, la pesca ha sido más importante que la caza, y la recolección ha sido complementada por cierta horticultura. Por siglos, los 'weenhayek han suplido estas actividades con la migración laboral (cf. Fock 1966/67) para obtener los alimentos de grapa, especialmente maíz y después de la Guerra del Chaco, para dinero y bienes de consumos occidentales. Estas migraciones cesaron casi totalmente después de la mecanización de las plantas de azúcar en la Argentina en los años 60 (ibid y Alvarsson 1988:153 ff) y fueron substituidas por el jornal. Muy pocos 'weenhayek, fuera del programa bilingüe escolar, tienen una posición permanente de trabajo.

La organización social 'weenhayek se basó en las unidades llamadas *wiki*'. Éstas se caracterizaban por tener un nombre, un área geográfica fija y por el hecho de que tenían por lo

menos un líder o un portavoz llamado *niyat* (ibid:63 ff; Braunstein 1978/79). Esta unidad se dividía en dos o varias bandas y vive en conjunto solamente durante la estación de frutas (octubre-enero). La sociedad actual se basa en las mencionadas “aldeas de la estación de la fruta” más que el ‘wikyi’. Esta última forma se ha transformado de un grupo a una categoría (Alvarsson 1988:69).

Los ‘weenhayek son igualitarios y monógamos. Practican la exogamia del ‘wikyi’ y la residencia uxorilocal. Su terminología de parentesco sugiere un sistema “Hawaii” de generaciones, basado en principios cognáticos (ibid:80-106).

A pesar de un cambio social evidente y en contraste con la situación de otros pueblos indígenas de la región, los ‘weenhayek han rechazado incorporarse a la sociedad nacional. Durante el final de los años 70, incluso pudieron reconstruir ciertas características de su organización socio-económica tradicional, que habían estado ausentes por varias décadas (cf. Alvarsson 1988). Su ‘etnorigénesis’ ha sido caracterizada por una perpetuación de los que se perciben ser valores ‘weenhayek y por una ficción de continuidad cultural. Pues, como ya veremos, esto ha sido posible debido al paso lento de la colonización; a la organización social flexible (basada en alianzas entre unidades ambilineales pequeñas, independientes), a la independencia económica debido a la comercialización de la artesanía y de la pesca; a las escuelas bilingües y a la afirmación de los derechos legales sobre partes de su territorio tradicional.

Pre-etnicidad y etnogénesis

Desde los tiempos prehistóricos hasta la Guerra del Chaco, parece que los pueblos mataco-guaicurúes, como tantos otros pueblos de cazadores y recolectores en la historia de la humanidad, estaban divididos en pequeñas unidades independientes, primariamente relacionadas a través del parentesco. Las relaciones de la época “pre-étnica”, entre los grupos etno-lingüísticos, fueron modeladas probablemente en las afiliaciones familiares dentro del grupo, tal como alianzas entre las bandas y los grupos wikyi’ (Alvarsson 1988:63ff.). Esto fue reflejado, por ejemplo, en las denominaciones de los

grupos amerindios vecinos, ya que estos nombres siguen el mismo patrón que los de los grupos 'wikyi' (ibid.).

Como hemos visto, el 'wikyi' es un concepto central en la organización social tradicional de los 'weenhayek (y probablemente entre todos los pueblos maticos) (cf. ibid:62 ff; Braunstein 1976; Wilbert 1982:25). Esta palabra 'weenhayek puede tener por lo menos tres significados: (1) una palabra general para "gente"; (2) un término que denota una unidad social de tamaño medio, el grupo 'wikyi' ya mencionado y (3) una denominación del "matico" en general (en la Argentina a menudo pronunciada como *wichí*). Esta confusión aparente se debe probablemente al hecho de que los grupos maticoguaicurúes no fueron primeramente organizados en "grupos étnicos" sino en un número de unidades contiguas, de tamaño medio, parecidos o idénticos a los grupos 'wikyi'. El antropólogo José A. Braunstein los ha caracterizado como grupos "encadenados" (*chain-linked*; 2003:19 ff).

Cada grupo 'wikyi' se distinguió de los otros grupos por un nombre relacionado a una característica especial, por ejemplo *pelas* ('los blancos'), *lhupis* ('nidos de pájaros'), *asqanis* ('chumucos' o cormoranes sudamericanos), etcétera. Según Niels Fock, antropólogo danés, cada grupo podía ser identificado por las marcas específicas de su tatuaje (Wilbert 1982:23-25). Por lo tanto, probablemente la identidad étnica como tal no era un punto en cuestión hasta que los primeros blancos aparecieron en escena a fines del siglo XIX. Esto se puede verificar en la forma anterior con que los 'weenhayek se autodenominaban: '*olhamelh*', que significa "nosotros", o de hecho, en el sur, significaba simplemente 'wikyi', es decir "gente" (Alvarsson 1988:2, 62ff., 120ff).

Sin embargo, los primeros blancos fueron percibidos como fundamentalmente distintos de los 'weenhayek y de sus parientes distantes, tales como los '*wan'lhay*' (tobas), los '*asoowas*' (tapietes) entre otros. Éstos últimos, como se declaró anteriormente, tenían nombres propios de animales o referentes a las características del grupo, tal como las divisiones internas de los 'weenhayek, los grupos 'wikyi'. Los blancos, sin embargo, fueron clasificados como '*ahââta*' - "los hombres de color de la muerte (en sus caras)" - una denominación más irregular y más negativa.

Bajo la influencia de la opresión blanca durante las primeras décadas del siglo XX, los 'weenhayek comenzaron a separarse y a distinguirse epistemológicamente de los blancos por medio de la adopción de otro nombre, más característico: '*weenhayek wikyi*', la "gente diferente" (Alvarsson 1988:62ff; Claesson 1989:1). Esto es aún más característico ya que el adjetivo se puede utilizar en forma de sustantivo: '*weenhayek* (s.) o '*weenhayeyh* (pl.), que más o menos se puede traducir "los diferentes". También elaboraron el nombre de su idioma de un mero *lhamet* ('palabra') a '*weenhayek lhamet* ("la palabra de los diferentes"), de esta forma se acentuó aún más este cambio paradigmático.

Como en otros casos similares, es probable que los 'weenhayek no se hayan asociado con una identidad étnica explícita sino hasta que se presentó una amenaza concreta a su existencia (Eriksen 1995:251). No es sino hasta que se produjo un contraste con los blancos que les fue necesario definir su carácter propio, su "weenhayequidad". Esto finalmente quedó expresado en la denominación '*weenhayek*. No es sino hasta esta fase que podemos hablar de una verdadera etnogénesis.

La Matanza de Algodonal

Aparte de visitas ocasionales y migraciones de trabajo estacional, los 'weenhayek se encontraron bastante "aislados" hasta el siglo XIX. Esto implica que tenían un conocimiento bueno, muchas veces un conocimiento de primera mano, de otras culturas, de civilizaciones como el imperio incaico, por ejemplo, pero que mantuvieron una cultura soberana e independiente en su hábitat tradicional. Sin embargo, al principio del siglo XX, la influencia exterior se incrementó.

En 1915 esto culminó con un incidente decisivo en un lugar llamado "Algodonal" en el Río Pilcomayo. En la historia oral de los 'weenhayek se le ha llamado "La matanza de Algodonal". En esta ocasión, los soldados bolivianos invitaron a un número de hombres 'weenhayek a una supuesta "fiesta de reconciliación" en una fortaleza en Algodonal. Aunque había cierta sospecha, la mayoría de los guerreros 'weenhayek fueron tomados por sorpresa. De repente aparecieron soldados

desde dentro de la fortaleza rodeando a los desarmados guerreros 'weenhayek y los fusilaron, matando a todos a excepción de unos pocos (Alvarsson 1993:53-55).

