



# Sistematización de la Historia del Gobierno en la Región TACANA

2016



Zulema Lehm

Wildlife Conservation Society y  
Consejo Indígena del Pueblo Tacana

MACARTHUR  
The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation



GORDON AND BETTY  
MOORE  
FOUNDATION



CIPTA  
CONSEJO INDÍGENA DEL PUEBLO TACANA



# Sistematización de la Historia del Gobierno en la Región TACANA

---

2016

Zulema Lehm

Wildlife Conservation Society y  
Consejo Indígena del Pueblo Tacana



CIPTA  
CONSEJO INDÍGENA DEL PUEBLO TACANA



WCS

**Título:** Historia del Gobierno en la Región Tacana

**Primera edición:** Junio de 2016

**Redacción técnica:** Zulema Lehm Ardaya

**Editores:** Wildlife Conservation Society (WCS) y Consejo Indígena del Pueblo Tacana (CIPTA)

**Directorio del Consejo Indígena del Pueblo Tacana (CIPTA):**

Nicolás Cartagena	<i>Presidente</i>
Yovani Delgadillo	<i>Vicepresidente</i>
Marcelo Marupa	<i>Secretario de Recursos Naturales</i>
Ayza Terrazas	<i>Secretario de Tierras y Autonomía</i>
Herman Chuqui	<i>Secretario de Economía y Desarrollo</i>
Fátima Serato	<i>Secretaria de Educación, Salud y Deporte</i>
Delia Cartagena	<i>Secretaria de Género, Turismo y Cultura</i>
Sergio Quenevo	<i>Secretario de Comunicación e Investigación</i>

**Directorio del Consejo Indígena de Mujeres Tacanas (CIMTA):**

Ruth Chuqui	<i>Presidenta</i>
Gladys Ibaguari	<i>Secretaria de Organización y Comunicación</i>

**Equipo de Sistematización**

**Wildlife Conservation Society:**

Zulema Lehm

Kantuta Lara

Telma Solares

**Consejo Indígena del Pueblo Tacana:**

Neide Cartagena

Felsy Gonzales

Abraham Vignaux

**Revisiones:**

Este documento fue revisado y recibió valiosos comentarios y sugerencias de Anna Guiteras Mombiola, historiadora de la Universidad de Barcelona y Elvira Salinas, coordinadora de Seguimiento y Comunicación de WCS.

**Cuidado de edición:**

Elvira Salinas

Montserrat Fernández

Andrés Ramírez Yaksic

**Agradecimientos:**

Agradecemos a la Fundación Flavio Machicado Viscarra (FFMV) por proporcionar copias de la serie de tarjetas postales “Viaje en los gomales 1905, Felix Ripeau (Ed.)”

**Fotografías de tapa y contratapa:**

Río Beni. Batelón bajando el río Beni, serie Viaje en los gomales, 1905, Felix Ripeau (Ed.)

Familia Marupa. Tacana. Expedition des Forbenius Institutes Bolivien 1952 – 1954 Telnehmer: Hissink, Hahn. Cortesía de Sondra Wentzel al CIPTA.

Carmen Achimo. Expedition des Forbenius Institutes Bolivien 1952-1954 Hissink, Hahn. Cortesía de Sondra Wentzel al CIPTA.

**Diseño y diagramación:** Natalia Ramírez Yaksic

**Citación sugerida:**

Lehm, Z. 2016. Historia del Gobierno de la Región Tacana. Wildlife Conservation Society (WCS) y Consejo Indígena del Pueblo Tacana (CIPTA). La Paz, Bolivia. 62pp.

**Depósito legal:** 4-1-3863-16

**ISBN:** 978-99974-812-8-3

**Impreso en:** Bolivia

## ÍNDICE

<b>Introducción</b>	.....	5
<b>Aproximaciones al liderazgo tacana al momento de la conquista</b>	.....	17
<b>Los cambios en la sociedad tacana con la conquista y las misiones</b>	.....	25
<b>El sistema de gobierno durante las misiones franciscanas</b>	.....	30
<b>Los sistemas de gobierno en las postrimerías coloniales y en la Guerra de la Independencia</b>	.....	38
<b>El gobierno en el territorio tacana durante la república temprana</b>	.....	40
<b>La situación de la población y su gobierno durante los auges extractivistas</b>	.....	46
<b>Nuevos cambios político-administrativos hasta la conformación final de la provincia Iturralde</b>	.....	52
<b>Conclusiones</b>	.....	56
<b>Bibliografía y fuentes documentales</b>	.....	58
<b>Índice de gráficos</b>		
<b>Gráfico 1: Evolución de la población del Partido Chico de Apolobamba</b>	.....	48
<b>Índice de mapas</b>		
<b>Mapa 1: Mapa del viaje de exploración de Edwin Heath por el río Beni en 1883</b>	.....	7



# Introducción

El sistema de organización actual del Pueblo Tacana muestra rasgos que son el resultado de procesos históricos de larga data; por ello, este documento intenta reunir datos significativos del pasado que ayuden a comprender estos rasgos del presente. No se trata de un análisis exhaustivo, sino del seguimiento de algunas huellas llamativas que el pasado ha dejado en el actual sistema de organización política de las comunidades tacanas y su relación con el territorio, temas tratados en las discusiones teóricas sobre el liderazgo entre los pueblos indígenas amazónicos.

Julian Steward, quien en la década de 1940, presentó su teoría de la “*ecología cultural*” y del “*evolucionismo multilineal*”, concluye que el desarrollo de las diferentes culturas se debe a adaptaciones específicas a las condiciones de su entorno ambiental. Su obra, el *Handbook of South American Indians* constituye un aporte fundamental de la antropología comparada. En el Volumen III, son descritas las culturas del bosque tropical, a las que en general se les atribuye características relacionadas con los cultivos de plantas tropicales de raíces (tropical root crops) como la yuca, las embarcaciones de río, el uso de hamacas y la manufactura de cerámica (Lowie, 1948)<sup>1</sup>.

Steward atribuye una uniformidad cultural a los pueblos del bosque tropical, sólo distingue entre aquellos ubicados cerca de los grandes ríos, con un relativo mayor desarrollo cultural, y aquellos que se encuentran tierra adentro, menos desarrollados. Las diferencias se refieren a los recursos de su entorno y esto parcialmente determinaría la densidad demográfica: el tamaño de los asentamientos, lo cual a su vez condicionaría los patrones sociopolíticos. Sin embargo, señala que las culturas más desarrolladas, en las riberas de los grandes ríos y en la costa, habrían sucumbido, quedando, en las tierras interiores, sistemas culturales bastante homogéneos en cuanto a la agricultura de roza y quema, la cacería y la recolección. Las diferencias entre las culturas de la Amazonia se referirían más bien a rasgos culturales secundarios, como vestuarios, ornamentos, pintura corporal, tatuajes o trabajos de plumas (Steward, 1948, pág. 886). Como señalaron Roosevelt (1980) y Moran (1993), el escaso y desigual desarrollo de las investigaciones sobre los pueblos indígenas amazónicos condujo a generalizaciones que posteriormente tuvieron que ser revisadas.

En el *Handbook of South American Indians* se clasifican como “*tribus tacanas*” (Tacanan Tribes) a varios grupos y subgrupos que ocupan “*un territorio continuo*” entre los ríos Tahuamanu, Abuná, Acre, Madre de Dios, Tambopata, Heath, Beni y sus tributarios, particularmente los ríos Madidi y Tuichi (Metraux, 1948, pág. 439). Entre los grupos tacanas se mencionan a los Araona, Caviña o Cavineño, Guacanahua, Maropa, Toromona y los propiamente Tacana, según Metraux se dio este último nombre también a otros grupos muy

---

1 La traducción del inglés es nuestra

relacionados entre sí, como los Yubamona, Pamaino<sup>2</sup>, Yabaypura, Pasaramona, Babayana, Chiliuvo, Toromona (nuevamente), Uchupiamona, Saparuna, Siliama, Tumupasa (“*cuyo dialecto también es conocido como Marakani*”), e Idiama (Metraux, 1948, pág. 440).

Respecto de la organización sociopolítica, Metraux menciona que entre los Araonas: “*cualquier hombre araona con una fuerte personalidad y mucha parentela puede llegar a ser un jefe y encontrar prestos seguidores entre familias desprotegidas (destitute families). Esta gente es la más sumisa ya que su jefe es también importante sacerdote de la comunidad. Sus súbditos son obligados a trabajar para él. La sucesión del jefe es a su hijo preferido, pero frecuentemente, el grupo se divide si un hermano del nuevo jefe rehusa reconocer su liderazgo*” (Metraux, 1948, pág. 445)<sup>3</sup>.

En cierto modo, siguiendo a Steward, Betty Meggers acusa a la calidad de los suelos como el factor limitante para el desarrollo de las culturas en la Amazonia y como determinante en la evolución de las culturas. Si, en términos generales, la Amazonia presenta suelos de baja fertilidad, Meggers distingue diferencias entre los asentamientos ubicados en las riberas de los grandes ríos (“*varzea*”) y los de las regiones interfluviales (terra firme). Los primeros, más numerosos, nucleados y estables, debían estas características a la provisión de nutrientes de los grandes ríos a través de las inundaciones, a diferencia de los segundos relativamente más pequeños, dispersos e inestables debido a la pobreza de los suelos de las regiones interfluviales (Meggers, 1989). Meggers inició una tradición teórica que atribuye limitantes ecológicas al desarrollo de la agricultura, limitando la densidad poblacional, el tamaño y estabilidad de los asentamientos y determinando las estructuras sociopolíticas en la Amazonia. Al interior de esta tradición, los debates se han referido a la ponderación de los factores limitantes sea el desarrollo de plantas invasoras a los cultivos (Carneiro, 1973) o la provisión de proteínas a través de la cacería (Gross, 1975).

Por otro lado, otros estudios más bien informan que el tamaño y la dispersión de los asentamientos no parecen estar determinados por factores ecológicos o tecnológicos, sino que dependen del tipo de organización social y política. En la Amazonia guyanesa, se demostró que el tamaño de los asentamientos cambiaron a lo largo del tiempo, aunque su ubicación seguía siendo en la misma región con iguales características ecológicas que en el pasado. Riviere (1984), al estudiar los patrones de asentamiento de los indígenas de la tierra firme en Guyana, señala que, cuando el liderazgo de un asentamiento es débil y el líder no puede resolver las disputas internas, las familias tienden a abandonarlo, mudándose y creando o incrementando el tamaño de otro u otros asentamientos. Entonces, el tamaño del asentamiento depende del liderazgo, cuando los asentamientos alcanzan mayor población, las disputas son más frecuentes y es más difícil que un líder pueda conjurarlas.

---

2 Ibáñez (2011, pág. 60) disiente con Metraux señalando que los Pamaino no responderían al grupo tacana, sino que, a pesar de ser de lengua distinta, pertenecerían a la esfera de influencia de los lecos y aguachiles. Sin embargo, la amplia distribución geográfica de este grupo, desde las zonas altas hasta la zona del Yariapo, afluente del Tuichi, y en la banda oriental del río Beni y sobre todo su inclusión en las reducciones predominantemente tacanas, permitirían sugerir que los pamaino tienen parte en la configuración del grupo tacana actual, específicamente en los subgrupos tacana y maropa.

3 Esta referencia de Metraux proviene de (Armentia, 1905, pág. 127)



Goldman (1963), para el caso de los Cubeo de la Amazonia colombiana, señala que ellos “no toleran fácilmente la tensión social”. Si en una maloca (casa grande donde viven varias familias), el ambiente se torna poco cordial, algunos miembros la abandonarán. Del mismo modo, será difícil que los hombres vayan a trabajar, cazar, pescar o compartan cualquier actividad si la atmósfera de la maloca no es cordial. “Mantener esta atmósfera es, quizá, la tarea más difícil de un jefe” (Goldman, 1963)<sup>4</sup>. Del mismo modo, en la Amazonia boliviana, entre mojeños, yuracarés y chimanes, los asentamientos indígenas se escinden debido a disputas internas de diversa índole (Lehm, Z.; König, E.; Ribera, J., 1990). Las dinámicas de los asentamientos tacanas, particularmente en la zona ribereña, presentan en la actualidad un comportamiento similar.

En diferentes Pueblos Indígenas amazónicos, aunque las disputas internas suelen determinar mudanzas de los asentamientos con bastante frecuencia, también hay otros factores que pueden provocar el traslado de las familias, por ejemplo, una muerte, una epidemia o el caso recurrente, en los asentamientos ribereños, del cambio de curso de los ríos o la frecuencia e intensidad de las inundaciones.

Las dinámicas de los asentamientos en la Amazonia son parte de las estructuras y dinámicas sociopolíticas. En los años 1970, Clastres caracterizó a las sociedades de América, con excepción de las grandes culturas de México, América Central y los Andes, como sociedades organizadas en “contra del Estado”. Su clásico texto de antropología política introduce una reflexión crítica de las caracterizaciones etnológicas de estas sociedades como preestatales o sin Estado, que se basaban en las afirmaciones de cronistas coloniales, para quienes los pueblos indígenas de los bosques tropicales de América eran sociedades “sin Dios, sin Ley y sin Rey”. Estas percepciones marcadamente etnocéntricas, aceptadas por el pensamiento liberal europeo, cristalizarían, a fines del siglo XIX, en el “darwinismo social”, esta supuesta ausencia de organización social que se atribuía a los Pueblos Indígenas amazónicos, sería la base para clasificarlos como: “salvajes”, “semicivilizados” y “primitivos” (Guiteras Mombiola, 2014). Clastres argumenta que, con ello, sólo se ha hecho referencia a una carencia formulada etnocéntricamente, a partir de la experiencia occidental del Estado.

Clastres, sin embargo, afirma que la existencia del poder político es general a todas las sociedades, y que, por tanto, lo que ocurría con estas sociedades “primitivas” era que el poder se encontraba en la sociedad. Estos pueblos se habían organizado de tal manera de impedir el surgimiento de un poder que le sea ajeno a la sociedad misma, por eso, sus líderes, en general, carecían de autoridad. De esta manera, Clastres interpreta que estas “sociedades primitivas” no son sociedades “sin Estado” sino expresamente organizadas en “contra del Estado” (Clastres, 1978, pág. 139). Los líderes indígenas podían hacer sentir su poder sólo en situaciones especiales, como la guerra, una hambruna, la cacería colectiva o el traslado de los asentamientos.

---

4 La traducción del inglés es nuestra

La acentuada independencia o autonomía política de los asentamientos, como fue caracterizada por cronistas y etnógrafos, implicaba que el liderazgo de un jefe estuviera referido sólo a su grupo más inmediato y era ejercido de manera muy localizada, circunscribiéndose su jurisdicción a sólo un asentamiento. En tanto, generalmente, los asentamientos estaban conformados por una o dos familias extensas basadas en la residencia postmatrimonial, sea matrilocal o patrilocal. La percepción acerca del aislamiento político de los asentamientos es relativizada por Clastres, al considerar que la regla de la exogamia local, bastante difundida entre los grupos de la selva tropical, constituiría el vínculo de las alianzas políticas entre asentamientos o aldeas pertenecientes a un determinado grupo (Clastres, 1978, pág. 78).

En este modelo, Clastres destaca algunas excepciones, como el caso de los tupi-guaraníes, cuyas aldeas estaban conformadas por varios linajes, con sus jefes respectivos y, además, con un jefe a nivel de toda la aldea; incluso, con jefes que tenían poder sobre varias aldeas. En estas circunstancias, destacaban los consejos de ancianos y una jerarquía de jefes (Clastres, 1978, pág. 67). Según el mismo autor, el caso de los “jíbaros” constituiría otro caso, donde se presentaban modelos de organización multicomunal que les permitía, incluso, conformar alianzas guerreras para enfrentar a los españoles (Clastres, 1978, pág. 69).

Clastres atribuye tres características al líder indígena: a) ser “*hacedor de paz*”, b) ser generoso con sus bienes y c) ser un buen orador. Condiciones indispensables que debiera tener un líder indígena a condición de que se le quite todo poder, todo prestigio (Clastres, 1978, pág. 28). Un atributo adicional, destaca Clastres, del liderazgo indígena de la selva tropical es la poliginia, como una prerrogativa que el grupo otorga al jefe. Según su teoría, en estas sociedades basadas en la reciprocidad, el sistema de intercambio de las mujeres se rompe en el jefe, y el flujo de bienes y palabras que él debe dar, no compensa el intercambio, de esta manera, el jefe termina siendo un prisionero del grupo. La ausencia de poder o de autoridad del jefe se explicaría por un designio de la cultura. En sociedades donde el poder no se expresa a través de la coerción, puede comprenderse el gran desafío que enfrenta un líder para mantener su influencia sólo basado en su capacidad de convencimiento, en tanto, le está negado el poder de sancionar a los otros miembros de su grupo.

