

Warisata en la selva

**El núcleo escolar selvícola de Casarabe
entre los sirionó, 1937-1948**

Anna Guiteras Mombiola



Warisata en la selva

Warisata en la selva

**El núcleo escolar selvícola de Casarabe
entre los sirionó, 1937-1948**

Anna Guiteras Mombiola



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Edicions

TEIAA



Taller de Estudios e Investigaciones
Andino-Amazónicas

ÍNDICE

Introducción	9
1. La «cuestión indígena» y la política educativa boliviana	21
1.1. En pos de una educación indígenal	23
1.2. La educación en el seno de la comunidad: los núcleos escolares	28
1.3. El modelo warisateño: inspiración indígena e indigenista	39
2. La «cuestión indígena» en los Llanos de Mojos	47
2.1. En pos de la reducción de los «salvajes»	49
2.2. Los sirionó	55
2.3. Reductor de «salvajes», educador de selvícolas	60
2.4. Variaciones selvícolas del modelo warisateño	67
3. La organización del primer núcleo escolar selvícola del país	77
3.1. El núcleo escolar indígena de Huacherecure	79
3.2. El núcleo escolar selvícola de Casarabe: la constitución de la escuela matriz	86
3.3. El núcleo escolar selvícola de Casarabe y sus escuelas seccionales	99
3.4. La expansión de la educación selvícola en el Beni: el núcleo de Moré	105
4. «Una obra de conjunción selvícola y civilizadora»	113
4.1. Los alumnos sirionó	115
4.2. Las estrategias civilizatorias de la educación selvícola	125
4.3. La divulgación del proyecto casarabino	140
5. Rivalidades, intereses privados y litigios: el ocaso de Casarabe	151
5.1. Ebiato y Casarabe: una competencia «catequizadora»	153
5.2. La animadversión terrateniente al modelo casarabino	159
5.3. Nueva dirección, nuevos rumbos	167
5.4. La disolución del núcleo escolar selvícola	173
Epílogo	179
Fuentes y bibliografía	189

Anexos	201
1. Plan para la educación indígena del departamento del Beni	201
2. De la educación de los selvícolas	202
3. Doctrina, orientación y finalidades de la educación de autóctonos en Bolivia	210
4. Acta de fundación del núcleo de Casarabe	243
5. Sueldos presupuestados para el personal del núcleo de Casarabe, 1937-1948	245
6. Maestros de la escuela matriz y seccionales del núcleo de Casarabe	247
7. Colonos establecidos en el núcleo de Casarabe	252
8. Alumnado del núcleo indígenal de Casarabe en 1938	255
8.1. Curso de varones	255
8.2. Curso vocacional de mujeres	256
8.3. Jardín de infancia / <i>Kindergarten</i>	257
8.4. Internado de niños varones	257
8.5. En establecimientos cercanos	258
8.6. Familias sirionó por curso	259
9. Alumnado del núcleo indígenal de Casarabe en 1941	261
9.1. Curso de varones 1.º A	262
9.2. Curso de varones 1.º B	266
9.3. Curso de varones 2.º	270
9.4. Internado elemental	274
9.5. Curso vocacional de mujeres	278
9.6. Jardín de infancia / <i>Kindergarten</i>	280
10. Alumnado del núcleo indígenal de Casarabe en 1944	284
10.1. Curso de varones	284
10.2. Curso vocacional de mujeres	286
10.3. Internado de niños y niñas	287
10.4. Jardín de infancia / <i>Kindergarten</i>	287
11. Programa de Festejos en Conmemoración del 117 aniversario de la Independencia Nacional (Casarabe, Tip. La Patria, 5 agosto 1942)	288
12. Homenaje al Día del Indio (Casarabe, Tip. La Patria, 2 agosto 1942)	289
Índice de ilustraciones	291
Índice onomástico	293