En la narrativa tradicional, este acontecimiento ha sido cargado con un fuerte sentido simbólico. Aunque los narradores 'weenhayek enfatizaron el valor de los sobrevivientes, el incidente de alguna manera también marcó la primera muestra de la impotencia bélica de los 'weenhayek frente a la presencia colonial de los blancos. Después de este incidente, los 'weenhayek nunca más se pensaron como "superiores" o "iguales" a los blancos en cuanto a fuerza militar (Alvarsson 2003a:37 ff.).

La "Guerra del Chaco"

En 1932 el ejército boliviano, engañado por rumores acerca de grandes depósitos de petróleo, lanzó un ataque contra Paraguay para reclamar la totalidad del Gran Chaco. El largo conflicto, de casi cuatro años, vino a ser conocido como la "Guerra del Chaco." Este conflicto llegó a ser desastroso para la situación socio-cultural de los 'weenhayek. Su inferioridad militar, en relación a las fuerzas armadas de los blancos, quedó aún más acentuada. El ejército boliviano consideraba a los 'weenhayek y a los tapietes como "grupos enemigos" por estar supuestamente asociados con los otros pueblos matakoguaicurúes al otro lado del frente.² Por eso el ejército boliviano decidió mantener a los amerindios locales fuera de combate. En consecuencia, también les ordenaron permanecer en sus campamentos, a veces transformados a servir como "campos de concentración". Sin embargo, algunos hombres 'weenhayek, especialmente durante los dos últimos años de la guerra, fueron empleados como guías o chalaneros. Las mujeres fueron dadas a las tareas de lavar ropa y limpiar los campamentos.

² Por ejemplo, la mayoría de los tapietes ha vivido siempre en el lado paraguayo. Las fronteras dividen a una buena parte de los otros pueblos matakoguaicurúes. Clasificar a los 'weenhayek como "enemigos" durante la Guerra del Chaco fue un grave error, ya que ellos por considerar a la Guerra del Chaco como la "guerra de los blancos" se pusieron totalmente fuera del conflicto.

Cuando la Guerra del Chaco terminó en 1936, de nuevo se les permitió a los 'weenhayek transitar por los bosques y las orillas del río para recolectar, cazar y pescar. Pero los viejos tiempos nunca volverían. El ejército había ocupado su territorio por cinco años. Habían pacificado a todos los grupos amerindios en el área, incluso al grupo más rebelde de todos: los tobas bolivianos. Durante la guerra, los tapietes y los 'weenhayek fueron constantemente transferidos. De esa manera, gran parte de su organización social tradicional fue eliminada, sin que nunca se pudiera recuperar totalmente.

El ejército repartió provisiones a los indígenas encerrados. Así introdujo alimentos nuevos: arroz, harina de trigo y fideos; estimulantes nuevos: coca, yerba mate y azúcar; bienes de consumo nuevos: bicicletas, radios, keroseno, ropa occidental y escopetas; así como nuevas formas de pensar. Todo ello sería permanente. La Guerra del Chaco hizo lo que nada había podido lograr antes: ató a los amerindios del noroeste del Gran Chaco a la economía nacional. A partir de entonces, ellos tuvieron que ganar dinero, en una forma u otra, para conseguir las mercancías a las cuales se habían acostumbrado.

Los 'weenhayek del norte son los que sufrieron más. Experimentaron un racismo absoluto y una discriminación severa. Los que vivían alrededor de la ciudad de Villa Montes, la ciudad más al norte de los 'weenhayek, permanecieron como siervos, jornaleros y lavadoras de ropa para los criollos recientemente establecidos. Fueron privados de todo orgullo. Su lengua fue prohibida. Su chamanismo fue proscrito.

La propia expresión "mataco" llegó a ser un punto de discriminación. Los criollos, al burlarse de una planta inútil, la llamaron "palo mataco". Un insulto común era "mataco sucio" o "mataco cochino". Los amerindios acudieron a las drogas para encontrar alivio y comodidad. El uso del tabaco, anteriormente restringido ritualmente, creció agudamente. El alcoholismo y el uso de la coca pronto se difundieron, especialmente entre los hombres. El estándar de vida, así como el estado de salud, bajaron rápidamente. Y parecía que con estos cambios moría la confianza étnica anterior.

Los primeros misioneros suecos

En 1943 una misionera pentecostal sueca poco convencional: Astrid Jansson, se trasladó a Villa Montes. Ella tenía una compasión especial hacia los 'weenhayek y pasó mucho tiempo con ellos. Nunca construyó una misión, pero, siendo enfermera auxiliar, ella se preocupó de algunas de las necesidades médicas. También se volvió una de sus principales defensoras, funcionando como portavoz y como profesor. Permaneció por treinta años en el Gran Chaco.

Según la tradición oral de los 'weenhayek, dejó una impresión fuerte en la memoria de los amerindios. Es probable que los 'weenhayek hayan captado en ella la primera señal de alianza o de reconocimiento de alguien fuera del grupo después de la Guerra del Chaco (Alvarsson 2002:110 ff).

En 1949 Astrid Jansson contó con la compañía de una familia misionera: Märta y Gustaf Flood. Mientras Astrid era soltera y poco importante dentro de la misión sueca, Gustaf ya era un misionero más influyente. Él era un "pionero" de la misión y tenía una estrategia mucho más elaborada. A su llegada comenzó a construir una "misión", mucho más clásica, en Villa Montes. En algunos aspectos similar a las misiones jesuíticas del siglo XVIII. En su mente los 'weenhayek podían adquirir un estado más "humano" solamente por convertirse al cristianismo (Alvarsson 2002:123 ff.). Gustaf heredó mucho de la confianza que Astrid había establecido entre los 'weenhayek.

Don Gustavo, como llamaron a Gustaf Flood en la zona, sólo permitió el uso del español en la iglesia, siguiendo así el consejo de las autoridades bolivianas. Hizo pintar el siguiente texto de la Biblia en la pared delantera de la iglesia 'weenhayek de Villa Montes: "*Vosotros que en otro tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios*" (1 Pedro 2.10). De esta manera sus ambiciones civilizadoras se combinaron con su opinión compasiva hacia los 'weenhayek como compañeros humanos. En su mente, los 'weenhayek deberían transformarse en "bolivianos verdaderos".

La fase de negación de la asociación étnica

Siguiendo el pensamiento de Gustaf Flood, de llegar a ser “bolivianos verdaderos”, muchos individuos ‘weenhayek dejaron de usar en público su idioma vernáculo. Adoptaron nombres españoles. Iban a la iglesia, aunque muy pocos de ellos se convirtieron a la religión de los misioneros.

Para ganar la aceptación de los mestizos y no sólo de los misioneros, muchos ‘weenhayek negaron su lengua y su cultura. Dejaron sus fiestas de algarroba y sus danzas tradicionales. Negaron el conocimiento o la asociación con la curación étnica. Negaron su origen. Entraron en una “fase de negación” de su asociación étnica para complacer a los mestizos y llegar a ser aceptados en la sociedad boliviana.

Sin embargo, es importante notar que todo esto ocurrió en un nivel superficial. Las expresiones culturales abiertas o públicas fueron abandonadas o sometidas. Pero en casa, la gente seguía hablando ‘weenhayek. De noche, cuando los blancos no estaban, la gente seguía contando las antiguas historias del pícaro Thokwjwaj. Todavía se juntaban para recordar el tiempo antiguo y la historia oral de su pueblo (Alvarsson 1993).