Por su parte, Fernando Santos, tomando como ejemplo las características de los líderes religiosos Amuesha, un grupo indígena amazónico del Perú, perteneciente a la raíz sociolingüística arawac, complementa el argumento de Clastres logrando un resultado novedoso relativamente diferente. En su argumentación, Santos señala que, mientras Lowie y Clastres definen la coerción como la característica fundamental del poder, él prefiere utilizar una definición más amplia como “*una organización total relacionada con el establecimiento y el mantenimiento de la cooperación interna y la independencia externa*” (Santos, 1993, pág. 217)<sup>5</sup>. Además, Santos agrega la provisión de prácticas rituales como una nota adicional al liderazgo indígena amazónico. De esta manera, pone al descubierto el poder

5 La traducción del inglés es nuestra

religioso como constitutivo del poder entre los pueblos de la Amazonia, aspecto que no habría sido sino marginalmente tratado por Lowie y Clastres en sus discusiones sobre el poder político entre los pueblos “*primitivos*”.

Si entre los Amuesha los líderes seculares tenían las características mencionadas por Clastres de ser “*jefes*” sin autoridad, un tipo de líderes religiosos, denominados “*cornesha*”, tenían poder e influencia no sólo sobre uno, sino sobre varios grupos locales. Al igual que los líderes seculares, insertos en los sistemas de reciprocidad generalizada, los sacerdotes Amuesha debían distribuir bienes y palabras, sin embargo, ellos no tenían el privilegio de la poliginia. De esta manera, la relación entre el líder y el grupo cambiaba sustancialmente dando lugar a la posibilidad de que estos líderes, sacerdotes, que ya no eran prisioneros del grupo, tuvieran un poder nada despreciable.

Sin embargo, Santos, de acuerdo con Clastres, considera que este rasgo no podría considerarse como indicativo de la emergencia del Estado, debido a la inestabilidad del sistema político Amuesha. Los sacerdotes Amuesha, imbuidos por el discurso milenarista incrementaban su poder en tiempos de crisis, sin embargo, este se reducía considerablemente en tiempos normales (Santos, 1993). La contribución importante de Santos se refiere a la introducción de los líderes religiosos en el juego de poder en las sociedades indígenas amazónicas.

En otro trabajo, Santos (1990) analiza un conjunto mayor de sociedades indígenas amazónicas observando que, a diferencia de lo mencionado por Clastres, en sentido de que la economía tenía poco que ver con la estructuración del poder en la Amazonia, los líderes amazónicos son poseedores de “*medios rituales de producción*”, de tal manera que no sólo están insertos en los procesos productivos y de reproducción, sino que la economía es constitutiva del poder en la amazonia.

Con fines demostrativos, Santos identifica tres tipos de liderazgos tradicionales entre los Pueblos Indígenas de la Amazonia: 1) los jefes son shamanes, 2) los jefes son guerreros y 3) existen líderes sacerdotales. En todos los casos demuestra que estos líderes son poseedores de saberes rituales orientados a favorecer la producción y reproducción tanto de la sociedad, como de las plantas y animales, encontrándose, de esta manera, insertos, y de manera importante, en la economía de los grupos indígenas (Santos, 1990).

Aunque el Pueblo Tacana pertenece a un tronco etnolingüístico diferente de los estudiados por Santos o mencionados por Clastres, nuevas evidencias muestran que, al menos entre algunos grupos de raíz etnolingüística pano-tacana<sup>6</sup>, no sólo los líderes religiosos gozaban de un poder importante, sino también los líderes seculares. Como se vio, Metráux, al

---

6 Generalmente, los lingüistas clasifican a la familia etnolingüística tacana junto con la pano, conformando un tronco que se denomina pano-tacana. En Bolivia, son exponentes de esta raíz lingüística los araonas, cavineños, ese ejjas, reyesanos o maropas, los tacanas propiamente y probablemente los toromonas (Tabo Amapo, 2008, pág. 208)

caracterizar a los grupos tacanas, indicaba que entre los Araonas la gente era la más “*sumisa*”, ya que el jefe, además, era un importante sacerdote, y que incluso sus súbditos estaban obligados a trabajar para él (Metraux, 1948), rasgos que contrastan con las características atribuidas a los líderes amazónicos por Clastres.

En sus aproximaciones a la historia de los Andes orientales, Thierry Saignes delineó muchos de los temas que se debaten en la actualidad. Las relaciones entre los Andes y la Amazonia, específicamente entre los Incas y las sociedades de piedemonte, así como las relaciones de estos grupos étnicos con los españoles durante la etapa de la Conquista. Destaca, también en su obra, la recopilación y el análisis de las fuentes historiográficas de los siglos XVI y XVII. En relación a estas fuentes, Saignes lamenta su aridez en términos de información sobre las características socioorganizativas y culturales de los grupos étnicos ubicados al este de los Andes. Sin embargo, a partir de las escuetas referencias en las fuentes, interpreta el liderazgo de los indígenas del piedemonte como inestable, en sociedades altamente fragmentadas, en conflicto constante entre ellas, al mismo tiempo que destaca la importancia de los chamanes o líderes rituales. En los casos en que descubre rasgos jerárquicos les atribuye influencia incaica, del mismo modo que determinados rasgos de su ritualidad (Saignes, 1981; Rernard-Casevitz, F.M.; Saignes, Th.; Taylor, A.C, 1988).

Siguiendo, en parte, a Saignes en relación a los ejes de análisis propuestos por él, las complejas relaciones políticas de los líderes indígenas de Apolobamba son tratadas por Pablo Ibáñez Bonillo, ampliando las fuentes historiográficas de los siglos XVI y XVII (Ibáñez, 2011). En su trabajo, el liderazgo de los jefes indígenas es abordado tomando en cuenta las relaciones precolombinas entre los Incas y los Pueblos Indígenas al este de los Andes, sus relaciones posteriores con los españoles como tamiz de las fluctuantes relaciones entre los grupos étnicos de Apolobamba.

De manera diferente a Saignés, en relación con la comprensión del liderazgo tacana, Ibáñez Bonillo demuestra que algunos líderes tacanas alcanzaron importantes niveles de influencia sobre numerosos grupos locales, sin embargo, esta influencia podía ser variable en el tiempo y estaba sujeta no sólo a las relaciones de estos líderes con sus propios grupos, sino también de las políticas de alianzas y contraalianzas con los líderes de otros grupos étnicos de la región y aún con los Incas y, de manera más documentada, con los españoles. Al igual que Brohan y Herrera para los cavineños, del mismo grupo lingüístico de los tacanas, Ibáñez demuestra casos de jerarquía en las jefaturas así como de transmisión hereditaria del cargo (Ibáñez, 2011).



YNDIO JOUEN DE APOLOBANBA.



Joven Chama (Ese Ejja) con las plumas de juguete - Albert Hahn 1953



RENCONTRE DES INDIENS MOSÉTÈNES  
 PENDANT UN VOYAGE À BORD DU "CORCOUR"

Carte n° 10

Carte n° 10

Encuentro con los indios Mosestenes. Viaje por América Meridional - D'Orbigny, Alcide 1826 - 1833

Brohan y Herrera (Tabo Amapo, 2008, págs. 12 - 45), al tratar el caso de los cavineños, destacan la homogeneidad cultural entre los grupos de habla tacana en la región, debido, principalmente, a la poca dispersión entre ellos (Tabo Amapo, 2008, pág. 14). A diferencia de otros grupos de las grandes familias etnolingüísticas que existen en Bolivia, los de lengua tacana se encuentran bastante próximos unos a otros en la región subandina y la llanura cruzada por el río Beni. El análisis de diversas fuentes y de los mitos cavineños permite a Brohan y Herrera señalar que los líderes cavineños tenían importantes cuotas de poder. Según los mitos cavineños, el poder del jefe o ekwari tenía un origen divino y él era la representación de la deidad, debiendo los miembros del grupo obedecer a su líder con rapidez. Además de la obediencia que le debían, los jefes cavineños tenían otras características, como por ejemplo, la transmisión hereditaria del cargo:

*“...el derecho de vida y de muerte sobre sus súbditos, el monopolio de la conducta de la política extranjera y de la planificación de los asuntos militares, el derecho a la hiper-poliginia, la responsabilidad de la programación de las actividades colectivas, la imposición de un tributo a sus subordinados, los derechos exclusivos de la ociosidad y a un entierro en urnas – lo que denota probablemente su acceso a un destino post mortem diferente y más envidiable al del común de la gente”* (Tabo Amapo, 2008, pág. 26 y 136).

Así como Santos había puesto de relieve el poder que tenían los líderes religiosos entre los Amuesha, Brohan y Herrera establecen que, entre los cavineños, los “*jefes*” eran también líderes religiosos, puede entonces entenderse que el poder religioso incrementara aún más el poder de estos líderes (Tabo Amapo, 2008, pág. 26). Sin embargo, los nombres ekwari y yanakona para designar a los líderes seculares y a los religiosos, respectivamente, y de manera diferenciada, podría sugerir que no en todos los casos existía esta fusión de poder político y religioso en una misma persona. Lo que, no minimiza, el hecho de que los líderes seculares, entre estos grupos tacanas, tenían un poder significativo que los alejaba del horizonte general que Clastres había delineado para los líderes de la selva tropical. Y, al mismo tiempo, confirma también, para los grupos tacanas, la existencia, importancia y jerarquía de especialistas religiosos profesionales o sacerdotes.

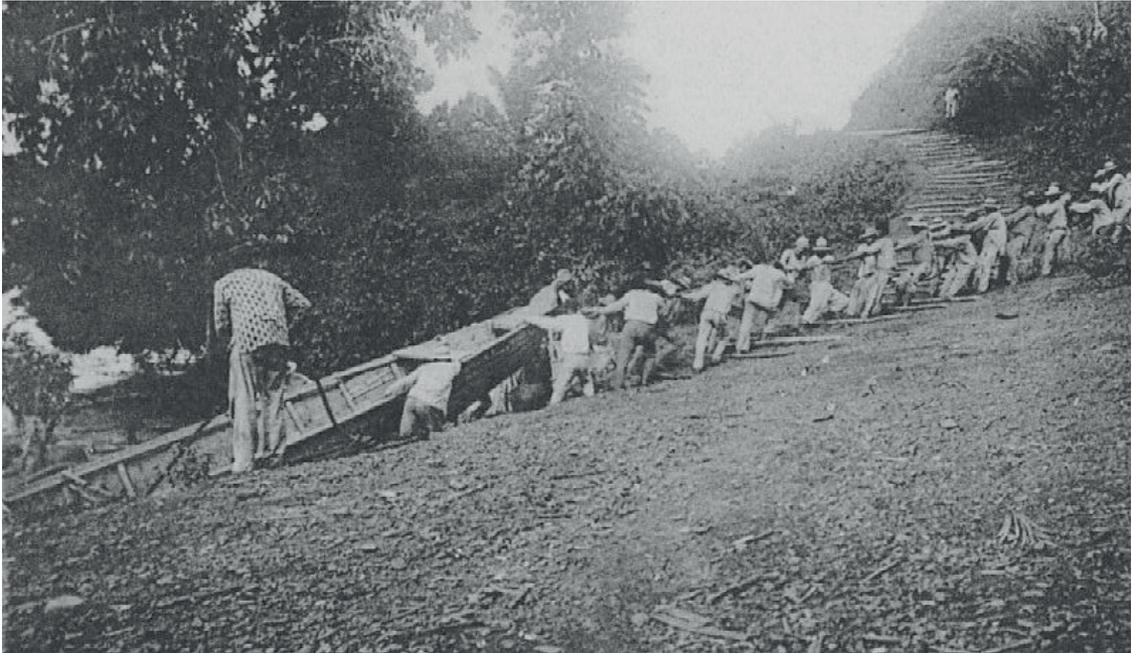
Si las características anteriores se refieren a los patrones tradicionales de asentamiento y sistemas sociopolíticos indígenas en la Amazonia, también se puede verificar que estos han tenido cambios importantes a lo largo del tiempo. De hecho, estudios basados en evidencias arqueológicas y documentales referidos a las fuentes coloniales más tempranas muestran que el impacto de las epidemias, la esclavitud a la que fueron sometidos y las guerras con los frentes de conquista portugueses o españoles, implicaron importantes caídas demográficas que afectaron los patrones de asentamiento, así como a las estructuras sociopolíticas de los pueblos indígenas amazónicos, especialmente de aquellos ubicados en las cercanías de los grandes ríos o las tierras inundables (Roosevelt A. , 1989; Denevan, 1980 b).

Asimismo, los procesos coloniales y postcoloniales de reducción de los indígenas, la expansión de los denominados “*frentes económicos*” extractivistas, agrícolas o pastoriles (Ribeiro, 1977), mineros e hidrocarburíferos y, consecuentemente, la inserción de las comunidades en el mercado y su búsqueda de acceso a los servicios, han influido de manera importante en la configuración de los sistemas sociopolíticos de los pueblos indígenas de la Amazonia.

El impacto de los procesos de conquista, colonización y expansión de los frentes económicos sobre los pueblos indígenas amazónicos ha sido estudiado desde diferentes perspectivas, desde aquellos que testifican y denuncian la desaparición y el etnocidio de cientos de grupos indígenas (Jaulin, 1976; Ribeiro, 1977), pasando por aquellos que destacan más bien los procesos de rebelión y diferentes formas de resistencia (Zarzar, 1989; Varese, 1973; Santos, 1992; Lehm, 1999), y quienes hacen referencia a profundos procesos de transformación étnica y/o cultural (Reeve, 1988; Pineda, 1987; Herrera, Cárdenas, & Terceros, 2004; Grey Postero, 2001), entre otros.

En el marco de lo anterior, el presente trabajo busca indagar los rasgos del sistema de organización política del Pueblo Tacana a través de la historia. Se basa en la revisión de algunas fuentes que se remontan a las postrimerías de los siglos XVI y XVII hasta la década de 1950. Más que una revisión exhaustiva, se trata de un recuento histórico de algunos rasgos relevantes para comprender los cambios y la situación actual del Pueblo Tacana. El

texto combina las referencias documentales con algunos testimonios de los tacanas actuales que rememoran lo que sus padres o abuelos les contaron sobre determinados procesos históricos. Estos testimonios fueron recogidos a través de un taller donde se presentó un primer borrador de este documento.



Río Madera - Exportación goma de Bolivia. Cachueta Teo - Tonio - Paso del batelón, serie Viaje en los gomales, 1905, Felix Ripeau (Ed.)



De La Paz al Beni. El Tornillo - Cordillera de los Andes, serie Viaje en los gomales, 1905, Felix Ripeau (Ed.)

# Aproximaciones al liderazgo tacana al momento de la conquista

Como mostraron Saignes e Ibáñez, las referencias a líderes de algunos grupos étnicos de Apolobamba se encuentran en las fuentes históricas de los siglos XVI y XVII; sin embargo, estas fuentes presentan limitaciones que derivan del contexto histórico y, adicionalmente, al decir de Saignes, de la marcada ignorancia de la región que tratan, en contraste con la más conocida región andina (Saignes, 1981). Entre las dificultades que se enfrenta en relación con las fuentes, se deben destacar: una proliferación de denominaciones de los grupos étnicos sin que exista coherencia o concordancia entre las fuentes, vaguedad en su ubicación geográfica y confusión toponímica y, finalmente, escasas referencias a su filiación étnica y lingüística.

Mientras las denominaciones de lecos, aguachiles, araonas (arabanos, aravanos), uchupiamonas y toromonas<sup>7</sup> presentan una constante a través del tiempo desde el siglo XVI, en el caso de la denominación tacana sólo aparece en una fuente del siglo XVI haciendo referencia a un lugar.

*“Y otro día, miércoles treinta y uno de Agosto, caminamos ocho leguas con gran prisa (sic.), y pasamos tres leguas delante de **Tacana**, y llegamos á un pueblo llamado Masinari, donde, por estar cansados, quesimos (sic.) holgar algún día”* (Cabello de Balboa, M., 1906, pág. 144) (se conserva la grafía de la fuente, y el resaltado en negrita es nuestro).

La etnografía actual (de 1950 a nuestros días), así como la información del siglo XVIII, cuando fueron fundadas las Misiones Franciscanas de Apolobamba, nos permite rastrear hacia atrás en las fuentes históricas para encontrar referencias vinculadas a los líderes de estos grupos tacanas en los siglos XVI y XVII.

En este periodo, las fuentes denominan el “País de los Chunchos” a la región que, más tarde, durante la colonia, se conocería como Apolobamba y, en la República, como Caupolicán. Según Ibáñez, el término derivaría del aymara y referiría a la condición de “*salvajismo*” que los indígenas de las tierras altas atribuían a sus vecinos del piedemonte (Ibáñez, 2011, pág. 45). A su vez, el término “*chuncho*” hacía referencia, por un lado, en sentido genérico, a un conjunto de grupos étnicos diversos entre los que se distinguían los lecos, aguachiles y tacanas, y por otro lado, en sentido estricto, a los grupos tacanas que habitaban el valle del río Tuichi: uchupiamonas, eparamonas y araonas, según Saignes (1981, pág. 153), los anteriores más los pasaramona, isiamas y otras parcialidades, según Ibáñez (2011, págs. 45,51).