Introducción

A inicios del siglo xx, en las primeras páginas de la obra *Indios y blancos en el noroeste de Bolivia*, el etnólogo sueco Erland Nordenkiöld advertía a sus lectores que en ese libro encontrarían «tropa[s] de salvajes de la selva», «tribus [como] los sirionó, que con las armas en la mano defienden la selva y su independencia» (Nordenskiöld, 2003 [1911]: 2). Sus palabras no diferían demasiado de las transmitidas desde, al menos, la segunda mitad del siglo xviii por quienes lo precedieron en la exploración de los Llanos de Mojos, durante la época colonial. La «nación vagante y feroz» de los sirionó (Quintana, 2005 [1756]: 149), aunque conocida,¹ nunca llegó a ser reducida por la Compañía de Jesús, sino que mantuvo una vida nómada y aislada en medio del bosque. Sin embargo, unas pocas décadas después de la expulsión de aquella, las autoridades cruceñas informaban a la Corona de la presencia:

[...] de una nación de indios bárbaros nombrados sirionós, los cuales [sic] aún que en los tiempos pasados no hacían daño a los que trancitaban [sic] a pocos meses a esta parte han dado en perjudicar así [sic] a las canoas por agua como a los caminantes por tierra, llegando al extremo de herir y maltratar algunos indios de estos pueblos y siendo este un daño, que si con tiempo no se remedia, puede en hadelante [sic] tomar mayor cuerpo, y la insolencia de estos bárbaros ponerse de tal suerte que sin peligro, no sea posible trancitar [sic].²

La hostilidad de los sirionó hacia los miembros de la sociedad colonial que se aventuraban por territorios por ellos ocupados, novedad en el último tercio del siglo xviii, devino a partir de entonces una práctica usual.³ De ahí que, cien años después, en la obra dedicada a las misiones existentes entre los pueblos «infieles de Bolivia», el padre José Cardús afirmara que «antes los sirionós no hacían tanto daño como ahora», describiéndolos como una «tribu muy salvaje y feroz», cuyos miembros estaban «muy enemistados con todos los blancos y con todos los demás indios», y que resultaban «tan terribles y temibles» por su «modo traicionero de asaltar» (Cardús, 1886: 279-284).

1. A partir de la lectura de las páginas 78-119 de *Abrégé d'une relation espagnole: de la vie et de la mort du Père Cyprien Baraze, de la compagnie de Jesus, et fondateur de la Mission des Moxes dans le Pérou* en Halde (1781), Alfred Métraux (1942: 111) ofrece el año 1693 como la primera fecha de contacto con el grupo. Este dato ha sido aceptado por muchos de los estudios relativos a los sirionó, y recientemente discutido por Jabin (2016: 115-118).

2. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB), Rück, 36, 1774, ff. 170 anv. – 175 rev. El énfasis es mío. La correspondencia administrativa de la provincia de Santa Cruz da cuenta de esta creciente preocupación por el peligro que empezaban a representar los sirionó a finales de época colonial (Jabin, 2016: 73-74).

3. Museo de Historia de Santa Cruz de la Sierra (MHSC), Administración Departamental (AD), Bandos, Decretos y Circulares, caja 0/02-03, 6/9/1826, f. 10; Provincia, Municipios, Cantones (PMC), Mojos, caja 1/02-02, 19/7/1829, f. 2, y 24/7/1829, f. 8, y caja 1/28-12, 17/11/1840, f. 182.

Este franciscano, en realidad, se limitaba a hacerse eco de la descripción realizada medio siglo antes por el naturalista francés Alcide d'Orbigny, uno de los primeros viajeros en recorrer la Amazonía boliviana durante la temprana república. En su opinión, los sirionó se caracterizaban por vivir «diseminados» y llevar una existencia «errante en los bosques más impenetrables»; por su anhelo por una «independencia primitiva», evitando la comunicación con otros grupos humanos; por su gozo por la completa desnudez (sin lucir pintura ni ornamento alguno); por la fabricación de arcos y flechas de gran longitud, que constituían sus únicas armas; y por su afán por poseer herramientas de hierro que solo podían conseguir arrebatándolas a los viajeros incautos. Y concluía que se trataba de «la tribu más salvaje» del país (d'Orbigny, 1839: 341-344). Lo cierto es que tanto d'Orbigny como Cardús y Nordenskiöld describieron a esos «salvajes» de oídas, mediante huellas o señales, y, si eran afortunados, por el encuentro con uno de sus miembros, separado de los suyos, transitoriamente en alguna misión católica o en manos de algún hacendado. Ninguno de ellos tuvo contacto continuado con los sirionó.