El “avivamiento” pentecostal

En 1971 Astrid Jansson se había regresado a Suecia, y las familias misioneras suecas restantes habían sido transferidas a otras partes de Bolivia. Solamente quedó un electricista sueco en la misión de Villa Montes. Por eso representantes de la misión pidieron refuerzos. Pero antes de que llegaran, un “avivamiento”³ religioso notable había comenzado entre los “matacos”. En el vacío dejado por los misioneros, algunos evangelistas amerindios habían comenzado a organizar reuniones propias. Según los asistentes ocurrieron cosas extraordinarias: había señas en el cielo; algunos enfermos fueron sanados. Otros experimentaron una presencia divina fuerte y hablaban en otras lenguas. Algunos fueron “matados

³ Un “avivamiento” presupone que algo está adormecido, y como yo lo veo, no había tal condición entre los ‘weenhayek. Por eso utilizo el término entre comillas para acentuar que la clasificación es de los misioneros y no mía.

en el Espíritu”⁴ (Véase también Alvarsson 2003a y 2003b).

Anteriormente, había habido solamente algunos ‘weenhayek que habían sido “tocados” por el mensaje de los misioneros. La misionera Astrid Jansson había escrito en una nota personal que su trabajo [misionero] había progresado “lentamente” (Véase Alvarsson 2004:289). Ahora de repente aldeas enteras fueron afectadas, tanto ancianos como jóvenes. El mensaje cristiano pentecostal, presentado en una forma indigenista y por predicadores amerindios, tenía un enorme impacto. Después de este “avivamiento”, la mayoría de los ‘weenhayek se declararon “pentecostales”.

El fervor religioso no se basó en la predicación formal o en reuniones grandes, sino en la comunión, en los testimonios personales, la oración y la intercesión en los hogares. Cuando los nuevos misioneros llegaron, los ‘weenhayek celebraron reuniones grandes en la iglesia que había construido Gustaf Flood. Pero cuando éstas se prolongaron demasiado, los nuevos misioneros, por temor frente a esta espiritualidad, intentaron cerrar las puertas de la iglesia y parar el culto.

Sin embargo, los indígenas seguían practicando la religión en sus hogares. Mientras los misioneros se iban a casa, los ‘weenhayek continuaban a cantar, orar y clamar a Dios en su idioma vernáculo. De esta manera desarrollaron una forma de práctica religiosa que sigue siendo característica hasta el día de hoy de la forma particular del pentecostalismo ‘weenhayek. Ésta se caracteriza por reuniones de tamaño reducido, de carácter informal, sin ninguna liturgia especial y con una alternación continua entre oración, alabanza y testimonios.

La situación en los años 70

Cuando el presente autor llegó al Gran Chaco por primera vez, a mediados de los años 70,⁵ los amerindios locales todavía

⁴ “Matado en el Espíritu” es el término pentecostal para el trance profundo.

⁵ Después de un entrenamiento como “asistente de desarrollo” en DATA, en Sandö, Suecia (1974-1975), llegué a Bolivia en enero de 1976 como “voluntario” pagado por ASDI (Autoridad Sueca de Desarrollo Internacional), en carácter de profesor, para trabajar con la educación de los niños maticos (‘weenhayek) dentro de un proyecto social de la Misión Sueca Libre (MSLB). Mi

eran conocidos como “matacos”. Pero muchos de ellos, igual que los llamados “chiriguano” (guaraníes) de la misma región, sostenían que ya no podían hablar más su propio idioma. Sin embargo, un visitante no necesitaba más que algunas horas allí para descubrir que esto era una clara mentira. La gente todavía hablaba ‘weenhayek en casa. Además, se estima que en esta época alrededor del 85 por ciento de los habitantes decían ser “creyentes pentecostales”.

La identidad indígena fue un problema analizado con las herramientas teóricas de aquel entonces, especialmente por medio del concepto estático de “identidad étnica”. Sin embargo, visto de forma retrospectiva, los ‘weenhayek parecen haber tenido un período largo de “conmutación de códigos” (*code-switching*), no solamente en cuanto al idioma. Ellos conmutaron entre la posición “oficial”, ratificada de alguna manera por las autoridades y por la misión, donde “la vida vieja” fue asociada con lo malo, el pecado y con la confusión espiritual y la posición “no oficial” donde el mismo período era llamado “el tiempo de los antiguos” asociado con una vida libre en el bosque, con hombres sanos y fuertes. Estos dos puntos de vista nunca fueron reconciliados durante los años setenta.

Durante toda la década, la tendencia en la sociedad ‘weenhayek era la de “des-etnificación” (Segato 2003:160 ff). En línea con la terminología de la antropóloga Rita Laura Segato, esto significa una purificación, una limpieza de rasgos culturales públicos, asociados a las antiguas costumbres de la asociación étnica anterior. La gente se libró de lo que públicamente era considerada una herencia fastidiosa o una molestia del pasado.

En 1979 utilicé por primera vez el término ‘weenhayek en un documento escrito.⁶ Sin embargo, el término no fue divulgado y

esposa, siendo enfermera, simultáneamente entró como responsable de un proyecto de salud. Trabajamos algo más de tres años en este proyecto. Luego he vuelto al Gran Chaco cada año o cada dos años, también incluyendo dos períodos largos de trabajo de campo antropológico (1983–1985 y 1992). En total, mi estadía en el Gran Chaco suma algo más de seis años.

⁶ Lo utilicé para un primer trabajo sobre el idioma ‘weenhayek: *Wenhayek Lhamet* (Alvarsson 1979). Sin embargo, el lector atento ya estará consciente de que esta denominación había sido frecuentemente utilizada en la forma oral del idioma indígena desde hacía ya mucho tiempo. Por lo que no fue una

usado en el discurso público hasta los inicios de los años noventa. En 1993 publiqué una primera monografía etnográfica sobre los 'weenhayek en español. Mi posición inicial, cuando empecé a trabajar con ella en 1979, fue que iba a llamarse *Yo soy mataco*, ya que el libro estaba dirigido al público general, en su mayoría mestizos y criollos que conocían a los 'weenhayek por el nombre "mataco". Pero ya para la fecha de publicación había sucedido un cambio tan rápido en el discurso de los 'weenhayek que la única alternativa posible para titular la monografía fue: *Yo soy 'weenhayek* (Alvarsson 1993).

El proceso hacia una reformulada identidad 'weenhayek

A inicios de los años noventa, la gente empezó a rehusar el término "mataco". Fue asociado con el pasado (*la vida vieja*), con una identidad impuesta, así como con un revisionismo en cuanto a su significado. En español académico, la etimología de la palabra "mataco" se ha asociado generalmente con "montaraces" ('gente del bosque'). Pero los 'weenhayek la asociaron con el verbo español "matar"; y así interpretaron "mataco" como "matador" o hasta "asesino".

Como hemos visto arriba, el término 'weenhayek originalmente había sido utilizado por otros pueblos maticos para denotar al grupo del dialecto del norte extremo — los 'weenhayek. Lo llamaron "los distintos" o "los diferentes". Mi trabajo etnográfico y lingüístico, combinado con un cambio gradual en el respeto por otras culturas dentro de la misión sueca, se utilizó para un "proyecto de fomento cultural." Esto dio lugar a un incremento en el uso de la lengua 'weenhayek en situaciones oficiales (sin nunca influir el uso doméstico), la iniciación de un trabajo lingüístico, el entrenamiento de profesores indígenas, el lanzamiento de una educación bilingüe, expansión de la venta de artesanía local, el establecimiento de un museo pequeño etnográfico, etc.