---

7 Ahora sabemos, que lingüísticamente los últimos tres grupos forman parte de la familia lingüística tacana.

De la entrada de Juan Nieto (1561-1563) y el establecimiento de un efímero asentamiento de españoles, denominado Santa María de Nieva en la “*Provincia de los Chunchos*”, son las primeras referencias a Arapo, “*Curaca y principal de los indios Chunchos*”, a quien Juan Nieto contactó a través de mensajeros y que éste a su vez envió a Santa María, en son de paz, a su sobrino y muchos indios “*diciendo querer ser cristianos*” (Nieto, 1906, pág. 124). La entrada de Juan Nieto fue suspendida por orden del virrey en 1563, sin embargo, un soldado de su compañía, llamado Juan Flores de Guzmán quedó en la zona por ocho años e hizo amistad con el cacique Arapo:

*“Teniendo mucha amistad con Arapo, Señor de los Chunchos, dieron la noticia de estas minas; teniendo los yndios á su mandar de toda la prouincia de los Chunchos, fue á ellas con hijo de Arapo, llamado Yniare, y más de ducientos yndios, en muchas balças y canoas, porque hasta el asiento y pueblo que fue de yndios mineros, llamado Oyape<sup>8</sup>, hasta este asiento an de subir rrio arriba por él; y este asiento de Oyape en tiempo de los Yngas fue pueblo poblado de yndios chunchos mineros”* (Anónimo, 1906, pág. 163; Ibáñez, 2011, pág. 107).

Más tarde, hacia 1623, en la relación de Juan Recio de León, maese de campo del Gobernador Pedro de Laegui Urquiza, se indica que, hacia más de 46 años, probablemente entre 1570 y 1572, en ocasión de la visita que el Virrey Toledo al Cuzco, se presentó en esa ciudad:

*“... del pueblo de Juarama (Inarama), donde está fundada una de las dos iglesias, un bárbaro de edad de más de ochenta años, tío y padre de los mayores Señores desta tierra. Entró en la ciudad del Cuzco y vido las ceremonias que los christianos hazian<sup>9</sup>, y al cabo de algunos días se bolvió a su tierra; y á lo que él mismo confesó, vivió hasta edad de cien años sin enfermedad ninguna; y llegando á ella se tullió y vivió tullido treinta años más de los cien; y cada un año destos treinta, pedía á sus hijos y sobrinos que fuesen á tierra de christianos y que los tuviesen por amigos suyos, que era buena gente para defenderlos de sus enemigos, y que los pidiessen Padres para que los hiziesen christianos, como él lo avía visto; y con engaño, de un año en otro yvan á traérselos, se pasó todo este tiempo. Y fué Dios servido, que á Zelipa, su sobrino, le diesen guerra quatro provincias, para que sirviese de prodigio de tan buen sucesso”* (Maurtua, 1906, pág. 249).

En la noticia de la entrada que, entre 1567 y 1569, promovió Juan Álvarez Maldonado, Gobernador del Cuzco, se menciona al cacique Cavanava cuyo pueblo se llamaba Capinare y sus naturales los Capinares; al cacique de Vitenó, llamado Alaguata, y su hijo Santiago, que era cacique principal de los Cayanpujes; al cacique llamado Caquieta, natural de la provincia de Ron y al Cacique Tarano, de los “*Arauanos*” (Araonas?). Con relación a este último cacique, la noticia refiere que habiendo ingresado el capitán Manuel Descobar, enviado de Maldonado, a la tierra de los Toromonas, el cacique Tarano y su gente iniciaron la construcción de un pueblo de españoles, estando en este afán “*vinieron*

8 “*El asiento de Oyape estará como ocho ó diez leguas de Gimaco é Chacapa, yungas de coca, y un cerro alto de monte que llaman Tipuana (Tipuani)*” (Anónimo, 1906)

9 Sin duda una de las celebraciones más destaca en Cusco es la de Corpus Christie, a fines del siglo XVI, la majestuosidad de esta celebración fue realizada por la presencia del Virrey Toledo en Cusco, aquello debió

*allí los mismos Toromonas, y la provincia de los Marupas, y la provincia de los Celipas y de otras partes á ayudar a Tarano y á los suyos<sup>10</sup>*” (Maurtua, 1906, pág. 30).

En este periodo que va de 1567 a 1569, se generó un conflicto entre españoles por la conquista de la tierra de los chunchos. Mientras Descobar ingresó por el Cuzco, el oponente de Maldonado, Tordoya, lo hizo por el valle de Camata y encontró, nuevamente, al igual que causar marcada impresión entre los caciques tacanas que presenciaron las festividades cristianas en esa localidad.

Nieto, al cacique Arapo. En esta fuente se especifica que Arapo era del pueblo de Ynarama o Inarama. En referencia a esta crónica, Armentia (1903, pág. 17) indica que el pueblo de Inarama se encontraría en las inmediaciones del actual pueblo de Tumupasha, por lo que se podría deducir que el cacique Arapo gobernaba sobre los grupos del río Tuichi con los que más tarde se fundó la misión de Tumupasha.

En relación con el conflicto Maldonado-Tordoya, si bien al principio los grupos étnicos se encontraban enfrentados, favoreciendo cada uno a un bando español, finalmente, juntos tomaron acciones para expulsar a los españoles de sus tierras (Maurtua, 1906, pág. 35 y 37).

Si, en tiempo de Nieto, el cacique Arapo había consentido a los españoles, después de las entradas de Maldonado y Tordoya, su receptividad habría cambiado ostensiblemente. Aunque la coincidencia con el nombre no es exacta, puede referirse a la misma persona de la entrada del padre Cabello de Balboa, en 1594, se sabe que llegados a un pueblo denominado Sauania, “*donde tuvimos nueva que un Curaca, llamado Arapuri (bien puede leerse Arapo), que abita una cordillereja sobre los llanos, trataba de matarnos en vengança de unos deudos suyos que le mataron los españoles en Apolobamba*” (Cabello de Balboa, M., 1906, pág. 141).



10 Las palabras en negrita son nuestras.

En la relación de Juan Recio de León, sobre su ingreso a las provincias de los Chunchos, en 1620, por el pueblo de Pelechuco, y encontrándose en San Juan de Sahagún de los Mojos, se menciona que:

*“...en el dicho tiempo salieron de la tierra adentro, doze Caziques (sic) y principales con cinquenta (sic) indios en su compañía, á pedirnos en nombre de Zelipa, Señor de todas las provincias de los Chunchos, que fuésemos todos con los dichos Padres de San Agustín, á defenderlos de quatro (sic) provincias enemigas suyas que trahían (sic) con ellos guerra...”* (Maurtua, 1906, pág. 220).

Como se puso en evidencia en líneas anteriores, Zelipa era sobrino de Arapo y su sucesor.

Más adelante se describe la muerte de Zelipa por la caída de un árbol (Maurtua, 1906, pág. 226) y se hace referencia a la influencia de Zelipa sobre diversos grupos incluyendo a los *“Tóromonas y Arabaonas”* (Maurtua, 1906, págs. 226-227; Armentia, 1905, pág. 100). Es en esta relación de Recio de León que se menciona que en las tierras que se extienden:

*“...entre el nacimiento (del río Tuichi) que traxe desde la cordillera hasta esta junta, (del Tuichi con el Beni), y desde aquí hasta bolver el Diabeni arriba á sus nacimientos dichos, están más de quinze provincias de Chunchos, de que es Señor Don Diego Amutare, heredero del grande Zelipa, al que mató el árbol, que fue quien nos llevó á su tierra para que deffendiésemos de quatro provincias que trahian guerra con él; y le obedecieron luego que llegamos. Don Diego Amutare y sus Governadores, Don Carlos Ballesta, que es su segunda persona, y Don Juan Apanilla, tienen nombres de españoles por estar bautizados. Tienen en cada provincia otro Governador, que por no ser christianos, tienen el mismo nombre de las provincias que gobiernan, que son éstas: Espada, Chuquimarani, Passari, Chayamón, Arabaona, Mayas, Mayajas, Marupa”* (Maurtua, 1906, pág. 244)<sup>11</sup>.

En relación con el tamaño de las poblaciones sobre las que gobernaban dichos caciques, se menciona que los Marupas vivían en galpones grandes que albergaban entre cien y doscientas personas. De Ballesta, segundo de Amutare, se indica que contaba con más de diez esposas (Maurtua, 1906, pág. 226). Más tarde, Armentia indica que:

*“Los capitanes por regla general no son elegidos, sino el que tiene más hijos, parientes o allegados se declara tal, y la necesidad de vivir en pueblos hace que se le reúnan todos aquellos que no tienen familia; y estos son miserables esclavos del Capitan que ejerce sobre ellos un despotismo bastante duro, haciéndose servir y disponiendo de ellos a su arbitrio y sin retribución ninguna. Los obliga a trabajar chacras, y a buscar caza y pesca para el capitán y en recompensa hemos visto quitarles hasta sus mujeres. A la muerte del capitán lo reemplaza su hijo predilecto, que está ya reconocido antes que muera el padre, con el nombre de Eciüe. Pero no es raro ver dividirse la tribu, especialmente cuando los hermanos rehusan sugetarse á él, y entonces va á ocupar otro territorio, formando una agrupación ó tribu separada<sup>12</sup>”* (Armentia, 1905, pág. 127).

<sup>11</sup> Las aclaraciones entre paréntesis y las negritas son nuestras



Representación de "Las Lianas de Einidu", señor de la abundancia en la mitología tacana - Albert Hahn 1952 - 1954

De la relación de Recio de León se deduce que, entre el Madre de Dios o río Magno y las nacientes del río Beni, existían tres grandes caciques que tenían sus respectivas jurisdicciones, estos eran: Zelipa y su heredero Amutare que gobernaba quince provincias<sup>13</sup> ubicadas en ambas riberas del Tuichi y el alto río Beni, en ambas márgenes, hasta la junta del Tuichi con el Beni. Específicamente a estos se les denominaba chunchos y, al parecer esta denominación, en un sentido estricto, hacía referencia a los tacanas.

El señor Avama gobernaba las tierras de la llanura entre el Magno o Madre de Dios y la desembocadura del Tuichi, en el Beni y más al norte; en tierras montañosas colindantes con la provincia del Cuzco, se encontraba el cacique Tarano, ya mencionado por Maldonado, que gobernaba cuatro o cinco provincias. En ambas crónicas se da a entender que Tarano era cacique de los Araonas (Maurtua, 1906, pág. 246). De estos caciques dependían otros tantos y Amutare, explícitamente, regía sobre una jerarquía de caciques. Armentia también menciona que:

*“...además de que los indios salvajes eran numerosísimos y tenían caminos de tribu á tribu que cruzaban aquellos bosques en todo sentido... que había un camino en el siglo diez y seis, que desde Mojos<sup>14</sup> conducía al Madre de Dios, y ese camino ha existido hasta el año de 1808”* (Armentia, 1903, págs. 57 - 58).

---

12 Esta descripción de Armentia hace referencia a los araonas y toromonas, de quienes asegura son de la “*lengua y raza tacana*” pero también a los pacaguaras de quien se sabe son de la familia lingüística pano (Córdoba, L. y Villar, D., 2009).

13 De acuerdo con Chávez Suárez (1986, pág. 171), el concepto de provincia era “*equivalente a tierras o regiones que, para el legislador o cronista, formaban un conjunto de distintos territorios sin solución de continuidad*”. Si este era el concepto desde el punto de vista de los legisladores y cronistas coloniales, no es menos cierto, que ellos necesitaban “*calzar*” de alguna manera sus observaciones en una noción que suponía límites muy claramente definidos. Sin embargo, las descripciones de la ubicación de las diferentes parcialidades y grupos étnicos que se mencionan para la región, sugieren un sistema de ocupación, donde existen ciertas áreas de presencia dominante de ciertas parcialidades étnicas que teniendo como eje algún río, se dispersaban entremezclándose los asentamientos con los de otras parcialidades o aún grupos étnicos diferentes hasta encontrar otro río o eje con presencia predominante de otras parcialidades o grupos étnicos de idioma diferente. En este sentido, las “*jurisdicciones*” de los jefes o caciques indígenas debieron ser relativamente flexibles dependiendo más de la capacidad de influencia de estos líderes que de la determinación de “*jurisdicciones*” claramente delimitadas.

Otro elemento necesario de destacar es que cada una de estas “*jurisdicciones*” o “*provincias*” abarcaba un conjunto de asentamientos o aldeas, una de las cuales era considerada como “*cabeza*”, donde residían los caciques más importantes, así, por ejemplo, el pueblo de Inarama fue residencia tanto de Arapo como de su sucesor Zelipa. A estos caciques más importantes se “*sujetaban*” otros de menor rango.

14 Al parecer aquí se refiere a Sahagún de Mojos, el pueblo antiguo ubicado en la parte alta de la provincia, diferente de los Llanos de Mojos.

Esta información sobre poblaciones numerosas entre los indígenas de la región es reforzada más adelante por Armentia, quien señala:

*“Numerosa era la población de Mojos (se refiere a los llanos de Mojos). Cuando los padres de la Compañía emprendieron su conquista, solo los Canichanas formaban doscientas poblaciones, algunas de las cuales contenían el número de mil almas... No era en menor número los habitantes de la margen izquierda del Beni, donde prevalecían los salvajes de lengua Tacana y Pacaguara” (Armentia, 1903, pág. 80)<sup>15</sup>.*

La relación de Recio de León indica, además, que: *“Goviérnanse por cabezas, como tengo dicho, aunque ay en el distrito de cada Señor un Moán, al modo de sacerdote del ydolo Bel, que favorecido del demonio los engaña y le obedecen más que á las cabezas principales, ó por mejor dezir, le temen más” (Maurtua, 1906, pág. 248)<sup>16</sup>.*

Dada la persistencia de los especialistas religiosos a través de la historia de los tacanas, es posible considerar válidas las apreciaciones de Hissink y Hahn, en la década de 1950, acerca de la institución del chamanismo o de los yanaconas entre los tacanas. Los intermediarios entre la sociedad tacana y las deidades Edutzi eran los “yanacona” o especialistas religiosos. Los tacanas distinguían diferentes tipos y jerarquías de yanaconas. En algunos casos, cuando fallecía el yanacona, su esposa podía asumir su papel. El rol social del yanacona era el de un sacerdote, asesor, curador y adivino. Entre sus tareas más importantes, se encontraban las siguientes: dirigir las ceremonias, antes de las cuales debía cumplir ciertos requisitos, como el ayuno y la abstinencia sexual; profetizar y curar a los enfermos (Hissink, K.; Hahn, A., [1952-1954] 2000, págs. 197-198). Para los quehaceres de su oficio, el yanacona contaba con asistentes denominadas “quina”, que eran mayormente mujeres, entre ellas, la más importante era su esposa. Del número de Edutzis que atendía un yanacona dependía el número de quinas que tenía bajo su dirección (Hissink, K.; Hahn, A., [1952-1954] 2000, pág. 200).

Hasta aquí, estas descripciones permiten destacar los siguientes elementos:

- 1 Entre los tacanas existían caciques principales y secundarios que gobernaban sobre jurisdicciones relativamente amplias y que estaban constituidas por numerosas provincias y crecidas poblaciones.
- 2 El cacicazgo entre los tacanas era hereditario, como se indica al mencionar la sucesión de Zelipa, a la muerte de Arapo, y la de Diego de Amutare a la de Zelipa, y además existía una jerarquía de caciques siendo los segundos de Amutare: Don Carlos Ballesta y Don Juan Apanilla. Esta deducción se basa, por un lado, en la consideración de que el denominativo de “chunchos”, en el temprano periodo

---

15 La aclaración entre paréntesis es nuestra.

16 Las negritas son nuestras.

colonial, hacía referencia, en un sentido estricto, a los grupos estalecidos en las riberas del río Tuichi, próximas a su confluencia con el río Beni, donde habitaban grupos tacanas y, por otro lado, que los nombres Apana, Amutare y Marupa responden a apellidos propiamente tacanas que han trascendido a través de la historia hasta la actualidad (Armentia, 1905, pág. 96).

- 3 Los caciques tenían el privilegio de la poligamia y mandaban sobre numerosas personas. Se indica que Arapo envió entre doscientos y trescientos indios a las minas de Orape acompañando a Juan Flores de Guzmán, y que Zelipa falleció en circunstancia en que guiaba a 200 hombres en el trabajo de roza en un cerro, es decir que los caciques lograban autoridad no sólo para la guerra sino también para trabajos colectivos como el de las minas de Oyape o la apertura del bosque con diversos fines, incluyendo, seguramente, la construcción del camino que indica Armentia entre Sahagún de Mojos y el río Madre de Dios.
- 4 Las relaciones entre estos caciques incluían alianzas para realizar ciertos trabajos, como el caso en que los representantes de distintos grupos étnicos acuden y colaboran con Tarano, de los Araonas, para la construcción de un pueblo de españoles o para la guerra, como cuando se alían Arapo y Tarano para expulsar a los españoles durante las entradas de Descobar y Tordoya (Wentzel, [1985 - 1987] 1989, pág. 37).
- 5 Los chamanes podían ser personas diferentes de los caciques, y como se vio antes, sin ser despreciable la influencia de estos últimos, la de los chamanes era aún mayor. Del mismo modo que entre los caciques, los yanaconas tenían su propia jerarquía y, en algunos casos, a la muerte de alguno, podía sucederle su esposa.