A partir de la década de 1920, antropólogos de diferentes nacionalidades (alemanes, suecos, estadounidenses) lograron convivir por primera vez con bandas sirionó durante un tiempo relativamente largo y en su propio entorno. Sus estudios disminuyeron el enorme desconocimiento que existía sobre ellos, tanto en los círculos académicos como en la sociedad boliviana. Pero, a su vez, sus trabajos terminarían haciendo de este pueblo el representante del hombre «primitivo» por excelencia. El primer científico propiamente dicho en relacionarse con bandas sirionó fue Richard N. Wegner, quien nada más regresar a su Alemania natal publicó un artículo cuyo título rezaba: «Los sirionó, la tribu más primitiva de la tierra» (Wegner, 1927: 894); un «primitivismo» en cuya cúspide, posteriormente, situaría a una supuesta rama⁴ de la etnia sirionó (Wegner, 1933a; 1936: 119-127). Unos pocos años después, el discípulo de Nordenskiöld, el también sueco Stig Rydén, tomó la escasa cultura material de los sirionó de reciente sedentarización con los que tuvo contacto para describir «esta tribu no sólo como la más primitiva de toda Sudamérica, sino también como uno de los pueblos más primitivos del mundo», sin mutaciones significativas a lo largo de la historia a pesar de vivir rodeados de etnias «en un estado cultural considerablemente más avanzado» (Rydén, 1941: 8, 130). Pensamiento que compartiría con la austríaca Wanda Hanke, para quien la cultura material, pero también la mentalidad, hacía de los sirionó «una de las razas más primitivas» (Hanke, 1942: 87). De todos modos, sería

4. Wegner aseguró haber hallado una «tribu inferior tanto por su civilización como por su conformación somática; tribu que he denominado 'qurungu'a'», cuyos miembros «están aún por debajo de los sirionó, que hasta ahora habían sido considerados por muchos como el pueblo más primitivo de Sudamérica» (Wegner, 1933a: 19 y 25). La identidad de los *qurungu'a* persistió en el misterio durante los años posteriores. Stearman (1984) y Jabin (2016: 151-153) identifican este grupo como los actuales yuqui.

la obra de Allan R. Holmberg (1950) la que les daría fama mundial. Tesis fundamentales de este antropólogo estadounidense fueron, de un lado, la existencia entre los sirionó de un sistema de parentesco supuestamente basado en el matrimonio entre primos cruzados matrilaterales que generó una intensa polémica en las dos décadas siguientes;⁵ y, de otro lado, la preocupación por asegurarse comida suficiente como causa del escaso desarrollo de su cultura y su tecnología, lo que mantuvo al grupo como una «sociedad primitiva», e hizo que fueran considerados la «quintaesencia» del hombre en el estado más salvaje, en el estado natural más puro (Holmberg, 1950: 1, 10, 52-58, 98). Esta idea se consolidó en la década de 1970, cuando muchos de estos argumentos fueron retomados por Betty Meggers en su estudio sobre la adaptación aborígen a la tierra firme amazónica, donde concluyó que, entre todos los pueblos analizados, los sirionó aparecían, desde un punto de vista cultural, como los más «primitivos» (Meggers, 1976: 144-177). Una percepción que se mantuvo casi inalterable⁶ hasta fines del siglo xx.⁷