Además, la situación social había cambiado considerablemente desde los años 70. En aquel tiempo nadie, a excepción de algunos de los misioneros más dedicados, se preocupaba por

un pueblo amerindio. Los vieron y los trataron como los parias de la sociedad boliviana. Incluso otros amerindios de bajo estatus, como los quechuas y los aymaras, trataron a los pueblos de las tierras bajas, incluso a los 'weenhayek, como "salvajes". En los años 90 todo esto fue diferente. De repente, una serie de ONGs (organizaciones no-gubernamentales) aparecieron con fondos Europeos precisamente dirigidos a amerindios — y preferiblemente para los que eran cazadores y recolectores; considerados más "naturales", más "originarios", y vistos a la luz del romanticismo cultural.

Así, de repente, había interés por contactar y asociarse con amerindios. Estos no fueron tratados mejor en la sociedad y el racismo interno prevaleció, pero ahora se constituyeron en el blanco específico de la ayuda de desarrollo internacional. Simultáneamente, un ambicioso programa de la misión sueca, sostenido por los gobiernos de Suecia y de Finlandia, fue lanzado para reclamar el territorio tradicional 'weenhayek. Esta campaña al fin resultó en un nuevo Decreto Supremo (No 23.500), oficialmente declarado el 19 de mayo de 1993. Esta resolución dio soberanía a los 'weenhayek sobre una porción grande de su territorio tradicional. Sin embargo, se permitió a algunos antiguos asentamientos de ganaderos criollos permanecer y seguir con su ocupación. A los 'weenhayek les fueron concedidos los derechos de recolectar alimentos tradicionales del bosque y también de sacar leña de estas áreas.

Dos aspectos fueron especialmente importantes. Ahora fue posible reorganizar las escuelas en esta área como *Escuelas Bilingües 'Weenhayek*, es decir como escuelas bajo supervisión autóctona de los 'weenhayek. Esto también permitió difundir el programa ya iniciado de la educación bilingüe, y el empleo de profesores 'weenhayek. El segundo aspecto era el derecho de recibir *regalías* (impuestos locales) de las compañías petroleras que trabajaban en el territorio declarado 'weenhayek. Cualquier recurso natural encontrado en la tierra siguió siendo pertenencia exclusiva del estado, pero los "dueños" del territorio ganaron el derecho a recibir un porcentaje pequeño de los beneficios.

La misión también había pavimentado el camino en lo relacionado a la educación. Después del trabajo lingüístico a

inicios de los años 70, que estableció una base fonética y un alfabeto de trabajo para el idioma (Alvarsson 1979, 1984), el lingüista Kenneth Claesson, de la Universidad de Estocolmo, trabajó en longitud de vocales, sintaxis y vocabulario. Simultáneamente, él inició una traducción del Nuevo Testamento a la lengua 'weenhayek, mientras su esposa, la profesora Gunvor Claesson comenzó un entrenamiento de profesores bilingües.

El primer curso para profesores bilingües fue celebrado en 1980, usando un texto de aprendizaje que había sido compilado por el presente autor (Alvarsson 1980). Sin embargo, la primera clase bilingüe no se realizó sino hasta 1983, cuando una mujer joven 'weenhayek, Domingaina Ayala, supervisada por Gunvor Claesson, tomó la responsabilidad de un primer grado 'weenhayek. Recuerdo mi asombro cuando yo, por primera vez, vi a niños 'weenhayek que estaban haciendo travesura en la sala de clase.

En 1985, el primer convenio de educación bilingüe fue establecido entre la misión y el gobierno boliviano. En 1991 el primer estudiante de la secundaria 'weenhayek salió al bachillerato: Marino Pablo. En 1992 la educación bilingüe adquirió su actual nombre, por primera vez incluyendo 'weenhayek en su nombre: *Centro de Educación Bilingüe 'Weenhayek*.

El 23 de octubre de 1999, los 'weenhayek se reunieron para reconocer el alfabeto escrito de su idioma. El 29 de julio del mismo año, las autoridades escolares permitieron un "calendario adaptado" del año escolar 'weenhayek. Se prolongó el año escolar durante la época de calor y se lo acortó durante la época del frío (el tiempo de la pesca). Esto fue hecho para mantener a los niños 'weenhayek en la sala de clase. Anteriormente habían desaparecido precisamente durante la temporada de la pesca. El nuevo currículum escolar boliviano repentinamente permitió este tipo de idiosincrasias étnicas.

Todo este tiempo, la misión sueca mantenía un programa ambicioso de entrenamiento profesional para los jóvenes 'weenhayek internos. El número de profesores locales creció gradualmente y después de la primera década, la mayoría de las aldeas tenían por lo menos un profesor bilingüe. Aunque el

programa era muy práctico, no fue autorizado y no se concedió ningún título. Por lo tanto, no es sino hasta 1999 que el primer profesor recibió su diploma; en este caso a través del Instituto de SEBAD en Yacuiba. La persona era Dominguína Ayala, la mujer que tuvo la primer clase en 'weenhayek dieciséis años antes. Más adelante lo hicieron dos de las otras "muchachas" (ahora mujeres casadas), Erminia Salazar e Inés de Sánchez siguieron. El siguiente año, en 2000, el primer hombre 'weenhayek, Nicolás Sapiranda, obtuvo su título de profesor a través del instituto INSPOC en Camiri.

En 2003 se inauguró el Nuevo Testamento en 'weenhayek, y el mismo año se publicó un himnario. En 2004 y 2005 varios profesores jóvenes tenían sus títulos y se calcula que en el plazo de dos años (2008) habrá algunos profesores adicionales, más un abogado y un administrador. En total unos cuarenta profesores están actualmente trabajando en casi todas las aldeas del territorio 'weenhayek.

Paralelamente a este proceso de profesionalización, la organización pro-indígena CIDOP (Confederación Indígena del Oriente Chaco y Amazonia de Bolivia, Unidos y Organizados) animó en varias ocasiones al pueblo 'weenhayek a que tomara acción política y que se organizara. El modelo, desarrollado entre los guaraníes bolivianos, con caciques y en particular con un "cacique general", atrajo muy poco a los 'weenhayek (Alvarsson 1988:129 ff).

En 1992, después de algunos ajustes hechos a la organización que habían sido adoptados de los guaraníes, Silberio Rivero Pérez de Capirendita fue elegido el primer "capitán grande" para lo que, en aquella época, fue llamado el CWP (Comunidad 'weenhayek de la Provincia del Gran Chaco). El 10 y el 11 de agosto de 1993, la siguiente versión de la organización fue creada la OCWP (Organización Capitanía 'weenhayek del Pilcomayo). El 8 de diciembre del mismo año, el grupo étnico vecino: los tapietes fue incluido en la organización, y el nombre fue cambiado a ORCAWETA (Organización Capitanía 'Weenhayek-Tapiete). En la misma ocasión José Pajayis López de Capirendita fue elegido el primer Capitán Grande para esta nueva organización.

El 28 de enero de 1994, ORCAWETA estableció sus nuevas regulaciones. Después de esto, siguió un período intenso de implementación y reacomodación de estas reglas — seguido por una lucha de influencia. Uno de mis informantes incluso lo ha llamado el período de “la guerra del poder”. Como parte de esta lucha, algunos de los nuevos líderes desafiaron a los representantes de la misión sueca por ser “extranjeros” y “reteniendo el poder económico”. Sin embargo, parece que este ataque nunca fue ratificado por el pueblo ‘weenhayek en general y a partir de 1997, los líderes de ORCAWETA de aquel tiempo perdieron la confianza de la gente.