Como señalaran Brohan y Herrera, los elementos mencionados sugieren que los jefes entre estos grupos de raíz etnolingüística tacana eran jefes con importantes cuotas de poder, gobernaban sobre extensos territorios y poblaciones relativamente numerosas, la transmisión del cargo era hereditaria, podían hacer trabajar a otros para su beneficio y además tenían el privilegio de la poliginia. Los yanaconas, sacerdotes tacanas, gozaban de tanto o más poder que los “jefes”. En ambos casos, existían jerarquías entre el sistema de “jefes” y de “yanaconas”. Estos rasgos sugieren que el liderazgo entre los grupos tacanas de esta región del subandino y la llanura del río Beni no corresponde al tipo de liderazgo al que se le atribuye ninguna autoridad y que condujo a Clastres a caracterizar, en general, a los grupos de la selva tropical, como “*sociedades contra el Estado*” (Tabo Amapo, 2008; Clastres, 1978).

A pesar de lo anterior, al igual que en el caso de los Amuesha, analizado por Santos (1993), la relación de autoridad de los jefes con sus súbditos, era bastante inestable. Los grupos locales podían escindirse y conformar otros, especialmente cuando los hermanos del jefe rehusaban sujetarse a él.

## Los cambios en la sociedad tacana con la conquista y las misiones

La conquista española implicó cambios importantes en el sistema de gobierno de la región. Con el establecimiento de las Misiones de Apolobamba, el virrey o, a veces, el mismo rey, nombraba maestros de campo que eran designados entre “*sujetos distinguidos*” –debe entenderse españoles– quienes a su vez nombraban sargentos, capitanes y otros Jefes entre personas que residían en las inmediaciones de las misiones. En el caso de Apolobamba, eran residentes del pueblo de Pelechuco, “*puerta de entrada a las misiones*”. Estos maestros de campo no recibían pago en dinero pero sí tierras en la zona próxima a Pelechuco, estaban obligados a escoltar a los religiosos en sus incursiones para la captura de “*indios infieles*”; asimismo, tenían como obligación la construcción de puentes o el mejoramiento de caminos, y tenían la facultad de hacer justicia en los casos más graves o extraordinarios, según Armentia, rara vez o nunca se presentaba este caso (Armentia, 1903, pág. 66).

A medida que se consolidaban los pueblos de misiones en la región de Apolobamba, conocida como Partido, fueron distinguiéndose dos subespacios: el Partido Grande constituido por Pelechuco, Pata, Moxos, Apolo, Santa Cruz del Valle Ameno y Atén, y el Partido Chico compuesto por San José de Uchupiamonas, Tumupasha, Ixiamas y, mucho más tarde, Cavinás, que también fueron llamados “*pueblos interiores*” (D’Orbigny, [1845], 1992, pág. 24).

Con componentes de población de lengua tacana, en algunos casos, junto con miembros de grupos de otras raíces lingüísticas (Lecos y Panos), se fundaron las misiones de San Juan de Buenavista o Pata (1680), con indios Siliamas y ***Pamainos*** traídos de las riberas del Tuichi y del Yariapo; la Inmaculada Concepción de Apolobamba o Apolo (ap. 1690), con indios Lecos, Aguachiles y ***Pamainos***<sup>17</sup>; San José de Uchupiamonas (1716), con población recogida del medio Tuichi y sus afluentes, donde se sabe que la población hablaba tacana; Santísima Trinidad del Yariapu (1713), denominada Tumupasha luego de haber sido trasladada de las riberas del Yariapo a su ubicación actual, con indios ***Tacanas***, ***Marcanis***, Saparimas, ***Pamainos***, Chilinvás, Toromonas y Araonas; y San Antonio de Isiamas o Ixiamas (1721), con indios ***Tacanas***, Araonas, ***Marcanis***, Toromonas, Guawayanas, Guarisas y otros traídos de las márgenes de los ríos Tarene, Cuñahuaca (Cuñaca), Enapurera, Tequeje, Undumo, Madidi y Madre de Dios (Armentia, 1903, págs. 53-58; Armentia, 1905, pág. 90; Mendizabal, 1932, págs. 322-324)<sup>18</sup>.

---

17 Más adelante Armentia indica que: “... *Aunque en sus principios se componía de indios de lengua Leca y Tacana, prevaleció la Leca ó Lapalapa; pero hoy día es general el uso del quichua, debido, tal vez, á la grande emigración que ha habido de indios quichuas*” (Armentia, 1903, pág. 56).

18 Las cursivas entre paréntesis y las negritas son nuestras



Río Madidi, afluente del río Beni. Subiendo el río a espia, serie Viaje en los gomales, 1905, Felix Ripeau (Ed.)



Río Beni - Puerto de la cachuela Esperanza, serie Viaje en los gomales, 1905, Felix Ripeau (Ed.)

En la banda oriental del río Beni, la reducción jesuítica de Reyes fue fundada con población de los grupos *Macarani*, Majieno y Romano (Block, 1997, pág. 137). De esta manera, como se demuestra en los casos de los *Tacanas*, *Pamainos* y *Marcanis* o *Maracanis*, la población, especialmente de estos grupos, cuyos nombres han sido resaltados con negritas para demostrar que fue distribuida en diferentes misiones, tanto franciscanas, en la banda occidental del río Beni, como jesuitas, en la ribera oriental. Con ello, se habría iniciado un proceso de fragmentación de las poblaciones de estos grupos étnicos cuyos nombres han desaparecido en la actualidad, excepto el que corresponde a los Tacanas.

Con la formación de las misiones, se dio inicio a un proceso de cambios en la conformación étnica de los grupos tacanas pero también de las jurisdicciones de sus caciques, restringiéndose su autoridad sólo a cada pueblo de misión (se desconoce la suerte de los caciques de los grupos que quedaban en el monte). Esta fragmentación se agudizará posteriormente con los cambios político-administrativos que se hicieron más frecuentes y notables a partir de fines del siglo XVIII.

Al igual que entre otros pueblos de la Amazonia, uno de los mayores impactos debido al contacto fue el despoblamiento por la mortandad de los indígenas, el que se acentuó con la concentración de la población en los pueblos misionales. Al referirse a la Misión de Ixiamas, Armentia indica que:

*“Muy grande fue la mortandad en los primeros años de su fundación, á causa de la viruela y disenterías, y aun de las fiebres; ...El caso es que la población de Isiamas, que primitivamente se componía de más de dos mil quinientas personas, quedó reducida en muy poco tiempo á quinientas noventa y cuatro”* (Armentia, 1903, pág. 58).

La población de San José de Uchupiamonas se vio drásticamente reducida, con el inconveniente, desde el punto de vista de los misioneros, de que no había más *“indios infieles en sus inmediaciones para sustituir a los muertos”*. En tanto que en Tumupasha e Ixiamas, la población se redujo a su décima parte, *“pero como habían tantos indios infieles en sus inmediaciones se reemplazaban fácilmente los muertos”* (Armentia, 1903, pág. 82). Es decir, que la población se redujo entre un 75% en la primera etapa de las misiones y hasta un 90% posteriormente<sup>19</sup>.

Para incrementar la población de las misiones, los misioneros realizaban constantes expediciones a los Araonas y Toromonas de la región del Manu y Madre de Dios. De la zona del Madre de Dios, se *“sacaron”* en 1752 sesenta familias, que constituían ciento ochenta individuos; en 1758, ciento diez y seis individuos de los mismos grupos; y en 1764, otros ciento noventa y seis individuos para aumentar la población de Ixiamas (Armentia, 1903: 87-88). En 1754, en la misión de Atén, el cura se vio precisado a recoger indios lecos que se

<sup>19</sup> Según estimaciones de Denevan, para los Llanos de Mojos, la población también se habría reducido hasta un 90% en los primeros 157 años de la Conquista (Denevan, 1980 b, pág. 203).

habían fugado de la misión agustina de Mapiri y fue acusado de haber “*sonsacado indios de otra misión con el fin de aumentar su misión a expensas de otra*” (Armentia, 1903: 88 -89).

La mortandad de los indígenas se debió en gran medida a la difusión de enfermedades, como la viruela, frente a las cuales la población indígena no tenía defensas. La difusión de las enfermedades se acentuaba, como se ha señalado, con la concentración de la población en los pueblos misionales, pero también debido a los traslados de población, como lo constató el propio Armentia:

*“Peligroso es trasladar á los indios á largas distancias del lugar donde han nacido y se han criado, y esto no puede conseguirse sin hacerles alguna violencia. Cuando este se verifica, se apodera de ellos una tristeza y abatimiento, que causa a muchos la muerte, ó por lo menos es causa de varias y graves enfermedades de que sucumben, precisamente es lo que sucedió en las misiones de Apolobamba”* (Armentia, 1903, pág. 82).

A lo anterior, se sumaba el hecho de que los indígenas estaban obligados a transportar a hombro, por las quebradas serranías, las producciones de las misiones y el abastecimiento que se requería para el sustento de las mismas:

*“...á Apolo y Pelechuco sobre sus hombros, en una distancia de cuarenta ú ochenta leguas, y por caminos impracticables y llenos de precipios; la cera, el copaibo, el tamarindo, el cacao o chocolate en pasta, el mascajo, el arroz, los cueros de perico y lobo, la miel de abejas, el almidón de yuca, monos, loros, tordos, etc., etc., y todo esto para conseguirse en cambio, las cosas de que carecían las misiones, como son: sal, bayeta, tocuyo, frazadas, chalonas, cuchillos, hachas y otras herramientas de hierro y acero, etc., etc.”* (Armentia, 1903, pág. 86).

Los ingresos a las regiones de los indígenas aún no reducidos y la violencia de algunos misioneros tuvo como consecuencia la reacción de los indígenas. Hacia 1765, en Ixiamas, el Padre Eusebio Mejía llegó al extremo de cortar las orejas y hacer matar a algunos indígenas recién traídos del Madre de Dios, como consecuencia, los indígenas no reducidos de las inmediaciones se confederaron y atacaron la misión (Armentia, 1903, pág. 88). Prácticamente, durante todo el periodo misional y aún posteriormente durante la República, la población de Ixiamas estuvo permanentemente amenazada y de hecho muchas muertes se produjeron como consecuencia de la resistencia a la reducción.

Cada pueblo misional se organizaba en barrios, al parecer, cada barrio albergaba a un grupo étnico específico y recibía su nombre. Aún en 1950, en Tumupasha y en Ixiamas, persistían los nombres de estos barrios que hacían referencia a los grupos étnicos misionados. Así, en Tumupasha existían los barrios denominados Tacana, Maracani y Saparuna, en tanto que en Ixiamas eran Maracani, Paiduna y Uauayana (Hissink, K.; Hahn, A., [1952-1954] 2000, págs. 21-22). En la actualidad, se conserva sólo el nombre de alguno de ellos sin que sus habitantes se identifiquen étnicamente con el nombre, a excepción de la identidad tacana.



La reducción de los grupos tacanas dio como resultado, por un lado, un complejo proceso de diferenciación entre indígenas reducidos e indígenas no reducidos, que estuvo basado en percepciones de mayor o menor “civilización”, y por otro, la emergencia de identidades relacionadas con cada misión. Así por ejemplo, en la actualidad, los tacanas de Tumupasha relatan que:

*“... contaba que cuando los bárbaros venían a hacer guerra, unos por el cerro de Caquihuaca, venían del sector del Madidi y otros del sector del río Beni, entonces, sólo el jefe entraba aquí al pueblo de Tumupasha y se entrevistaba con el Corregidor o con el Cacique y le decía: ‘vas a poner en todas las puertas de las casas algodón blanco amarrado con un hilo, cosa que el viento lo mueva’, era creencia de ellos que se iban a batir como el agodón flecheando a sus enemigos. Entonces, venían ellos, pero la tropa pasaba por allá abajo, directo y solamente su jefe entraba aquí a Tumupasha, salían allá adelante y directo hacían su guerra al pie del cerro, eran los que venían del sector del Madidi (se refiere al actual Parque Nacional) y los del lado de abajo, del río Beni”* (Antonio Fessy, Tumupasha, 8/6/2011. TLA 1 CIPTA, 106).

*“A los tumupaseños los respetaban por su andar, o sea, lo identificaban al tumupaseño por la forma cómo caminaba, entonces era bien respetado el tumupaseño, y al ixiamenseño, en cambio, los podían matar a toditos si los encontraban, peor si era solito”* (Neide Cartagena, Tumupasha, 8/6/2011. TLA 1 CIPTA, 106).

*“Lo que pasó fue que el ixiamenseño era perseguido, porque en una oportunidad, ellos encerraron a los otros grupos (se refiere a indígenas no reducidos), y dejaron un túnel para hacerlos escapar, entonces cuando iban escapando, los iban matando, entonces, en esa desesperación, lograron escapar una o dos personas y esos fueron a su pueblo e informaron a los otros, entonces atacaron a los ixiamenseños y lograron recuperar a los que quedaban. Pero por eso, ya los identificaban a los ixiamenseños como a sus enemigos. Es por eso que a los ixiamenseños se los identifica con la bunilla, no ve que la buna (hormiga tucandera) camina en fila, por eso le dicen ixiamenseña a la bunilla, porque andan así en fila, porque no podían andar solos, tenían que andar en tropa para protegerse de ser asesinados, en cambio, el tacana tumupaseño anda sueltito”* (Robert Cartagena, Tumupasha, 8/6/2011. TLA 1 CIPTA, 106).

Esta distinción entre tumupaseños e ixiamenseños, como se observa, está presente aún en la actualidad.

## El sistema de gobierno durante las misiones franciscanas

*“El primero de enero se juntaban los indios de cada pueblo y nombraban un alcalde mayor y dos alcaldes ordinarios, y el Misionero daba cuenta al Maestro de Campo, quien los confirmaba en su oficio y les daba jurisdicción”* (Armentia, 1903, pág. 66).

Estos alcaldes, junto con el cura misionero, tenían entre sus funciones realizar la guardia nocturna buscando mantener orden en la misión y, asimismo, advertir de los posibles

ataques de la población indígena no reducida que se mantenía libre en los bosques circundantes. Los alcaldes castigaban las faltas que cometían los misionados previo conocimiento del misionero, organizaban la mano de obra para los trabajos de la misión y nombraban a quienes, una vez al año, debían encargarse de conducir los productos y bienes que se intercambiaban en las tierras altas, en el pueblo de Pelechuco.

Por turnos semanales, las parcialidades debían prestar los servicios de provisión de agua, servicios a la iglesia, como sacristanes, cantores, fiscales y doctrineros, y otros servicios que requería el convento donde residía el misionero, incluyendo el cultivo de ciertos productos agrícolas que era realizado en una chacra o chaco destinado a las necesidades del misionero y a la distribución entre los misionados cuando hacía falta (Armentía, 1903, págs. 66-67).

Los pueblos de misión se organizaban bajo el modelo de la ciudad damero castellana, con una plaza al centro, el convento a un costado y al otro las escuelas o casas del cabildo, y las casas de los indígenas se organizaban en cuadradas.

*“Cuando el pueblo era grande, se formaban calles paralelas á los cuatro costados de la plaza, pero preciso es confesar, que los indios difícilmente se aventan á este orden y simetría. En cada una de las calles, había un alcalde ó mandón, encargado de guardar en ella el orden y ejercer vigilancia y dar cuenta al misionero de todo lo que en ella sucediese”* (Armentía, 1903, págs. 68-69).



Imagen del material filmico de Hissink y Hahn. Expedition des Förbenius Institutes Bolivien 1952 - 1954

La vida cotidiana se organizaba en función de los propósitos misioneros de la evangelización: la difusión de la doctrina, la misa, los rezos del catecismo se realizaban en horarios establecidos, que eran anunciados por las campanas de la iglesia, se iniciaban a las cinco de la mañana, luego de lo cual, se organizaban los trabajos del día y a las cinco de la tarde: *“los solteros y solteras rezaban la doctrina cristiana: separados los varones de la mujeres, cada grupo con su fiscal y después rezaban el rosario”* (Armentia, 1903, págs. 70-71; Mendizabal, 1932, pág. 242).

El reglamento de las misiones franciscanas titulado *“Organización Político-religiosa de las conversiones, que deberá introducirse en las misiones de nuestra prefectura apostólica...”*<sup>20</sup> en su primer capítulo que se titula: número y funciones de las autoridades o varayos, establece que las autoridades de las misiones indígenas deberían ser, según su orden de importancia, el cacique, el capitán, un mayordomo y un mandón de mujeres elegidos por la mayoría, empezando por los ancianos; y un sacristán nombrado por el misionero. Estas autoridades constituían una Junta que, a su vez, nombraba a las autoridades de un segundo orden: los comisarios y los fiscales. Los comisarios eran nombrados por la Junta de acuerdo a una propuesta del cacique entre la población de 18 a 20 años; en cambio, los fiscales eran muchachitos nombrados por la Junta, a propuesta del mayordomo, para el *“servicio”* al misionero.

Con la finalidad de demostrar que la Junta gobernaba al pueblo, se establecía que sus miembros utilizaran bastones, con diferente distintivo según el cargo, como símbolo de su autoridad (Amich, 1975, págs. 539-543; García Jordán, 1997). De aquí el denominativo de varayos, que según el documento, se daba al conjunto de autoridades y, que entre los tacanas, en la actualidad, se da a cierto nivel de sus autoridades como son los *“huarajes”*.

*“Para la administración y para el gobierno del pueblo, el padre imparte sus órdenes al cacique, y en su defecto al Capitán; y todas las autoridades deberán consultar con el Cacique. Para que el Cacique dé sus órdenes al pueblo, tendrá el deber de visitar todas las tardes al Padre, e informarse de él acerca de las cosas que hay que ordenar al día siguiente”* (Amich, 1975, pág. 539).

Obsérvese que el sistema consideraba que la legitimidad de cualquier mandato u orden frente al pueblo indígena provenía del cacique, aunque estos mandatos tuviesen su origen en el misionero o en los miembros de la Junta. Al parecer, y como lo demostró Santos para el caso de los Amuesha (Santos, 1992) esta *“estructura de mando”* de las misiones reafirmaba la autoridad del cacique tradicional.

20 El documento, incluido por el P. Herás como Apéndice No. 20 en su Edición de Amich sobre la Historia de las misiones franciscanas de Santa Rosa de Ocopa, por Pilar García Jordán (1997) y también referido por Fernando Santos (1992, págs. 142-144) y por Marzal (1984, pág. 32), constituye un Reglamento para el gobierno y funcionamiento de las misiones franciscanas, aunque no se sabe la fecha exacta del mismo, tanto García Jordán como Santos y Marzal coinciden en señalar que se trataría de un documento de mediados del XIX. De cualquier manera, por el contenido, se verá su relevancia para las misiones franciscanas de Apolobamba, que si bien fueron fundadas con anterioridad, fueron laboratorio del ensayo franciscano cuyas lecciones aprendidas hubieran sido reflejadas en dicho Reglamento. Es más, algunos de los nombres de las autoridades indígenas actuales en las comunidades tacanas tienen semejanza con los que se mencionan en este documento. Agradecemos a Fernando Santos y Pilar García Jordán por facilitarnos dicho documento.

En cuanto a la aplicación de la justicia, el reglamento establecía que el castigo estaba a cargo de la Junta, recomendaba explícitamente que no debería realizarse en presencia del Padre (Amich, 1975, pág. 541).

Rasgos de esta estructura organizativa misional perviven hasta el presente entre los tacanas.

Hacia fines del siglo XVIII, Tadeo Haenke, realizó críticas muy duras al sistema de las misiones franciscanas, argumentaba que los misioneros no se encontraban suficientemente preparados para encarar la obra que se les había encomendado y que se habían abocado sólo a enseñar a rezar “*tumultuosamente*”, lo habían hecho de una manera mecánica y repetitiva. Como resultado de esto, argumentaba que los indígenas, a los que se había intentado evangelizar, no tenían una comprensión adecuada de la nueva religión, también afirmaba que se los había recargado de tareas en beneficio de los propios misioneros y que no se les había enseñado destrezas y oficios (Haenke, [1799], 1974; Armentia, 1903, pág. 72).

Más tarde, en 1832, D’Orbigny menciona que: “*Sea que no les fuese posible, ó que no lo creyesen conveniente, no enseñaban estos misioneros á los indígenas otra industria que la de cultivar la tierra*” (D’Orbigny, [1845], 1992) y finalmente, el propio Armentia reconocería, a fines del XIX, las limitaciones del sistema de las misiones franciscanas en este temprano periodo<sup>21</sup>:

*“Confesamos que hubieran hecho muy bien en enseñar á los neófitos á tejer sus propios vestidos<sup>22</sup>, etc. y aun á tejer para la venta y exportación... hubieran podido formar herreros, que les trabajasen las herramientas necesarias, de hachas y cuchillos, etc., y aún les arreglasen alguna que otra arma de fuego; carpinteros que trabajasen mesas, puertas, ventanas, etc; teheros (sic) que trabajasen tejas con que poder techar por lo menos la iglesia y conventos, con el fin, de poder evitar el peligro de incendios... pero ya sea por la falta de competencia en los padres misioneros, ó ya por falta de aptitudes en los neófitos; el caso es que nada se adelantó”* (Armentia, 1903, pág. 84).

En todos los casos, estas críticas se hacían tomando como referencia el sistema que los jesuitas establecieron en Mojos y en Chiquitos, donde tanto la enseñanza de la religión católica cuanto de oficios y artes, había sido impartida de tal manera que se terminó por configurar una “*cultura reduccional*” (Block, 1997) como resultado de la incorporación de los elementos

---

21 Es necesario considerar que entre las misiones franciscanas de Apolobamba y las de Guarayos, que fueron posteriores, existieron importantes diferencias, pues estas últimas incluyeron experiencias anteriores de los franciscanos pero también de los jesuitas, en tanto que las misiones de Apolobamba, se desarrollan simultáneamente al experimento jesuítico en Mojos y Chiquitos.

22 Llama la atención esta aseveración de Armentia ya que las fuentes historiográficas del siglo XVI y XVII mencionaban que la mayoría de los grupos de la provincia de los Chunchos tejían sus propias vestimentas y, en algunos casos, los españoles se sorprendían del primor con que eran tejidas las prendas. Estas percepciones parecen obedecer a una renovación o reforzamiento de la visión del “*savajismo*” que se atribuía a estos grupos indígenas gracias al “*darwinismo social*” en boga en el siglo XIX (Guiteras Mombiola, 2015). De hecho, los relevamientos etnográficos de la década de 1950 describen todavía las habilidades de las mujeres tacanas para los tejidos de algodón e incluso la simbología tradicional incluida en ellos (Hissink, K.; Hahn, A., [1952-1954] 2000).

culturales introducidos por los jesuitas en una activa y dinámica matriz cultural indígena. Este fenómeno parece haber sido menor en los tacanas, entre quienes más bien perduraron elementos muy significativos de su cultura original hasta muy entrado el siglo XX.

De las referencias hasta aquí presentadas, en términos del gobierno de las misiones se puede establecer que:

- 1 Los franciscanos, sea bajo la denominación de caciques o alcaldes mayores, pusieron mucho cuidado en conservar el poder de los “caciques” precolombinos. El rol de los caciques como intermediarios entre la población indígena y el sacerdote posiblemente contribuyera a mantener el poder de éstos. La elección y nombramiento de autoridades de segundo nivel respondía, de alguna manera, a una noción de jerarquía de mando, existente en el mundo tacana aún antes de la conquista. Dado que la autoridad era elegida, empezando la elección por los más ancianos, lo más probable es que se hubiera mantenido el sistema hereditario, encubierto bajo esta forma de “elección”. Dada la moral católica que se quería imprimir en las misiones, la poligamia, como privilegio del jefe, debió ser desterrada o al menos obligado a los indígenas a practicarla bajo formas menos evidentes.
- 2 El sistema reduccional-misional implicó cambios importantes en el sistema de organización del Pueblo Tacana. Las jurisdicciones de los caciques que, en algunos casos, abarcaban varias “provincias”, fueron reducidas a un solo asentamiento, la misión. Asimismo, la distribución de la población de un mismo grupo étnico en diferentes centros misionales indicaba un proceso de fragmentación de la autoridad de los caciques. Por otro lado, la inclusión de autoridades españolas, con el nombramiento de los maestros de campo y otras autoridades cuya jurisdicción regía a nivel de la región, implicaba la existencia de una autoridad superior española donde antes gobernaban solo los caciques indios.
- 3 Además de lo anterior, el mayor cambio fue, sin duda, el decremento de la población, como se ha señalado, la mortandad en esta región alcanzó niveles dramáticos.
- 4 Se introdujo un concepto diferente de los usos del tiempo, por ello la insistencia de que cada cambio de actividad a lo largo del día esté marcada por los campanazos de la iglesia. También se introdujo una marcada separación entre hombres y mujeres para cada actividad, reforzando la división sexual del trabajo, ya no sólo a nivel familiar sino de toda la colectividad en cada misión. Esta organización en función del género no sólo se refería a las prácticas, sino también al plano simbólico, determinando un orden jerárquico que separaba a los hombres de las mujeres, a los casados y las casadas de los viudos y las viudas, así como también las solteras de los solteros y las niñas de los niños.



Ilustración. Rufino Quenevo, Tumupasha, 23. VI.53. Albert Hahn





Ilustración. Ixiamas. 17. XII.52 Albert Hahn

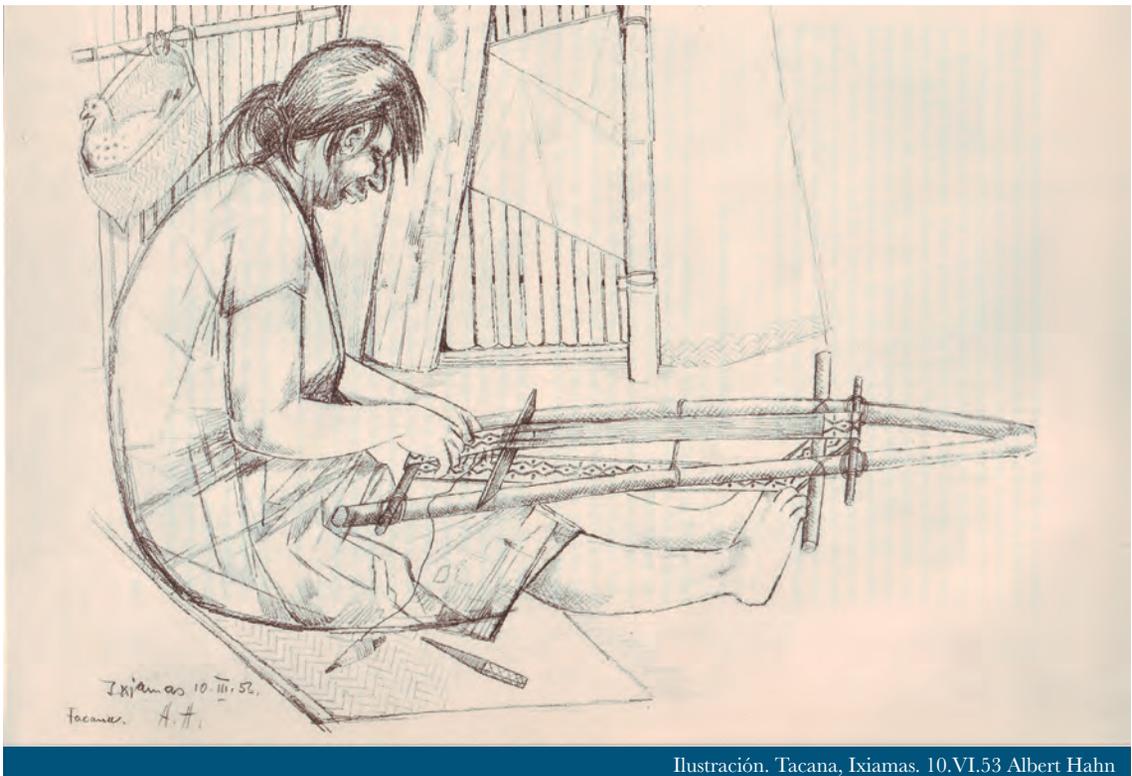


Ilustración. Tacana, Ixiamas. 10.VI.53 Albert Hahn

## Los sistemas de gobierno en las postrimerías coloniales y en la Guerra de la Independencia

En la segunda mitad del siglo XVIII, se incrementaron las tensiones entre España y Portugal, como consecuencia de ello, se creó el Virreinato de Buenos Aires y la Audiencia de Charcas pasó a su jurisdicción; asimismo, se crearon los gobiernos militares de Chiquitos y de Mojos y Apolobamba, quedando Apolobamba sujeta al gobernador de Mojos.

El sistema jurisdiccional colonial cambió y se establecieron las intendencias: la Audiencia de Charcas quedó constituida por cuatro intendencias, entre ellas, la de La Paz. Hasta entonces, La Paz había sido un corregimiento, al transformarse en intendencia, se amplió su jurisdicción. Asimismo, Caupolicán –que hasta entonces había sido considerada como un partido dependiente del corregimiento de Larecaja– quedó constituida en provincia, con su capital Apolo. Para el gobierno de esta provincia se nombró un subdelegado que quedaba sujeto al Gobernador Intendente de La Paz (D’Orbigny, [1845], 1992, pág. 21). Con estos cambios, en la práctica, las misiones de Apolobamba dependían militarmente del Gobierno de Mojos y Apolobamba, económicamente de la Intendencia de La Paz y, en el campo religioso, siguieron dependiendo del Colegio Franciscano de San Antonio de Charcas, que a su vez era dependiente del Obispado de La Paz.

38

En suma, como se verá, los sucesivos intentos por definir la dependencia y límites de Caupolicán o Apolobamba muestran, por un lado, las dificultades en el establecimiento de límites de un espacio que política, social y culturalmente había mantenido una continuidad y flexibilidad hasta el establecimiento de las misiones, y por otro lado, el hecho de que esta región siempre fue considerada como un espacio lejano ya sea de Moxos o de La Paz, situación persistente tanto en el periodo colonial como en el republicano.

La situación se complejizó aún más, para ese entonces, la acción misionera de los Franciscanos de Charcas había encontrado sus propios límites, y a principios del siglo XIX: “...las misiones de Caupolicán: Pata, Santa Cruz, San José, Tumupasa, Isiamas, Apolo y Atén quedaron erigidas en Curatos y solamente conservaron el título de Misiones la de Cavinas y la de los Pacaguaras” (Mendizabal, 1932, pág. 295). Esto implicó cambios importantes en el régimen de gobierno y económico, con impactos significativos sobre la población indígena: el gobierno colonial nombró un alcalde y un cura en cada parroquia y la población indígena empezó a ser sometida al régimen del tributo o de la contribución, como se lo denominó por entonces.

Aunque en la región de las exmisiones de Apolobamba se logró recaudar el tributo regularmente, se convirtió en una fuente de abusos por parte de los corregidores y los alcaldes encargados de su cobro, el resultado fue que:

*“... las naciones que ya parecían dispuestas á salir del estado salvaje para entrar en el camino de la civilización, se apartasen de él, procurando alejarse á lo mas escondido de los bosques, a fin de sustraerse al tributo anual, y sobre todo á las vejaciones de todo género y á las torpes violencias, frecuentemente empleadas por aquellos que estaban encargados de recaudarlos”* (D’Orbigny, [1845], 1992, pág. 22).

Especialmente en Ixiamas se mantenían y, a momentos, se incrementaban los ataques de los grupos no reducidos: *“...hemos visto el caso de obligar á muchachos de trece años el tributo de dos pesos que debían pagar los hombres, tal vez sus padres, que habían muerto á manos de los salvajes”* (Armentia, 1903, págs. 82-83). Como se verá más adelante, el cobro del tributo a los indígenas se mantendrá hasta muy entrado el período republicano.

Durante la Guerra de la Independencia, en 1814, la provincia de Caupolicán, y particularmente Atén, fue también un escenario de las luchas entre realistas y patriotas. El cura Muñecas se refugió en Apolo y luego en Atén, cuando las fuerzas realistas comandadas por Gamarra ingresaron con la finalidad de restituir el orden real en la región, fueron enfrentadas por el líder Santos Pariamo con doce *“atenianos”*<sup>23</sup>, quien resistió al ejército realista conformado por cien soldados y quinientos flecheros; según D’Orbigny *“el capitán Pariamo fue el único que llegó a salvarse”* y desapareció en el monte (D’Orbigny, [1845], 1992, págs. 41-42).

Al levantamiento de la provincia, sobrevino el castigo ejemplarizador, frente al acoso, otro líder de Atén, cuyo nombre era José Pacha, de quien D’Orbigny afirma que era tacana (D’Orbigny, [1845], 1992, pág. 23), huyó con una treintena de familias al lugar denominado Irimo. Allí se mantuvo oculto durante siete años. Según D’Orbigny impuso un sistema de gobierno en el que él era el jefe, imponía sus propias leyes, tenía una guardia que vigilaba a la población para que nadie saliera con rumbo a Atén y pudieran ser descubiertos, ejercía también funciones religiosas, y organizó a la población para producir en común todo lo necesario para su sustento y vestido. Estableció una norma mediante la cual cualquiera que fuese sorprendido dirigiéndose a Atén debía ser enterrado vivo.

Esta situación fue descubierta debido al caso fortuito de una niña que huyó a Atén para conseguir sal, en una primera oportunidad fue *“absuelta”*, pero en una segunda oportunidad, los vigilantes de Pacha aplicaron la sentencia. El caso fue denunciado por los padres de la muchacha en Atén, y Pacha fue encarcelado en La Paz para ser juzgado, pero en 1823, cuando la ciudad cayó en manos de los patriotas, Pacha se benefició del indulto general (D’Orbigny, [1845], 1992, págs. 41-42). Más allá de la anécdota, este hecho sugiere que, a pesar del gobierno colonial y de las misiones, el liderazgo indígena en la región había mantenido su capacidad para concentrar y ejercer un poder, nada despreciable entre los suyos.

---

23 Hacia 1832, toda la población de Atén era de habla tacana, por lo que podría suponerse que, si Santos Pariamo era de Atén, bien pudo ser tacana (D’Orbigny, [1845], 1992, pág. 41 y 53), aunque otros autores aseguran que era Leco (Machicao, 1990). En la actualidad, Santos Pariamo es reivindicado como su héroe por el Pueblo Indígena Leco de Apolo.

## El gobierno en el territorio tacana durante la república temprana

Con el advenimiento de la República, Caupolicán se mantuvo como provincia dependiente del Departamento de La Paz, aunque un gobernador reemplazó al subdelegado en su forma de gobierno. Al igual que desde el periodo colonial, la provincia se dividía en un “*Partido Grande*”, conformado por Pelechuco, Pata, Moxos, Apolo, Santa Cruz del Valle Ameno y Aten, con su capital Apolo, y un “*Partido Chico*”, conformado por San José de Uchupiamonas, Tumupasha, Ixiamas y Cavinás, también llamados pueblos interiores, con Ixiamas como referente administrativo (D’Orbigny, [1845], 1992, pág. 24 y 50).