En 1998, las mujeres de Capirendita, bajo la dirección de María Sánchez, organizaron una marcha de mujeres a Villa Montes. Desfilaron en las calles de la ciudad y luego se reunieron fuera de la misión sueca — cuando estaban visitando a representantes de la dirección central de la misión en Suecia — para expresar apoyo a la misión y para contrariar la crítica hecha por los líderes de ORCAWETA. Esta fue, según mi conocimiento la primera marcha política de los ‘weenhayek.

Este mismo año, 1998, toda esta perturbación resultó en una severa división dentro de la ORCAWETA, en gran parte vinculada a la cuestión de la confianza en la misión. Los líderes asumieron una autoridad organizadora y vieron a la misión como un rival en busca del poder. Desde hace mucho tiempo la iglesia tenía líderes ‘weenhayek. Desde 1992, la escuela fue dirigida por profesores ‘weenhayek. Con la ORCAWETA asumieron mucho del poder político. La única área donde los misioneros mantenían el poder fue en proyectos de desarrollo apoyados económicamente por ASDI, o el gobierno sueco. Los nuevos líderes sospecharon que podían desviar dinero de estos proyectos para su uso propio.

El proceso de discusión y resolución del conflicto fue muy prolongado. Los miembros finalmente destronaron al viejo presidente y eligieron a un nuevo, más representativo, Lucas Cortez. Bajo su dirección las relaciones con la misión mejoraron y ORCAWETA recuperó algo de su confianza. En 2000 las primeras regalías de las compañías petroleras llegaron al pueblo ‘weenhayek. Esto resultó en un complejo de viviendas en Capirendita — y una serie de nuevos problemas, especialmente acusaciones de corrupción dentro del liderazgo

de ORCAWETA. En 2004, el actual capitán grande, Federico Salazar, fue elegido y así la idea de FESTIWETA, el primer festival cultural de la historia de la gente de 'weenhayek, fue concebido.

Las condiciones para la etnoregésis

No es fácil resumir las condiciones para la etnoregésis de los 'weenhayek. Los factores que contribuyen son muchos y la interacción entre ellos extremadamente compleja. Algunas de las condiciones principales, incluyen la nueva actitud hacia la gente indígena, y especialmente hacia los amerindios del Gran Chaco, que fue difundida en la sociedad boliviana durante los años 90. Como hemos observado, las organizaciones independientes de desarrollo, las ONGs, declararon claramente que sus "donadores" prefirieron proyectos entre "amerindios". Los mestizos, tan necesitados como han estado, no atrajeron a los financiadores y fueron dejados solos.

Esta posición privilegiada fue reforzada más a fondo por la politización de asuntos indígenas por las organizaciones nacionales amerindias — como el CIDOP. Ambas situaciones difundieron la idea de que las culturas y las características de la identidad de los amerindios eran endémicas y socioeconómicamente muy valiosas para la sociedad boliviana. Aunque los mestizos y los criollos nunca realmente cambiaron de corazón, entendían que era "políticamente correcto", por lo menos públicamente, reconocer derechos indígenas y la cultura amerindia como algo valioso.

Las organizaciones nacionales de indígenas ejercieron nueva presión sobre grupos indígenas como los 'weenhayek, asumiendo que debían demostrar una identidad y una cultura indígena "original". Para los líderes 'weenhayek esto fue un choque. Por décadas habían suprimido sus marcadores culturales, por ejemplo: la ropa tradicional, y ahora les pedían presentar algo que ya habían dejado desde hace mucho tiempo. Así les llegó paulatinamente una desesperación por "reconstruir" maneras y artefactos que pudieran presentar una identidad particular 'weenhayek. Aquí es dónde mi pequeña monografía etnográfica de 1993 resultó práctica, a tal punto que llegó a denominarse simplemente "El libro". Había muchas

otras influencias, sin embargo, algunas de ellas eran reinventaciones de la tradición. Un ejemplo claramente visible en la FESTIWETA (véase abajo), era la idea de que toda la ropa antigua de los 'weenhayek era fabricada de la fibra de la caraguatá.⁷

Además, los 'weenhayek necesitaron reorganizarse socio-políticamente. Aunque, como hemos visto arriba, era enteramente extranjero a su tradición, instituyeron el título y la función de "capitán grande". En la mayoría de los casos, excepto durante el período de los líderes de "la guerra del poder", esto fue complementado con una asociación con la Iglesia Pentecostal 'weenhayek. En muchos aspectos este movimiento estaba otra vez — después de un período de fuerte influencia de los misioneros — transformada en una verdadera iglesia indigenista, llamada *Iglesia 'Weenhayek*.⁸

La primera FESTIWETA

Del 19 al 20 de noviembre de 2004 las organizaciones de los 'weenhayek y los tapietes organizaron su primer festival cultural en la historia. Lo llamaron FESTIWETA, siglas para *Festival Indígena 'weenhayek y Tapiete*. Como antropólogo que había trabajado casi 30 años entre ellos, me invitaron como un huésped de honor.

Los festivales culturales de etnias no es una innovación, ni en Bolivia ni en la Argentina – los países donde habitan los 'weenhayek y los tapietes. Otros pueblos con una identidad étnica más definida y demarcada dentro de la sociedad nacional, las han celebrado por décadas. Entonces, la idea como tal, ha estado presente durante mucho tiempo. Sin embargo, nunca antes se había celebrado un festival cultural entre estos dos grupos étnicos vecinos.

⁷ Las plantas de la caraguatá, y en particular la *Bromelia serra* y la *Bromelia fastuosa*, se utilizan para hacer una serie de productos tejidos a punto o trenzados (Alvarsson 1994).

⁸ En otro contexto he discutido las razones por lo cuales los 'weenhayek eligieron el movimiento pentecostal y no la iglesia católica; y como un grupo indígena puede utilizar un movimiento religioso para poder crear una sensación de continuidad cultural (Alvarsson 2003b:238 ff).

En la primera parte de 2004 se iniciaron los planes para este festival cultural. Se halló financiamiento de las ONGs y de las compañías petroleras en el Gran Chaco. Se imprimieron carteles atractivos y se difundió la información. Se invitó a representantes de diversos grupos étnicos en Bolivia para cantar, bailar y participar en el festival. Se abrió espacio para el festival en el lote de la oficina de ORCAWETA, justo al otro lado del río de Pilcomayo en Villa Montes. Se invitaron a los habitantes de las aldeas y las comunidades vecinas a que exhibieran y vendieran su artesanía.

El 19 de noviembre en 2004, en la presencia de unas 100 a 150 personas, el festival fue inaugurado por el 'capitán grande', presidente del ORCAWETA, recientemente elegido, Federico Salazar. Él expresó su placer por poder recibir a huéspedes especiales para esta ocasión, sobre todo a la gente que había venido desde lejos. Expresó sus deseos de que este festival fuera de gran importancia para los 'weenhayek y los tapietes. Luego invitó a representantes de las autoridades locales a que hablaran. Finalmente el festival fue declarado inaugurado.

Para poder tener un número máximo de representantes oficiales, la ceremonia de la inauguración había sido pospuesta dos veces. Había sido planeada originalmente para la mañana temprana. Más adelante fue anunciada a las once. Hacia las cuatro de la tarde nos encontrábamos por tercera vez. El alcalde de Villa Montes todavía no había aparecido pero el capitán grande Salazar decidió comenzar.