La situación de la población indígena lejos de mejorar iría empeorando, se la mantuvo sujeta al pago del tributo o contribución, pero además, con el incremento de la extracción de la cascarilla o quina, las exigencias que sobre ella pesaban para el transporte de mercancías también aumentaron. Según D’Orbigny, fue gracias a este comercio que se introdujo en la región el intercambio basado en la moneda, donde antes dominaba el intercambio bajo la modalidad del trueque (D’Orbigny, [1845], 1992, pág. 23). Es posible también que a este comercio se debe la “*quechuízación*” de muchas poblaciones que hasta entonces eran predominantemente de habla tacana, como en los casos de Atén y San José de Uchupiamonas. Hacia 1832, la provincia de Caupolicán contaba con 10.661 habitantes, de los cuales el 39% hablaba el idioma tacana, el 35% pertenecía a la nación “*apolista*” y sólo el 26% era quechua (D’Orbigny, [1845], 1992, pág. 53).

En 1842, con la creación del Departamento del Beni, la provincia de Caupolicán pasó a formar parte de este nuevo Departamento, junto con las provincias de Mojos y Yuracarés (Limpías, [1942], 2005, pág. 14). Algunos problemas de fondo con la adscripción de Caupolicán al Beni se referían al hecho de que, por un lado, las autoridades políticas de dicha provincia, constituidas por un gobernador y varios corregidores, mostraban resistencias o al menos aludían dificultades de comunicación para reportar sobre sus acciones al prefecto del Beni; por otro lado, de las arcas del Beni se erogaba para el pago de las autoridades de Caupolicán, pero los ingresos provenientes de la extracción de la cascarilla se depositaban en el tesoro de La Paz. Los prefectos del Beni hicieron reclamos reiterados en 1847, 1848, 1849 y 1855, para que se les abonasen a la cuenta del Beni, lo que consideraban les correspondía de dichos ingresos (Limpías, [1942], 2005, págs. 47, 55, 59, 83, 107, 108).

En 1856, el gobierno de entonces, “*declaró*” que los indígenas del Beni debían:

*“...satisfacer en dinero el importe de la contribución, sin que por causa o motivo alguno pueda exigirseles el pago de ella en especie, quedando aquellos naturales en pleno uso de los derechos que les concede la Constitución para vender libremente los productos de su industria al precio y a las personas que tengan conveniente”* (Limpías, [1942], 2005, pág. 112).



Río Beni - Niños tacanas, serie Viaje en los gomales, 1905, Felix Ripeau (Ed.)



Mapiri - Mujeres Tacana, serie Viaje en los gomales, 1905, Felix Ripeau (Ed.)

En la misma declaración, se hacía referencia a que los indígenas de Caupolicán habían reclamado que el cobro de 2 pesos anuales, por concepto del tributo o de “*contribución indigenal*”, se les cobrara en dinero en vez de las 7 libras de cacao que pagaban como contribución al Estado; sin embargo, en este caso, se disponía que el Prefecto del Departamento tomara conocimiento de este hecho e informara al gobierno. Esta decisión pone en evidencia un tratamiento del Estado que diferenciaba a los indígenas de Mojos respecto de los de Caupolicán, aunque esta provincia formalmente hacía parte del Beni.

Con base en un informe que el Prefecto del Beni, Dn. Matias Carrasco, había elevado al Gobierno en 1851, en julio de 1856 el Gobierno disponía que el Departamento del Beni debía organizarse de acuerdo a la Ley del 28 de septiembre de 1831<sup>24</sup> (instrumento que estableció la división política y administrativa del país), haciendo notar que hasta entonces, al menos en el plano formal, no se la había aplicado en el Beni. Así la disposición de 1856 establecía que el Departamento se dividía en 4 provincias (no en tres como se había establecido mediante el Decreto de su creación), una de ellas, era la provincia de Reyes, con Reyes como su capital, y los cantones de Cavinás, Tumupasha, Ixiamas y San Borja.

Cada provincia era administrada por un gobernador y se disponía en cada cantón el nombramiento de un corregidor. Con este decreto, la provincia de Caupolicán quedaba dividida en dos, permaneciendo en la jurisdicción del Beni, como parte de la provincia de Reyes, una parte del “*Partido Chico de Caupolicán*”, que incluía a los tres cantones de Cavinás, Tumupasha e Ixiamas, desmembrándose a San José de Uchupiamonas, que pasó a formar parte del “*Partido Grande*”, junto con los cantones que lo conformaban, dentro de la jurisdicción del Departamento de La Paz (Limpías, [1942], 2005, págs. 113-116).

Hasta entonces, las cargas que pesaban sobre los indígenas eran múltiples y variadas:

El tributo o contribución indigenal, al que habían quedado sujetos con la constitución de las antiguas misiones en curatos, excepto en el caso de Cavinás (D’Orbigny, [1845], 1992, pág. 23). En principio, el tributo era cobrado por los alcaldes que se puso en cada pueblo y por los corregidores. El Decreto de julio de 1856 ponía en evidencia que el 5 % de la recaudación, que realizaban los corregidores por el cobro de la contribución personal o indigenal, constituía parte de sus propios ingresos. De esta manera, los corregidores buscarían incrementar el cobro del tributo, mientras creaban las condiciones para exacciones arbitrarias a los indígenas por parte de estos mismos.

Las “*temporalidades*”, desde el tiempo de las misiones jesuíticas, y por extensión puede suponerse a las franciscanas, se conoció como el rubro de “*temporalidades*” a los bienes que se producían colectivamente en áreas agrícolas, telares y talleres artesanales, denominados “*del común*”, y que originalmente se destinaban a “*la misión*” y posteriormente al Estado. Para la temprana época republicana y hasta 1856, este rubro se había convertido en

24 Dicha ley puede verse en: <http://www.lexivox.org/norms/BO-L-18310928-3.xhtml>

el mecanismo mediante el cual los curas y corregidores hacían trabajar a la población indígena, hombres y mujeres, sin ningún control, entregando al Estado alguna parte de la producción, pero sobre todo beneficiándose ellos mismos. El decreto de julio de 1856 suprimía este rubro.

Sin embargo, se establecía que el presupuesto destinado a la prefectura, la policía y la administración de justicia del Beni serían pagados de la Tesorería de La Paz, y específicamente del “*producto de la contribución indígenal de la provincia Caupolicán*” (Limpias, [1942], 2005, págs. 113-116). Entonces, del tributo de los indígenas de Caupolicán tenían que sufragarse los gastos de las instituciones estatales del Departamento del Beni, así como lo correspondiente para sostener al gobernador, los corregidores y, probablemente, a los curas de su propia jurisdicción: del total presupuestado para el Departamento del Beni, una suma de 18.928 pesos, de acuerdo al Decreto de 1856, entre el 34% y 43%<sup>25</sup>, recaía sobre la contribución indígenal de Caupolicán.

Con este Decreto, por primera vez en el periodo republicano, quedaba claro que en Tumupasha, Ixiamas y Cavinás, en su calidad de cantones, regía un corregidor, como se dijo, estos ganaban un porcentaje del cobro del tributo que lograban recaudar. Se establecía que a los naturales del Beni se haría el reparto de plantíos de cacao, en tanto se realizase esta tarea, los corregidores debían organizar las cosechas para el Tesoro Público, debiendo pagarse a cada jornalero en especie “*el precio de su jornal*”. Además, para el servicio de los gobernadores y curas, debían turnarse los indígenas de cada cantón. Otras obligaciones a las que quedaban sujetos los indígenas eran el transporte de mercancías y el correo.



Imagen del material fílmico de Hissink y Hahn. Expedition des Förbenius Institutes Bolivien 1952 – 1954



Río Beni - Transporte de goma en las cachuelas, serie Viaje en los gomales, 1905, Felix Ripeau (Ed.)

25 El presupuesto del Departamento del Beni en varias partidas ascendía a 18.928 pesos, explícitamente lo que se cargaba a la contribución indígenal de Caupolicán eran los siguientes: Prefectura, 3000 pesos. Secretario, 500 pesos. Oficial auxiliar, 400 pesos, gastos de escritorio, 100 pesos. Intendente de Policía, el Gobernador del Cercado, con 100 pesos de sobresueldo. Un sargento de policía, 180 pesos.- Seis gendarmes a pesos 8 mensuales y drogas de botica, 200 pesos, lo que hacía 8.056 pesos, lo que supondría alrededor del 34%, sin embargo, aparte estaban los gastos de la propia provincia, si se sumaran estos costos que incluyen los pagos al gobernador y tres curas, el porcentaje cargado a la contribución indígenal de Caupolicán asciende al 43% del presupuesto total del Beni (Limpias, [1942], 2005, págs. 113-115).

Como se vio en párrafos anteriores, la demanda del transporte de mercancías que pesaba sobre los indígenas, se había incrementado con el comercio de la cascarilla, también para el transporte del cacao y, posteriormente, para el transporte de la goma elástica<sup>26</sup>. Ya, en 1830, al realizar un balance de las potencialidades de la provincia de Caupolicán, D'Orbigny señalaba:

*“Es muy fácil comprender que hay sin embargo un motivo para que no quieran los habitantes recoger lo sobrante de cacao: esto es, porque el cura ó el alcalde no los fuercen a llevar sobre las espaldas, por el espacio de sesenta ú ochenta leguas hasta la capital, el acopio de estos frutos. Efectivamente, estos pobres desgraciados son las solas bestias de carga del país, y se les fleta de igual modo que á las mulas: cada hombre tiene que llevar, junto con sus víveres, treinta y tres libras de carga, en una cesta. . . por un salario tanto mas mínimo cuanto que se paga en mercancías, y que no representan estas sino la mitad del valor real. Cuando hacen estos viajes de transporte por cuenta del Estado o en servicio del cura ó del alcalde, se les retribuye con la cantidad de catorce reales; cuando lo hacen por cuenta de los comerciantes reciben tres pesos partiendo de Tumupasa, y tres y medio desde Isiamas”* (D'Orbigny, [1845], 1992, págs. 49-50).

Las cargas que pesaban sobre los indígenas de Caupolicán en términos de tributos, de trabajo para las “temporalidades”, de transporte y servicios personales para las autoridades locales, tenían como paliativo un profuso calendario festivo católico, aspecto que coincidía con la práctica precolombina de reunirse para beber chicha. Para 1830, D'Orbigny observó que, mientras en los pueblos interiores o en los pueblos del Partido Chico se mantenía la costumbre del consumo de la chicha, en el Partido Grande o propiamente “Caupolicán” se hacía uso más bien del aguardiente (D'Orbigny, [1845], 1992, págs. 55-56).

La posición de los corregidores en una región, incluyendo a Mojos y Apolobamba, donde no se había establecido aún con claridad el sistema político administrativo republicano, quedó retratada en un informe del Prefecto Matías Carrasco, en 1851 (informe que sirvió de base para la elaboración del Decreto de 1856, cuyo contenido se describió anteriormente) en el que se hacía énfasis en la necesidad de buscar:

---

26 Destaca la descripción de Fawcett en 1906, acerca de los senderos que los indígenas debían recorrer con la carga de goma sobre sus espaldas: “Los indios y las mulas —y, por supuesto, las ubicuas llamas— son prácticamente las únicas criaturas capaces de recorrerlos con éxito. Los angostos caminos están sembrados de piedras sueltas y grava movediza, ascienden miles de metros por pendientes que sólo puedo describir comparándolas con el costado de la Gran Pirámide, y luego, del otro lado, descienden por escarpados precipicios en una serie de bruscos zigzags. Las mulas han de saltar, como gatos, sobre piedras enormes que recuerdan la escalinata de un gigante. A ambos lados de las afiladas crestas, el sendero desciende hasta un abismo lleno de fango. El camino aparece flanqueado por esqueletos de animales, y alguna que otra ruidosa bandada de buitres se disputa el cadáver descompuesto de un caballo o una mula. En algunos puntos el tortuoso sendero se reduce a poco más que un estrecho saliente labrado en la escarpada roca, a centenares de metros sobre el fondo del valle, y allí las mulas optan por avanzar próximas al borde.

Muchos indios procedentes de las plantaciones de caucho suben por el sendero con pesados fardos en la espalda, afianzados mediante una correa ceñida a la frente. No llevan comida consigo, pero aguantan los diez días de viaje sin debilitarse excesivamente masticando hojas de coca y lima” (Fawcett, [1906], 2008, pág. 80).



De La Paz al Beni. Al salir de Sorata - Cordillera de los Andes, serie Viaje en los gomales, 1905, Felix Ripeau (Ed.)

*“...la resolución del difícil problema administrativo de colocar a los funcionarios en la feliz imposibilidad de dañar y de abusar de sus puestos. Por una parte privados los prefectos de tener inteligencia directa con los corregidores, o de esa colusión criminal con que más de una vez han convertido en moneda el sudor de estos infelices indígenas”* (Limpías, [1942], 2005, pág. 83).

Proponía “contener” a “los corregidores en su legal órbita”, despojándolos de su...

*“...omnipotencia y vigilados e inspeccionados frecuentemente por los gobernadores al propio tiempo que estos por el prefecto, recíprocamente se servirán unos a otros de contrapeso, y se pondrá coto al peculado y a la sevicia... Conforme al proyecto, en vez de entenderse con quince gobernadores, que así pueden titularse con exactitud a dichos corregidores, (el Prefecto) no tiene que comunicar sus órdenes sino a tres gobernadores titulares... Los corregidores existiendo como hasta ahora aislados en sus cantones, ejercen un poder casi autocrático, siendo en todo aparte las muelles comodidades, unos verdaderos sultanes... El destino del corregidor es tan solicitado que la empleomanía ha adquirido en estos lugares nuevo ensanche. Por otra parte, no estando esta clase de funcionarios en conformidad al orden administrativo que rige al resto de la república, sus atribuciones se confunden con las de los gobernadores de provincias y con las de la administración del Tesoro Público, en una palabra, son nada y todo en la política...”* (Limpías, [1942], 2005, pág. 83)<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Las aclaraciones entre paréntesis son nuestras

Es demostrativo de las inconsistencias de las políticas republicanas respecto de Caupolicán o Apolobamba el hecho de que seis meses después de emitido el Decreto del 9 de julio de 1856, al que se hizo referencia en párrafos anteriores, el 18 de noviembre del mismo año y por el mismo gobierno del Presidente Córdova, se emitió otro decreto mediante el cual, aludiendo a las distancias y a la imposibilidad de su administración desde el Beni o desde La Paz, se decidió erigir a Caupolicán, junto a la provincia de Reyes, como un distrito independiente, con su capital en Apolo. Este distrito estaba gobernado por un jefe político del distrito de Apolobamba, que se comunicaba directamente con el gobierno central, quedando a su cargo los corregidores cantonales (Limpías, [1942], 2005, pág. 118; Avendaño, 2006, pág. 317).

Esto suponía la reintegración de Tumupasha, Ixiamas y Cavinás a lo que fuera el espacio de Apolobamba, sin embargo, la situación de los indígenas continuaba igual o peor, el presupuesto del jefe político del distrito era tres veces más alto que el del gobernador, manteniéndose el compromiso de enviar al Beni una parte de los ingresos netos del distrito. Como se vio, una parte importante del presupuesto era cubierto con la contribución indígena: *“Hechos los pagos naturales del Distrito, remesará a la tesorería de La Paz en cada semestre los sobrantes de las rentas, las cuales harán frente, como está dispuesto, al presupuesto del departamento del Beni”* (Limpías, [1942], 2005, pág. 118).

## 46 La situación de la población y su gobierno durante los auges extractivistas

Más adelante, en 1863, otro Decreto Supremo consolidaba la provincia de Reyes (incluida la localidad de San Borja) como parte de un único distrito junto con la provincia de Caupolicán. Para ese entonces, la independencia del distrito, establecido en 1856, se había diluído y, en la práctica, la región, conformada por Tumupasha, Ixiamas y Cavinás, se había reintegrado a la provincia de Caupolicán, que dependía del Departamento de La Paz. En el Beni, este decreto fue interpretado como la anexión de la provincia de Reyes al Departamento de La Paz, lo que provocó la protesta de las autoridades benianas (Limpías, [1942], 2005, pág. 148 y 150). En 1864, una Ley restituyó la provincia de Reyes al Departamento del Beni (Avendaño, 2006, pág. 318).

Al comercio de la cascarilla, se debió la creación de San Buenaventura, en 1862, en la ribera occidental del río Beni, con población tacana traída de Tumupasha (Wentzel, [1985 - 1987] 1989, pág. 48), y ubicada al frente de Rurrenabaque, que en 1810 se había conformado en un asentamiento con familias de Ixiamas, entre otras (Gareca, 2005, pág. 143). Durante el auge de la cascarilla, la importancia de Rurrenabaque aumentó significativamente, llegando a disputar a Trinidad la condición de capital del Departamento del Beni bajo el nombre de *“Ciudad Ballivián”* (Limpías, [1942], 2005, pág. 21).