Era un día caliente. Noviembre es el primer mes de "verano" del Chaco. Puede también ser el primer mes de la estación de lluvias — pero siempre es un mes caliente. Aunque estábamos parados en la sombra, ya sudábamos. Cuando la introducción terminó buscamos de inmediato algo de beber.

El área alrededor de las oficinas de ORCAWETA había sido arreglada como un mercado. Las mujeres de las aldeas 'weenhayek de la vecindad, estaban paradas detrás de las mesas que exhibían artesanía tradicional, como las llicas (bolsas del hombro), fabricadas de las fibras de la planta de caraguatá, canastas hechas de hojas de la palma y una serie de artículos diversos. Algunos hombres tenían mesas también. Vendieron hierbas medicinales, la mayoría de éstas en bolsas

de plástico, con etiquetas pequeñas escritas a mano.

Una mujer estaba vendiendo *jwaat'i'* (cerveza del algarroba). Las frutas *jwaay*⁹ (algarroba) estaban justo madurando, y ésta era la estación tradicional para las fiestas de esta aloja (cerveza). Esta bebida era el alimento principal durante las fiestas mencionadas. Llenaba, era nutritiva y muy apreciada por su alto contenido de alcohol. Cuando probé la aloja ofertada, estaba sin fermentar, sin embargo. Esto ciertamente era una adaptación a la política contra-alcohol de la misión sueca.¹⁰ Los organizadores del festival tenían que mantener un equilibrio entre los diversos intereses, para poder hacer posible el festival. Sirviendo alcohol en las premisas, siendo "tradicional" o no, hubiera cerrado la asistencia y participación de la misión.

Entre la docena, o más, de mesas, no podía ver ninguna mesa de los tapietes. En este contexto, los 'weenhayek es el grupo dominante, con unos 3.000 miembros en Bolivia solamente. Los tapietes constituyen un grupo mucho más pequeño, posiblemente sumando únicamente unas 50 a 100 personas en Bolivia. El resto de la etnia vive en la Argentina y en el Paraguay. Es posible que los tapietes sintieron un dominio 'weenhayek en cuanto a la organización de la fiesta y que por eso, no se les ocurrió producir ni siquiera una mesa propia. (En lo que sigue refiero solamente a los 'weenhayek si no se indica contrariamente).

⁹ La algarroba es la fruta del árbol "algarrobo blanco" (*Prosopis alba*) que madura entre las primeras frutas de la estación de *yakyup* ('la estación de frutas'). Se aprecia grandemente por su gusto y por su alto contenido de azúcar, algo que la transforma en una opción perfecta para elaborar cerveza, el *jwaat'i'* mencionado en el texto (Alvarsson 1988:58, 170-171, 211-213).

¹⁰ Como hemos visto arriba, cuando los misioneros suecos llegaron en 1943, es decir justo después de la Guerra del Chaco, entre los 'weenhayek, especialmente en la ciudad del Villa Montes, había muchos problemas de alcoholismo. De hecho, algunos observadores vieron la amenaza del etnocidio total. Así los misioneros suecos aplicaron la política de su patria al caso de los 'weenhayek. Los que entraban en la misión, y a partir de los años 50 éstos constituyeron la mayoría de los integrantes 'weenhayek en Villa Montes, todos tenían que conformarse con la política anti-alcohólica.

Actividades nocturnas de FESTIWETA

Después de haber examinado las mesas de venta, y haber encontrado un buen número de viejos amigos, volvimos a Villa Montes para descansar. Al anochecer estábamos otra vez presentes en las premisas del festival. Me habían pedido contribuir con una charla popular sobre las “imágenes tempranas de los ‘weenhayek”, mostrando algunas de las fotografías tomadas por los primeros etnógrafos y misioneros en el área. He recolectado y digitalizado una serie de fotografías tomadas por Eric von Rosen (1921), Erland Nordenskiöld (1910), Rafael Karsten (1932), Alfred Métraux (1946) y algunos misioneros pentecostales suecos tempranos. El disco compacto resultante se guarda en el centro educativo ‘weenhayek de Villa Montes, pero ésta era la primera vez que las fotografías iban a ser mostradas en público.

Después de un entretenimiento musical, tocó mi turno. Para mí, como antropólogo, era una situación un poco extraña. Estoy acostumbrado a participar y a observar en esta área — y a dar conferencias sobre esto en mi país. Pero para mí era la primera vez que iba a dar una conferencia en público entre los ‘weenhayek — una charla sobre ellos mismos, y en especial sobre su historia. La situación tenía un toque anacrónico. Allí estaba yo, en el campo chaqueño nocturno, con todos los insectos zumbando sobre mi cabeza, y con centenares y centenares de individuos ‘weenhayek sentados alrededor de mí — totalmente dependiente de la corriente eléctrica, un micrófono, una computadora relativamente nueva de ORCAWETA y un disco compacto hecho en casa; intentando mostrar imágenes de un pasado que nadie entre los espectadores había experimentado.

La exposición de las fotografías resultó bien. La gente estaba charlando. Tenían opiniones sobre las imágenes y mostraron interés. Un comentario espontáneo, después de la exposición, fue proporcionado por un viejo amigo mío de mi “aldea de referencia” *Hoo’o’yo’*, que dijo lo siguiente: “¿Por qué usted no mostró las fotos de nosotros? ¡Sé que usted las tiene!”

Él se refirió a todas las fotos que tomé yo en su aldea durante mi segundo período de trabajo de campo, en 1983–1985. No podía dar una buena respuesta. El hecho de que yo creía que

lo que había mostrado eran fotografías únicas y muy pertinentes para su propia historia, era de poca importancia para él. Él habría preferido ver a su familia hace veinte años. Y, por supuesto, es imposible sostener que no tenía razón.

Después de un cambio de la escena, hubo una serie de exposiciones musicales. Primero había un grupo de los Andes que cantaba música tradicional andina y que presentó los saludos de su ciudad natal. Luego hubo una atractiva danza de un grupo de mujeres jóvenes guaraníes de una zona vecina, vestidas en sus tipoyes tradicionales.

La atracción principal de los 'weenhayek esa tarde fue un grupo de Capirendita, aldea cercana al lugar donde estábamos, que presentó canciones antiguas. Dos hombres estaban sacudiendo sus calabazas, cantando en una manera tradicional. No cabía duda de lo que ellos produjeron estaba bien fundado en la tradición musical de su pueblo.

Una parte interesante para mí como antropólogo, sin embargo, fue la manera en que se habían vestido. He visto fotos de acontecimientos recientes donde los líderes de los 'weenhayek han aparecido en lo que yo llamaría "ropa cuasi-tradicional", pero ésta era la primera vez que pude verla de verdad. Uno de los hombres, Gregorio Bautista, estaba vestido en un tipo de pantalones cortos, hechos de fibras de caraguatá, en el estilo de las llicas mencionadas anteriormente. Parecían muy distintos de los taparrabos originales, hechos de pieles suaves de ciervo.

La camiseta que tenía, también recordaba más a la llica que a la cota de malla guerrera del pasado. La gorra fue hecha de lana, y tejida a punto, como las antiguas diademas. Tenía plumas, pero también borlas poco ortodoxas, también hechas de lana. Por lo que pude ver, los discos tradicionales de concha habían sido substituidos por discos más grandes, más visibles, y ¡hechos de plástico! Después hubo otras exposiciones, pero ésta es la que permaneció en mi mente. De alguna manera se convirtió en un símbolo de la "re-etnificación" o de la "etnorigénesis" de los 'weenhayek. Era evidente que algo palpable había sucedido en el período de treinta años que ahora podía examinar. "*Los matacos del Gran Chaco*"¹¹ se

¹¹ Así fue como llamé mi tesis doctoral sobre esta gente en 1987, publicada

habían transformado definitivamente a los ‘weenhayek.¹²

Algunos aspectos teóricos de etnogénesis y etnoregénesis

Toda la idea de “pre-pertenencia étnica,” y la formación de pertenencia étnica, es decir etnogénesis como tal, se basa en la noción de la formación de la identidad personal. Según teorías populares, no hay noción de “personalidad” o de “ego” hasta que haya un “otro”. Basándome en esta idea, he sugerido que aparece una asociación étnica solamente en forma gradual, substituyendo las relaciones familiares con “los otros” por relaciones de “parentesco lejano” y finalmente por tales fuera del parentesco, eso es de “extranjeros”. Conflictos con estos grupos y la afirmación subsecuente de la dicotomía, producen la idea de “nosotros” contra “ellos.” (Alvarsson 1990:8; Eriksen 1995:250-252).

El nombramiento “de los otros”, como algo distinto a “nosotros”, constituye la iniciación de la etnogénesis. La evidencia que nos proveen los ‘weenhayek, que tradicionalmente nombraban a sus vecinos étnicos en la misma manera como denominaron a los grupos ‘wikyi’ vecinos (Alvarsson 1988:62, 124), ver arriba, sugiere que el nombramiento inicial puede haber seguido patrones “familiares”.

El proceso del “etnificación” entre los ‘weenhayek se aceleró cuando aparecieron los blancos. De repente había diferencias culturales mayores que las que habían experimentado antes. La probable curiosidad inicial fue substituida por conflicto y enemistad. La colonización siguiente resultó en la pérdida de tierra, de derechos y, como ya hemos visto, con “la Matanza de Algodonal” en 1915, que produjo un sentido pronunciado de desamparo. Esta sensación de derrota es parecida a las “muestras de impotencia y deficiencia” según lo descrito para los alcohólicos por Gregory Bateson (1972:313). Esta iluminación repentina está íntimamente conectada con una

como Alvarsson 1988.

¹² Las actividades continuaron en mucho con el mismo patrón durante el día siguiente, con exposiciones y ventas con poca asistencia durante el día y exposiciones musicales nocturnas con mucha asistencia.

reorientación. Se sacan conclusiones de este nuevo conocimiento y se los aplican a la situación actual. Éste era probablemente el primer paso en lo que Segato llama “desetnificación” (ver arriba y abajo) y posiblemente a lo que a veces se ha llamado “etno-pérdida.”

La “primera fase de la negación” implica una “negociación de identidad.” El orgullo étnico del pasado ya no es patente. El precio para continuar las tradiciones puede ser demasiado alto. Puede incluso costar la vida; por eso el grupo étnico “negocia” su pertenencia étnica. Llega a ser algo relativo. Los elementos más visibles se remueven, como, por ejemplo, eso de usar la lengua ‘weenhayek o la ropa tradicional en la calle.

Según algunas teorías, la continuidad cultural se puede alcanzar también por medios no convencionales, incluso contrarios a los análisis de la mayoría de los científicos sociales. Segato ha demostrado cómo los Collas de la Argentina del noroeste eligieron una estrategia de des-etnificación. En el caso referido, dice Segato, des-etnificación de la vida religiosa era una manera de hacer posible la lucha para una posición mejor dentro de la nación (Segato 2003:187ff). Los collas ganaron libertad de la opresión étnica, por transformarse a una categoría religiosa en vez de permanecer como un grupo “étnico”. Esta estrategia, seguramente era un factor durmiente en el “avivamiento” de los ‘weenhayek en 1971.

En esa época, los ‘weenhayek oficialmente se convirtieron en “pentecostales” sin ningún apremio étnico. Pertenecían a la iglesia “Asamblea de Dios”, tal como millares de otros bolivianos. Crearon su propio tipo o forma de pentecostalismo que practicaron “en casa” y, cuando estaban a solas, sin la presencia de mestizos o misioneros también en la iglesia. Oficialmente predicaron y cantaron en español. En forma no oficial, sin embargo, ellos rogaron y testificaron en ‘weenhayek. Por lo tanto, éste puede ser uno de estos incidentes cuando gente, un individuo o aún una sociedad entera, en una situación de cambio elige una alternativa que no sea culturalmente aceptada.¹³

¹³ Según Hannerz: *Presented with a choice [...] people may under some circumstances not opt for what may have seemed to be their culture* (Hannerz 1992:4).

La intención, consciente o inconsciente, todavía puede ser una forma de continuidad cultural. Por lo tanto, esta estrategia podría ser llamada “regénesis étnica disimulada.” En contraste, al paralelo este proceso se caracteriza por “conmutación de código” (*‘code-switching’*), es decir cambio de posición entre una actitud abierta, incluyendo el uso de la lengua oficial y de costumbres reconocidas, tan bien como el uso secreto o disimulado de la lengua vernácula y del comportamiento cultural ocultado pero estandarizado. El término, (*code switching*) se toma de la socio-lingüística donde se refiere solamente al idioma. En mi terminología, se utiliza también para denotar comportamiento (cf. Heller 1988). Esto significa que podemos tener una conmutación de código *momentánea* que es contextual, tanto geográfica o semántica, como una retrasada, como cuando un método de curación no funciona y la persona enferma intenta probar un nuevo método en el campo cognitivo opuesto.

A su debido tiempo, estos dos campos pueden llegar a acercarse, intercambiar y finalmente combinar un proceso que en otro contexto he llamado “*merging*” (“fusión”) (Alvarsson 2003a:55). El resultado final de este proceso de “fusión” puede ser una cosmología más compleja que se basa en la anterior del actor y que se complementa con versiones idiosincrásicas de algunas de las características principales de la nueva cultura o religión que son compatibles con la cultura local.

No es sino hasta los años 90 que vimos una prueba de “etno-génesis abierta” entre los ‘weenhayek. Esto fue posible y puede ser considerado como una estrategia cultural válida para los ‘weenhayek, ya que varios agentes externos contribuyeron al cambio del ambiente socio-cultural. Extranjeros no-misioneros, es decir empleados de ONGs y consultores, podían reforzar las tendencias hacia un “renacimiento” cultural. Esto fue exhibido abiertamente por el uso oficial del término ‘weenhayek en escritura, en ceremonias oficiales, etc.; así como por el uso de vestido tradicional o cuasi-tradicional (véase arriba). Desde la perspectiva teórica sistémica de Bateson (1972), este flujo de nueva información en el sistema cambió tanto a los agentes (los ‘weenhayek) como a “los otros” (los mestizos y los criollos). Una de las expresiones de Bateson puede ayudarnos a entender esto: “the larger system — man *plus* environment” (1972:317; la itálica es de Bateson). Yo interpreto esto como

“hombre, más su sociedad local, más la sociedad que lo rodea,” eso es tanto la nación como las agencias multiculturales, las compañías transnacionales, los agentes del supuesto “desarrollo”, etc.¹⁴

Una observación final

Después de la des-etnificación que siguió la deshonra de la Guerra del Chaco, había, según la clasificación empleada en este artículo, una re-etnificación gradual entre los ‘weenhayek. La primera fase, sin embargo, desde el establecimiento de la misión sueca en 1949 hasta el cambio de la política de la misión en 1975, fue caracterizada por la abolición de las “características tradicionales maticas”. El matico nuevo podía solamente adoptar el cristianismo y dejar la “vida vieja” y todo asociado con ella.