En 1890, la provincia de Caupolicán fue nuevamente dividida para formar la Delegación del Madre de Dios, ya que incluía el territorio que se extiende al norte del río Madidi. En 1900, con la creación del Territorio Nacional de Colonias, se restituyó nuevamente a Caupolicán la región del Madidi hasta el Madre de Dios (Avendaño, 2006, págs. 319-322).



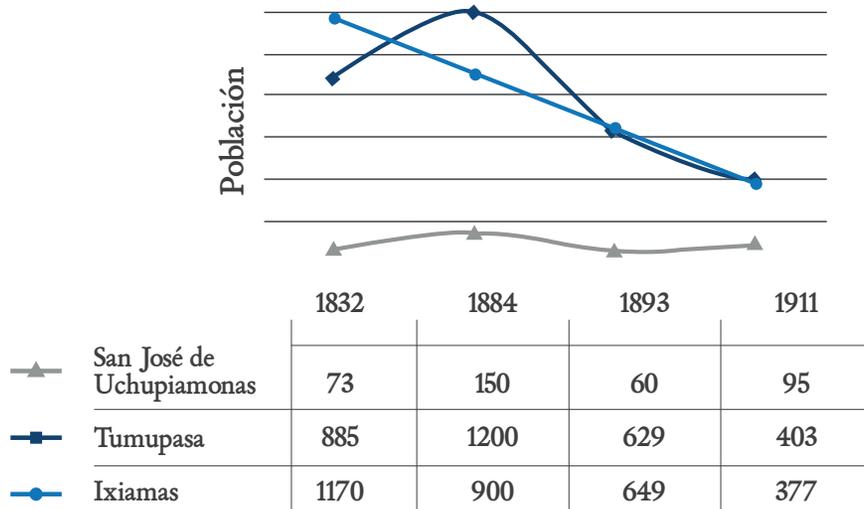
Río Beni - El Hotel de Rurrenabaque. Últimos contrefortes de la Cordillera de los Andes, serie Viaje en los gomales, 1905, Felix Ripeau (Ed.)

Las epidemias continuaron diezmando a la población indígena a lo largo del siglo XIX y aún hasta principios del XX. En 1832, la población de San José de Uchupiamonas se había reducido a 73 personas, la población de Tumupasha contaba con 885 y la de Ixiamas tenía 1170 habitantes. Sin embargo, para esta época, al parecer, la población se había estabilizado y comenzaba a recuperarse (D'Orbigny, [1845], 1992, pág. 53; Wentzel, [1985 - 1987] 1989, pág. 45), cuando, con el boom de la cascarilla o quina, entre 1840 y 1850, la población, particularmente masculina, se redujo nuevamente (Block, 1997, pág. 240).

En la segunda mitad del XIX y hasta principios del XX, sobrevino el boom gomero:

*“...a la industria gomera se debe la enorme disminución de la población de Mojos, de Tumupasa y de Ixiamas. Nunca vuelven los mozos a sus pueblos natales, a pesar de llevar una vida miserable en los centros gomeros”* (Mendizabal, 1932, pág. 304).

**Gráfico 1:**  
Evolución de la población del Partido Chico de Apolobamba



Fuentes: (D'Orbigny, [1845], 1992, pág. 53; García Jordán, 2006, págs. 56, 62, 75).

También puede referirse a este periodo como el de la gran dispersión de la población tacana y de la fragmentación de las familias extensas, base organizativa de la sociedad tacana. A través de los enganches de la fuerza de trabajo, cientos de personas de origen tacana fueron trasladadas a las barracas del bajo río Beni, del Madre de Dios, del Orthon, del Manuripi y del Acre, algunos retornaron a Tumupasha, Ixiamas y San José, otros no lo hicieron nunca (Lara, [2001 - 2002] 2003, pág. 40).

En los hechos, fue el despoblamiento de las exmisiones franciscanas y jesuíticas lo que inviabilizó el cobro de la contribución indígena tanto en Caupolicán, como en el Departamento del Beni:

*“El ramo contribucional, único ingreso efectivo del Tesoro del Beni, estaba en decadencia<sup>28</sup>. Por miles se podían sumar los indígenas que abandonaban el campanario, rumbo al Madera, y eran centenares los que no habían tornado jamás a sus pagos”* (Limpias, [1942], 2005, pág. 179).

Entre 1880 y 1900 comenzaron a establecerse pobladores no indígenas en Ixiamas y Tumupasha, este flujo poblacional se incrementó con la caída de los precios de la goma en

28 Según Guiteras Mombiola, en el Beni y por tanto en Apolobamba, el tributo dejó de solicitarse en 1876, fecha del último padrón de contribución en el Archivo Nacional de Bolivia. En 1880, el Estado, en su idea de crear un mercado de tierras y modernizar la economía nacional, implantó un nuevo sistema tributario que se basaba en las rentas producidas cada año y la extensión de cada propiedad agraria (según catastros). Situación que habría provocado que la población indígena, que no fue trasladada a los gomales o que pudo regresar de ellos, no habría pagado esta contribución al no ser reconocidos como poseedores de los predios rústicos (Anna Guiteras com. Pers.) Ver también (Guiteras Mombiola, 2012, págs. 11 - 112).

1912 (Wentzel, [1985 - 1987] 1989, pág. 50). La ocupación del antiguo espacio misional tacana estuvo acompañada por la emergencia de establecimientos ganaderos, en las sabanas naturales de Ixiamas, y agrícolas, productores de azúcar y alcohol, en las zonas boscosas de San Buenaventura y en la región de Carmen del Emero sobre “*el medio*” río Beni. Para asegurarse la mano de obra, estos establecimientos, al igual que para los trabajos de la goma, se basaron en mecanismos extraeconómicos de sujeción de la fuerza de trabajo indígena, como el “*habilito*” o la “*matrícula*”. De las concentraciones de estos trabajadores de los establecimientos, surgieron nuevos asentamientos tacanas, este es el origen de las comunidades actuales de Taha, San Pedro, Buena Vista, Altamarani<sup>29</sup> y Carmen del Emero (Wentzel, 1989: 55; CIPTA y WCS, 2002: 19).

Aún más, para la Guerra del Chaco (1932-1935), el General Federico Román logró reclutar más de 100 hombres tacanas, mayormente de los asentamientos ubicados en las riberas del Beni y del Madre de Dios (CIPTA y WCS, 2002: 19).



Exportación goma de Bolivia - Proa de un batelón, serie Viaje en los gomales, 1905, Felix Ripeau (Ed.)

La diáspora de la población tacana hacia el norte estuvo influenciada por la persistencia de las epidemias, particularmente de la viruela, como recuerdan algunos tacanas que les contaron sus antecesores:

---

<sup>29</sup> En 1906, Altamarani era conocido como un lugar de rápidos en el río. Cerca de este lugar, un inglés tenía una parcela y en medio de la selva vivía una anciana “*mestiza*”, con su hija, cuya fama de hechicera era reputada entre los blancos de poblaciones tan distantes entre sí como Rurrenabaque y Riberalta, además entre los indígenas de las ex misiones y entre aquellos indígenas no misionados, a quienes en la época se les denominaba “*bárbaros*”, “*salvajes*” y, en algunos casos, se hacía mención a ellos como “*indios guarayos*” (Fawcett, [1906], 2008, págs. 94,95).

*“Cuentan que aquí, en Tumupasha, había como 4000 habitantes, pero más o menos en el año 40, llegó la epidemia de la viruela, donde morían, siete, cinco... y ya, los huarajes, que son los encargados de enterrar a los muertos, ya no les hacían ni los cajones, en estera nomás los envolvían y los enterraban. Al ver eso, muchas familias han escapado al Beni, río Beni abajo, se han escapado y también vino nuevamente la cuestión de la goma<sup>30</sup> ... y la castaña, entonces vinieron con alcohol y empezaron a engañar a la gente y se los han llevado como ganadito y esa gente ha sido la que ha ido quedando, quedando en las barracas. Marupas, Quetehuaris, Quenevos, Chao, Beyuma, Cartagena, son gente de acá. Actualmente, ellos todavía dicen: yo soy tacana, mi padre, mi abuelo eran de Tumupasha”* (Antonio Fessy, Tumupasha, 8/6/2011. TLA I CIPTA 105).

Un efecto adicional tuvieron los enganches de la fuerza de trabajo indígena, en general, y de los tacanas, en particular: la pérdida de rasgos culturales en las barracas gomeras, como fue testimoniado por Nordenskiöld en la primera década del siglo XX:

*“Aquí ya no se puede hablar de indios de diferentes tribus, sino simplemente de trabajadores del caucho. Chiquitano, baure, itonama, mestizos, todos están hacinados bajo el mismo techo. Viven en barracas. Cualquiera lazo familiar se ha disuelto. ...*

*Ha desaparecido cualquier huella de la artesanía y la cultura indígenas. A esta gente, la vida no le ofrece otra cosa que trabajar para sus amos los días de diario, empinar el codo los días de fiesta y doblar el codo de borrachos en las grandes festividades misionales. En los pueblos, estas festividades se celebran con misa y aguardinete. Aquí no hay misas, aquí hay un solo Dios, y ese Dios es el aguardiente”* (Nordenskiöld, 2003, pág. 135).

Si lo anterior parecía constatarse en las barracas, de acuerdo con Vallvé, en el caso particular de los tacanas, su sobrevivencia como grupo es remarcable en comparación con otros grupos indígenas de las tierras bajas, debido a que estuvieron expuestos a varios ciclos históricos. Su ubicación en el centro de las rutas de intercambio entre los Andes y la Amazonia, probablemente incrementaron su resiliencia y sus habilidades para lidiar con la sociedad no indígena (Vallvé, 2010, págs. 334 -335). De hecho, Vallvé también pone de relieve la gran capacidad de los tacanas para sobrevivir en diferentes ecosistemas, desde las alturas andinas hasta las llanuras amazónicas, por las que atravesaban transportando la cascarilla o la goma; y de incorporar a su acervo cultural diferentes expresiones de otros pueblos indígenas, sean andinos o amazónicos (Vallvé, 2010, págs. 331, 332-333). En este mismo sentido, Wentzel también destaca el marcado interés de la población tacana por las oportunidades económicas (Wentzel, [1985 - 1987] 1989, págs. 62-65).

---

30 Un repunte en los precios de la goma se registró durante la Segunda Guerra Mundial (Gamarra, 2007, pág. 216).



Río Beni - Barraca Concepción. Mollendo el arroz, serie Viaje en los gomales, 1905, Felix Ripeau (Ed.)



Río Beni - Cachuela Esperanza. Campamento río abajo, serie Viaje en los gomales, 1905, Felix Ripeau (Ed.)

## Nuevos cambios político-administrativos hasta la conformación final de la provincia Iturralde

En 1937, mediante Decreto Supremo, el gobierno de Busch creó la provincia Heath del Departamento de La Paz, teniendo como límites los ríos Madre de Dios, Beni y Madidi, y la frontera internacional del Perú, desmembrando nuevamente este espacio que había sido restituido a Caupolicán con la creación del Territorio Nacional de Colonias. Finalmente, la Convención de 1938 creó el Departamento de Pando y la provincia Abel Iturralde, incluyendo el territorio de la provincia Heath (cuyo nombre desapareció) (Wentzel, [1985 - 1987] 1989, pág. 57).

Con la creación de la provincia Abel Iturralde como parte del Departamento de La Paz, se definió la situación político-administrativa de dicha región, incluyendo lo que anteriormente fuera el “*Partido Chico*”, conformado por las poblaciones de San José de Uchupiamonas, Tumupasha, Ixiamas y San Buenaventura, siendo esta última población inicialmente su capital y luego cambiada por la de Ixiamas.

En 1966, el nombre de Caupolicán, que había quedado para designar a la provincia donde se encontraba el “*Partido Grande*”, fue cambiado por el de Franz Tamayo, que incluye a los pueblos de Suches, Pelechuco, Mojos, Santa Cruz del Valle Ameno, Atén y Apolo, siendo este último su capital (Machicao, 1990, pág. 196). En la actualidad, la provincia Abel Iturralde está formada por dos secciones municipales: San Buenaventura e Ixiamas. Hasta antes de la Constitución Política del Estado de 2009, San Buenaventura contaba con los cantones de San Buenaventura, San José de Uchupiamonas y Tumupasha. Ixiamas incluía los cantones de Ixiamas, Tahua y Puerto Heath (Avendaño, 2006, págs. 85,89,90).

En 1939, se establecieron escuelas que impartían la educación en castellano, con ello se inició el proceso de pérdida del idioma tacana (Wentzel, [1985 - 1987] 1989, pág. 57). La revolución de 1952 trajo consigo la generalización del denominativo “*campesino*” para la población rural de un país mayoritariamente indígena; la difusión del sindicato agrario como forma de organización de los campesinos y la difusión de la escuela rural basada en la enseñanza en castellano. En la región de Iturralde, hasta antes de los años 80, sólo fueron creados sindicatos en la comunidad de Buena Vista y en el pueblo de Ixiamas donde desapareció rápidamente (Wentzel, [1985 - 1987] 1989, pág. 59).

En síntesis, los cambios más importantes, en el sistema de organización tacana desde fines del siglo XVIII hasta la década de 1950, se pueden sintetizar de la siguiente manera:

- 1 Los cambios en la organización política y administrativa del territorio tacana profundizaron la fragmentación de las jurisdicciones del antiguo cacicazgo indígena y reforzaron la restricción del alcance geográfico del poder de las autoridades

indígenas al asentamiento, ya fuera de una exmisión o de una nueva comunidad. Estas nuevas comunidades empezaron a hacerse visibles en las primeras décadas del siglo XX. Si bien, estos cambios político-administrativos implicaron también constantes cambios en la estructura y los cargos de las autoridades estatales, entre los indígenas, el sistema de cargos heredado de las misiones franciscanas, con pocos cambios, se mantuvo hasta nuestros días.

- 2 Con la conversión de las misiones de Apolobamba en curatos, la población indígena quedó sujeta al tributo o contribución indigenal, junto a otras cargas, entre ellas, la producción de *“temporalidades”*, el transporte de mercancías al hombro entre las exmisiones y las tierras altas y los servicios personales a los corregidores y los curas, situación que se mantuvo hasta fines del siglo XIX. La *“contribución indigenal”* de los indígenas de Apolobamba fue comprometida por el Estado republicano para cubrir los gastos de las autoridades de la provincia de Caupolicán, así como también para el tesoro del Beni, deuda que fue reclamada infructuosamente por las autoridades del Beni durante la segunda mitad del siglo XIX. La contribución, por otro nombre tributo indigenal, desapareció por la reducción drástica de la población indígena durante los auge extractivistas y por el cambio en las políticas estatales hacia un nuevo sistema de tributación basado en el catastro de la propiedad agraria a partir de la década de 1880.
- 3 La población indígena tacana no había terminado de estabilizarse y recuperarse del impacto del contacto y el establecimiento de las misiones, cuando sobrevinieron los auge extractivistas de la cascarilla y las gomas elásticas provocando nuevas caídas demográficas, a las cuales también contribuyó el reclutamiento para la Guerra del Chaco. Al auge de la goma se le debe la redistribución de la población tacana hasta regiones tan alejadas como el bajo Madre de Dios, Tahuamanu, Orton y Acre. Asimismo, el impacto de esta economía extractiva implicó la fractura de muchas familias extensas que constituían la base de la organización social tacana y la pérdida de rasgos culturales en las barracas. Posteriormente, algunas familias o sus descendientes retornaron a la región que comprende a San José de Uchupiamonas, Tumupasha, Ixiamas, San Buenaventura, Rurrenabaque y Reyes, pero otras, no volvieron nunca más.
- 4 A los auge extractivistas también puede atribuíseles el proceso de *“quichuización”* de las exmisiones de Atén y San José de Uchupiamonas donde, al igual que en Tumupasha e Ixiamas, se hablaba exclusivamente tacana, al menos hasta 1832. Acompaña a este proceso la incursión de la región a la economía monetaria cuyos intercambios hasta entonces se habían basado en el trueque.
- 5 Si durante los auge extractivistas alguna población no indígena se había asentado en las exmisiones, es con el reflujo poblacional por la caída del boom gomero que

se crean establecimientos ganaderos y “agroindustriales” basados en la sujeción de la mano de obra indígena, a través de mecanismos extraeconómicos, como el “habilito” o endeudamiento por generaciones. Las concentraciones de esta mano de obra tacana en los “establecimientos” dieron origen a nuevas comunidades. Si al principio, en estos nuevos asentamientos, la estructura de la organización se basaba en capataces, una vez que desaparecieron los establecimientos, se reprodujo en ellas la organización heredada de las misiones franciscanas.

- 6 La revolución del 52 trajo consigo la “universalización” de la categoría de “campesino”, con la finalidad de homogeneizar a la población rural del país, lo que dio lugar a que se generalizara la forma de organización de la población rural en sindicatos agrarios, que entre la población tacana sólo se produjo por períodos relativamente cortos en Ixiamas, Buena Vista y Tumupasha.
- 7 Es notable, en comparación con otros Pueblos Indígenas, la resiliencia y la capacidad del Pueblo Tacana para lidiar con diversos agentes sociales en diferentes ciclos históricos, destacan aquí su versatilidad para adaptarse a diferentes condiciones geográficas y ambientales, incorporar a su acervo cultural expresiones de otros pueblos, sean estos andinos a amazónicos, y sentir interés por aprovechar las oportunidades económicas, revirtiendo o aún aprovechando las condiciones de subordinación.