Debido a esta fase intermediaria es pertinente hablar no solamente de una re-etnificación, sino también de una etnoregnesis. Cuando los ONGs y el gobierno repentinamente estaban interesados en apoyar a “gente indígena” en los años 90, la vieja identidad indígena “matica” nunca fue renovada. En cambio, se formó una nueva identidad ‘weenhayek, siendo un producto de la nueva situación. Por medio del programa de enseñanza y cultura de la misión sueca, los ‘weenhayek tenían acceso a ciertas herramientas esenciales para este cambio y los ‘weenhayek se encargaron del proceso.

Desde haber estado avergonzados por su antiguo patrimonio cultural, ellos ahora gradualmente cambiaron su actitud. En parte, estoy seguro, esto fue un proceso natural de nostalgia, de buscar sus raíces en un mundo que cambiaba, parecido a la base de las sociedades locales del folklore en Europa. En parte era también una reacción típica oportunista de un pueblo de recolectores y cazadores. Nuevas actitudes, y nuevas posibilidades de ayuda económica repentinamente hicieron “políticamente correcto” ser un indígena, un amerindio y un ‘weenhayek.

¹⁴ Además, Segato dice que: “choosing belief is, by the same token, selecting companions, making alliances, and seeking identity with a contracted group of others, while building up, in symbolic terms, an opposition to the social identity of those who are not part of it” (2003:21).

En todas estas vueltas superficiales es importante no olvidarse de que durante todos estos cambios, ha habido siempre un trasfondo fuerte de continuidad cultural, de ninguna manera, o muy poco, afectado por el trabajo de los misioneros. Aquí he puesto “etnogénesis” entre comillas porque creo que también hay una continuidad cultural, no afectada ni siquiera por festivales culturales. Los ‘weenhayek recolectan, pescan, cazan, como siempre han hecho. Los ancianos todavía conocen la impresionante literatura oral de los ‘weenhayek y algunos de los líderes jóvenes apenas tienen que pensar en una abuela o un abuelo para recordar mucho de su “cultura tradicional”.

Sin embargo, las razones de una transformación tan eficiente y de un festival cultural en 2004, una exhibición máxima del orgullo cultural, hay que buscarlas en factores externos. El nuevo capitán grande, Federico Salazar, está casado con una periodista criolla, con habilidad e interés en organizar y promover acontecimientos que se pueden narrar en los medios de comunicación. Además, una gran cantidad de líderes ‘weenhayek han sido invitados a otros festivales culturales en Bolivia. En estos festivales los otros grupos étnicos han usado sus símbolos de identidad, sus marcadores étnicos.

Entre los ‘weenhayek casi todos estos símbolos habían sido abolidos en el proceso de des-etnificación. Por lo tanto experimentaron un vacío cuando se encontraron con “los otros”, y como ellos lo percibieron, con grupos “mejor equipados” culturalmente. Por eso tenían que inventar (o reinventar) nuevos símbolos étnicos. En este vacío, el único trabajo etnográfico disponible sobre los ‘weenhayek, vino a tener una influencia desproporcionada. Durante la FESTIWETA, el capitán grande incluso lo mencionó durante su discurso inaugural como “la base de este festival”. Esta situación era, por supuesto, algo desacostumbrado para este autor, tal como hubiera sido para cualquier antropólogo clásico. Sin embargo, la “intangibilidad” de un erudito extranjero está cambiando rápidamente. La mayoría de los trabajos académicos están llegando a ser bien conocidos ahora por todo el mundo a través del Internet.

Simultáneamente, en muchos lugares de todo el mundo, las minorías étnicas están buscando símbolos étnicos que hoy en

día se encuentran solamente en monografías etnográficas o artículos académicos. Y cada vez son más hábiles para hallarlos. Así los antropólogos se hacen colaboradores principales tanto en casos de etnogénesis como en los de etnoregénesis.

Referencias

Alvarsson, J-Å (1979) *Wenhayek Lhamet - Un manual del idioma mataco-noctenes*. Cochabamba: Misión Sueca Libre.

Alvarsson, J-Å (1980) *Olhaykyujwan Otahúvej Olhamet - Texto de aprendizaje del idioma mataco-noctenes*. Cochabamba: Alfalit/Misión Sueca Libre.

Alvarsson, J-Å (1984 (1979)) *Wenhayek Lhamet. Introducción al mundo de los mataco-noctenes*. Second, extended edition. Cochabamba: Misión Sueca Libre, 272 pp.

Alvarsson, J-Å (1988) *The Mataco of the Gran Chaco, An Ethnographic Account of Change and Continuity in Mataco Socio-Economic Organization*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology, No. 11. Uppsala/Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Alvarsson, J-Å (1993) *Yo soy weenhayek: Una monografía breve de la cultura de los Mataco-Noctenes de Bolivia*. La Paz: Museo de Etnografía y Folklore, 1993, 250 pp.

Alvarsson, J-Å (2002) *Till Bolivias Indianer: Berättelsen om Svensk Pingstmission i 'Sydamerikas skogstrakter'*. Örebro: Libris.

Alvarsson, J-Å (2003a) "A Few Notes on Conversion to Pentecostalism, Especially Among Ethnic Minority Groups" En J.-Å. Alvarsson & R. L. Segato (eds.), *Religions in Transition: Mobility, Merging and Globalization in the Emergence of Contemporary Religious Adhesions*. Uppsala: USCA No 37, pp. 33–64.

Alvarsson, J-Å (2003b) "True Pentecostals or True Amerindians — Or Both? Religious Identity Among the 'Weenhayek Indians of Southern Bolivia'" En J.-Å. Alvarsson & R. L. Segato (eds.), *Religions in Transition: Mobility, Merging and Globalization in the Emergence of Contemporary Religious Adhesions*. Uppsala: USCA No 37, pp. 209–252.

Bateson, G. (1972) *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.

Braunstein, J. A. (ed.), (1993) *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*. Las Lomitas: Chaco.

- Braunstein**, J. A. (ed.) (2003) 'Indios' and 'Cristianos': Religious Movements in the Eastern Part of the Wichí Ethnic Chain En *Acta Americana* (Uppsala) Vol. 11, No 2, 2003, pp 19-42.
- Eriksen**, Thomas Hylland (1995) *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto Press.
- Hannerz**, U. (1992) *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- Heller**, M. (ed.), (1988) *Codeswitching. Anthropological and Sociolinguistic Perspectives*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Karsten**, R. (1932) Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. *Commentationes Humanarum Litterarum*, Vol. IV:1, Helsinki/Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- Métraux**, A. (1946) Ethnography of the Chaco. In: Julian H. Steward (ed), *Handbook of South American Indians*, Vol. 1: 197-370. Washington D C: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- Nordenskiöld**, E. (1910) *Indianlif i El Gran Chaco (Sydamerika)*. Stockholm: Albert Bonniers.
- Rosen**, E. von, (1921) *Bland indianer*. Stockholm: Albert Bonniers.
- Segato**, R. L. (2003) "Religious Change and De-ethnification: The Evangelical Expansion in the Central Andes of Argentina" En J.-Å. Alvarsson & R. L. Segato (eds.), *Religions in Transition: Mobility, Merging and Globalization in the Emergence of Contemporary Religious Adhesions*. Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology No 37, pp. 160-195.