Río Madera - Exportación goma de Bolivia. Cachuela Riberao - El Batelón, serie Viaje en los gomales, 1905, Felix Ripeau (Ed.)



Asunta Chipunavi - Hissink y Hahn 1952 - 1954,  
Expedición del Frobenius Institutes Hissink y Hahn



Expedición Forbenius 1952 - 1954. Cortesía de Sondra Wentzel al CIPTA

## Conclusiones

Las fuentes tempranas que se refieren a los grupos de la familia lingüística tacana sugieren que entre estos grupos, como los cavineños, más recientemente abordados por Brohan y Herrera (Tabo Amapo, 2008), y los mismos grupos del Tuichi, por Ibáñez (2011), el poder de los líderes no era despreciable. Regían sobre varias provincias, existían jerarquías de “*jefes*” y su poder no sólo funcionaba para situaciones extraordinarias, sino para actividades colectivas más cotidianas, como el trabajo minero, la construcción de poblados y caminos o la agricultura. Además de los líderes seculares, existían entre ellos chamanes que tenían aún mayor poder que los primeros. Estos indicios parecen demostrar que el liderazgo entre los tacanas se aleja del horizonte trazado por Clastres y otros autores como pueblos donde los líderes carecían de poder.

De la misma manera, la imagen actual de los tacanas como pueblo poco numeroso, social y espacialmente fragmentado, con asentamientos aislados, parece ser más el resultado de los procesos de conquista y colonización que de su condición precolombina. Las fuentes mencionan la existencia de poblaciones tanto o más numerosas en la ribera occidental del río Beni cuanto en la ribera oriental.

Al momento de la conquista, los líderes tacanas gobernaban sobre jurisdicciones amplias, cuyos límites eran flexibles y abiertos, con aldeas que se distinguían de las demás y donde habitaban los líderes más importantes. Lo que también indica la alta inestabilidad de las poblaciones y su obediencia a uno u otro líder. Estas jurisdicciones fueron fragmentadas con las reducciones misioneras durante la colonia y, posteriormente, con el vaivén de las políticas estatales en relación al ordenamiento político-administrativo de las postrimerías coloniales y la República. La fragmentación más reciente fue debida a la Ley de Participación Popular de 1994<sup>31</sup>, con la re-afirmación de, al menos, dos secciones municipales en el territorio tacana. Las jurisdicciones político-administrativas del Estado colonial, y particularmente republicano, establecidas a través de límites fijos, eran contrarias al sistema jurisdiccional flexible y abierto de los liderazgos tacanas del pasado.

Si las misiones franciscanas implicaron una reducción del espacio jurisdiccional de los líderes, la intensidad de su poder puede haberse mantenido, al menos, al cumplir el rol de mediadores entre los misioneros y el pueblo indígena. La estructura de cargos actual del corregimiento, forma de gobierno que se ha generalizado a todas las comunidades tacanas,

---

31 La Ley de Participación Popular promulgada en 1994, tiene como finalidad política “*acercar el Estado a la sociedad*”, fortaleciendo tanto en competencias como en recursos económicos a los gobiernos municipales y clarificando su jurisdicción referida a la sección municipal dentro del orden político-administrativo de la República. Con esta Ley, se buscó empoderar a los gobiernos locales. En contextos de relaciones de poder asimétricas en muchas localidades, como por ejemplo, en la región tacana, la Ley condujo, al principio a un remozamiento de las élites no indígenas, para luego dar lugar al acceso de la población colonizadora a los sistemas de gobierno municipal y sólo un papel secundario y poco orgánico de algunos o algunas líderes tacanas, pero sobretodo, se tradujo en una mayor y más profunda fragmentación territorial, en su sentido jurisdiccional.

es demostrativa de la persistencia de la herencia colonial. En el escenario del territorio tacana, los corregidores hacen su aparición más evidente en el ordenamiento político-administrativo republicano y en el cobro de la contribución o tributo indígenal. El tributo de los tacanas fue importante para el sostenimiento de las autoridades republicanas, tanto del nivel provincial como relacionadas con las cuentas del Departamento del Beni, hasta el auge extractivista de las gomas elásticas. Las postrimerías coloniales, y hasta la primera mitad del siglo XIX, muestran la diversidad de servicios y prestaciones que, además del tributo, los indígenas tacanas prestaron al Estado y a sus autoridades.

El proceso reduccional configuró a su vez una nueva diferenciación entre los tacanas, las parcialidades precolombinas dieron lugar a nuevas identidades, por un lado, surgieron identidades que hacen referencia a los centros exreduccionales, dando lugar a un sentido de pertenencia como “*tumupaseños*”, “*ixiameños*” o “*josesanos*”, y por otro lado, una diferenciación entre los grupos reducidos y aquellos que quedaron en el monte y que, siguiendo una jerarquía colonial, fueron considerados como “*bárbaros*”.

Si las misiones tuvieron un impacto importante en la configuración del sistema de organización política de las comunidades tacanas actuales, los auges extractivistas lo tuvieron especialmente en términos poblacionales y culturales. A ellos se deben nuevos despoblamientos y la fragmentación social del pueblo tacana acompañada de un nuevo proceso de dispersión en las barracas del norte, donde se diluyeron los rasgos culturales. Sin embargo, los centros reduccionales, particularmente Tumupasha, sobrevivieron y se mantuvieron como centros de reproducción cultural de manera notable hasta la década de 1950 y aún en la actualidad.

La difusión de los sindicatos de la década de 1950 sólo afectó puntual y temporalmente a algunas comunidades tacanas. Sin embargo, sería la forma de organización privilegiada de las poblaciones andinas que empezaron a colonizar el territorio tacana, particularmente desde la década de los 80.

Finalmente, es importante destacar que la organización sociopolítica tacana es el resultado del devenir histórico de su región. En ella perduran rasgos tanto precolombinos como coloniales y republicanos, y constituyen la base de la gestión territorial actual del pueblo tacana.

## Bibliografía y fuentes documentales

Amich, J. (1975). Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa. Lima: Milla Batres.

Anónimo. (1906). Discurso de la sucesión y gobierno de los Yngas. (Manuscrito anónimo, sin fecha). En V. Maurtua, Juicio de Límites entre El Perú y Bolivia. Prueba Peruana Presentada al Gobierno de la República Argentina. Tomo Octavo. Chunchos (págs. 149 - 165). Madrid: Imprenta de los Hijos de M.G. Hernandez.

Armentia, N. (1905). Descripción del Territorio de las Misiones Franciscanas de Apolobamba por otro nombre Frontera de Caupolicán. La Paz.

Armentia, N. (1903). Relación Histórica de las Misiones Franciscanas de Apolobamba por otro nombre Frontera de Caupolicán. Imprenta del Estado: La Paz.

Avendaño, J. (2006). Monografía de la Provincia Iturralde del Departamento de La Paz. Bolivia: Plural Editores.

Block, D. (1997). La Cultura Reducciona de los Llanos de Mojos. Sucre: Historia Boliviana.

Cabello de Balboa, M. (1906). Carta del P. Miguel Cabello de Balboa al Virrey, Marqués de Cañete, sobre la conversión de los indios Chunchos. 11 de Setiembre de 1594. En V. Maurtua, Juicio de Límites entre El Perú y Bolivia. Prueba Peruana Presentada al Gobierno de la República Argentina. Tomo Octavo. (págs. 140 - 146). Madrid: Imprenta de los Hijos de M. G. Hernández.

Carneiro, R. (1973). Slash and Burn Cultivation among the Kuikuru and its Implications for Cultural Development in the Amazon Basin. En D. Gross, Peoples and Cultures of Native Souty America (págs. 98 - 123). New York: The Natural History Press.

Chávez Suárez, J. (1986). Historia de Moxos. La Paz: Don Bosco (Segunda Edición).

CIPTA y WCS. (2002). Estrategia de Desarrollo Sostenible de la TCO - Tacana con Base en el Manejo de los Recursos Naturales (2001 - 2005). La Paz: Talleres Gráficos Hisbol SRL.

Clastres, P. (1978). La Sociedad contra el Estado. Barcelona: Luis Porcel editor.

Córdoba, L. y Villar, D. (2009). Etnonimia y Relaciones Interétnicas entre los Panos Meridionales (siglos XVIII - XX). En prensa.

Denevan, W. (1980 b). La Población Aborígen de la Amazonia en 1492. Amazonia Peruana. Vol III. No. 5 , 3-41.

D'Orbigny, A. ([1845], 1992). Descripción Geográfica, Histórica y Estadística de Bolivia. Santa Cruz - Bolivia: Edición del Gobierno Municipal de Santa Cruz de la Sierra en Homenaje al Sesquicentenario de la Fundación del Departamento del Beni.

Fawcett, P. ([1906], 2008). A Través de la Selva Amazónica. Barcelona - España: Zeta Bolsillo.

Gamarra, M. P. (2007). Amazonía Norte de Bolivia Economía Gomera 1870 - 1940. La Paz: Colegio Nacional de Historiadores de Bolivia - Producciones CIMA Editores.

García Jordán, P. (1997). Una Proyección Europea en América. Las Misiones Franciscanas en la Amazonia Peruana, una Perspectiva Histórica. En A. (. Vaca Lorenzo, Proyecciones y Percepciones Históricas (págs. 107 - 132). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

García Jordán, P. (2006). Yo soy libre y no indio soy guarayo: Para una historia de Guarayos 1790 - 1948. Lima: IFEA, PIEB, IRD, TEIAA.

Gareca, E. (2005). MACUTI. Leyendas, Historia y Costumbres de Rurrenabaque. Santa Cruz: El País.

Goldman, I. (1963). The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon. The University of Illinois Press.

Grey Postero, N. (2001). Suburban Indians: Constructing Indigenous Identity and Citizenship in Lowland Bolivia. University of California, Berkeley.

Gross, D. (1975). Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin. *American Anthropologist*, 77 (3) , 526-549.

Guiteras Mombiola, A. (2015). De ciudadanos a impúberes sociales, del capital inútil al elemento productivo. Discursos y representaciones de los pueblos indígenas del departamento del Beni (Bolivia 1842 - 1950). Universidad de Colonia. Alemania: en prensa.

Guiteras Mombiola, A. (2012). De los Llanos de Mojos a las Cachuelas del Beni 1842 - 1938. Cochabamba: Itinerarios Editorial.

Guiteras Mombiola, A. (2014). Representaciones indígenas. La mirada europea sobre la Amazonia boliviana, siglos XIX - XX. Köln - Alemania: (en preparación).

Haenke, T. ([1799], 1974). Memoria sobre los Rios Navegables que Fluyen al Marañon. En G. Ovando Sanz, Tadeo Haenke. Su Obra en los Andes y la Selva Boliviana (págs. 116-140). La Paz - Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Herrera, E., Cárdenas, C., & Terceros, E. (2004). *Identidad y Territorios Indígenas. Estrategias Identitarias de los Tacana y Ayoreos*. La Paz: PIEB.

Hissink, K.; Hahn, A. ([1952-1954] 2000). *Los Tacana. Datos sobre la historia de su civilización*. La Paz - Bolivia: Vol. 16. Editor Jürgen Riester.

Ibáñez, P. (2011). *El martirio de Laureano Ibáñez: Guerra y religión en Apolobamba , siglo XVII*. Bolivia: Expedición Madidi - FOBOMADE.

Jaulin, R. (1976). *El Etnocidio a Través de las Américas*. México: Siglo XXI Editores.

Lara, K. ([2001 - 2002] 2003). *Vamos de Cacería. El acceso al espacio y la distribución de la carne de monte en las comunidades tacana de Tumupasha y San Silvestre*. Beni - Bolivia: Tesis para optar al grado de Maestría. Universidad de La Cordillera.

Lehm, Z. (1999). *Milenarismo y Movimientos Sociales en la Amazonia Boliviana: La Búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad*. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia: APCOB - CIDDEBENI - OXFAM America.

Lehm, Z.; König, E.; Ribera, J. (1990). *Diagnóstico Socio Económico del Bosque de Chimanes. El Problema de la Territorialidad de los Pueblos Indígenas*. Trinidad: CIDDEBENI (Inédito).

Limpias, M. ([1942], 2005). *Los Gobernadores de Mojos*. Trinidad: Prefectura del Departamento del Beni.

Lowie, R. (1948). *The Tropical Forest Tribes*. En J. Steward, *Handbook of South American Indians* (pág. Vol. 3). Washington: Smithsonian Institution.

Machicao, C. A. (1990). *Historia de Apolo y de la Provincia Franz Tamayo*. La Paz: Prefectura de La Paz.

Marzal, M. M. (1984). *Las Reducciones Indígenas en la Amazonia del Virreinato Peruano. Amazonia Peruana*. Vol. V. No. 10 , 7 - 45.

Maurtua, V. M. (1906). *Juicio de Limites entre El Perú y Bolivia. Prueba Peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*. Tomo Sexto. *Gobernaciones de Alvarez Maldonado y Laegui Urquiza*. Barcelona: Imprenta de Henrich y Comp.

Meggers, B. (1989). *Amazonia. Un Paraíso Ilusorio*. Mexico: Siglo XXI editores.

Mendizabal, S. F. (1932). Vicariato Apostólico del Beni. Descripción de su Territorio y sus Misiones. Recoleta de La Paz: Imprenta "Renacimiento".

Metraux, A. (1948). Tribes of Eastern Bolivia and the Madeira Headwaters. En J. Steward, Handbook of South American Indians (págs. 381 - 454). New York: Smithsonian Institution.

Morán, E. (1993). La Ecología Humana de los Pueblos de la Amazonia. México: Fondo de Cultura Económica.

Nieto, J. (1906). Provanza de servicios del Capitán Juan Nieto, vecino de la ciudad de Arequipa. Año 1578. En V. Maurtua, Juicio de Limites entre el Perú y Bolivia. Prueba Peruana Presentada al Gobierno de la República Argentina. Tomo Octavo. Chunchos (págs. 112 - 139). Madrid: Imprenta de los Hijos de M.G. Hernandez.

Nordenskiöld, E. (2003). Indios y Blancos en el Nordeste de Bolivia [1908 - 1909]. La Paz: APCOB.

Pineda, R. (1987). Procesos de Reconstrucción Cultural y Violencia en al Amazonas. En FUNCOL, Grupos Etnicos, Derecho y Cultura (págs. 181 - 196). Bogotá: Editorial Presencia Ltda.

Reeve, M. E. (1988). Los Quichuas del Curaray. El Proceso de Formación de la Indentidad. Quito: Banco Central del Ecuador y Abya Yala.

Rernard-Casevitz, F.M.; Saignes, Th.; Taylor, A.C. (1988). Al Este de los Andes. Tom. I. Quito: Abya Yala.

Ribeiro, D. (1977). Fronteras Indígenas de la Civilización. México: Siglo XXI Editores.

Riviere, P. (1984). Individual and Society in Guiana. Cambridge University Press.

Roosevelt, A. C. (1980). PARMANA. Prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and the Orinoco. New York: Academic Press.

Roosevelt, A. (1989). Lost Civilizations of the Lower Amazon. Natural History 2/89, 74 - 83.

Saignes, T. (1981). El pie de monte amazónico de los Andes meridionales: Estado de la cuestión y problemas relativos a su ocupación en los siglos XVI y XVII. Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos , 141 - 176.

Santos, F. (1990). "Poder, Ideología y Rituales de Producción en las Sociedades Indígenas Amazónicas. Amazonia Peruana. Tom X. No. 19 , 27 - 61.

Santos, F. (1992). *Etnohistoria de la Alta Amazonia Siglos XV - XVIII*. Quito - Ecuador: Abya Yala.

Santos, F. (1993). From Prisoner of the Group to Darling of the Gods: An Approach to the Issue of Power in Lowland South America. *L'Homme* 126 - 128, avr. -déc. XXXIII (2-4) , 213 - 230.

Santos, F. (1992 b). *Opresión Colonial y Resistencia Indígena en la Alta Amazonía*. Quito: FLACSO - ABYA YALA - CEDIME.

Steward, J. (1948). *Handbook of South American Indians*. New York: Smithsonian Institution.

Tabo Amapo, A. (2008). *El Eco de las Voces Olvidadas. Una Autoetnografía y Etnohistoria de los Cavineños de la Amazonia Boliviana*. La Paz: Mickaël Brohan & Enrique Herrera. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).

Vallvé, F. (2010). *The Impact of the Rubber Boom on the Indigenous Peoples of the Bolivian Lowlands (1850 - 1920)*. Washington D.C.: A dissertation submitted to the Faculty of the Graduated School of Arts and Sciences of Georgetown University in partial fulfillment for the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in History.

Varese, S. (1973). *La Sal de los Cerros*. Lima: Ediciones Retablo de Papel.

Wentzel, S. ([1985 - 1987] 1989). *Tacana and Highland Migrant Land Use, Living Conditions and Local Organizations in the Bolivian Amazon*. University of Florida: A Dissertation presented to the Graduate School of The University of Florida in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy.

Zarzar, A. (1989). *Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado: Mito, Utopía y Milenarismo en el Pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Perú: Ediciones CAAAP.