A tenor de estos estudios es claro que los sirionó, como todas las culturas americanas originarias, fueron definidos por un pensamiento externo a ellos, sujeto a imágenes discursivas relativas a la «otredad», muchas de ellas transmitidas a lo largo del tiempo por el ideario occidental (Pizarro, 2009: 26-28). Este pensamiento, inicialmente, remitía al imaginario grecorromano que había impulsado la figura del salvaje y la oposición entre la civilidad y la barbarie (Bartra, 1992: 22-24, 71, 145; Hannaford, 1996: 8-14, 85). Si el salvaje era un ser equiparado a la naturaleza, la barbarie ilustraba el mundo al otro lado de las murallas de la polis (hogar de la razón, *civitas*), cuyos pobladores se caracterizaban por una actitud ruda y beligerante y una vida no sujeta a leyes conocidas ni al cultivo de la tierra (Woortmann, 2000: 14-23, 50-51). Atributos estos que se mezclarían con los vicios señalados por la moral cristiana (ira, gula, indolencia, anarquía, lujuria, soberbia, herejía/paganismo) y, ya en

5. Los debates generados por la etnografía de Holmberg, en Needham (1961, 1964); Shapiro (1968); Isaac (1977). Agradezco a Diego Villar la información ofrecida con relación a esta polémica.

6. Tras la marcha de Holmberg, a inicios de la década de 1940, los sirionó no recibieron a nuevos investigadores hasta la década de 1970; estos llegaron a la región interesados en actualizar las informaciones obtenidas por el estadounidense treinta años atrás. Ver Califano (1999 [1975]) y Stearman (1987).

7. Evidencia de ello es una misiva, fechada en 1989, dirigida al líder del pueblo sirionó y escrita por el presidente Jaime Paz Zamora en la que, en pleno proceso de movilización de los pueblos indígenas de las tierras bajas en defensa de las tierras, mostraba su «sorpresa y alegría» por haber recibido «su carta escrita a pulso y en idioma castellano, lo que me ha demostrado la gran vocación que tiene la etnia Sirionó de incorporarse a la vida y al resto de las culturas nacionales». Con estas palabras el presidente boliviano expresaba la imagen negativa que persistía en la sociedad boliviana respecto a los sirionó: unos grupos «salvajes» y «primitivos» que estaban lejos de la cultura y la «civilización» representadas por la escritura y el idioma castellano (Lehm, 2004: 60-61).

el Nuevo Mundo, se nutrirían de la percepción negativa que ciertas sociedades americanas tenían de las otras (Woortmann, 2004: 78-116; 2005: 283-293, 301; Nowak, 2013: 35-48). La aparición de una nueva humanidad dio lugar a diversas clasificaciones del «otro», y una de las más significativas fue la de José de Acosta, quien, influido por los debates sostenidos en la época relativos a la naturaleza de las sociedades no europeas, estableció una jerarquía de las poblaciones americanas, con niveles decrecientes de complejidad. Así, distinguía las «monarquías» incas y mexicas que tenían gobierno, leyes y urbanismo, a las que seguían las «behetrías», que eran comunidades agrícolas organizadas, y más abajo se hallaban los «bárbaros», quienes carecían de ley y entendimiento, eran nómadas, iban desnudos y se asemejaban a las fieras (Acosta, 1984 [1590]: 59-71). Esta clasificación en términos culturales pasó a ser canónica, y persistió en el tiempo hasta la publicación, entre 1940 y 1947, del *Handbook of South American Indians*, que «consagró la oposición entre las tierras altas (paradigmáticamente asociadas con «altas culturas», como la incaica) y las tierras bajas (asociadas de modo igualmente arbitrario con los «cazadores recolectores» o los «agricultores incipientes»» (Villar, 2013: 12-14). Esta obra consolidó un sistema clasificatorio de los pueblos indígenas sudamericanos que constituyó la base de muchos estudios elaborados en los años siguientes, entre los que se encuentra el ya mencionado de Meggers. Este sistema, no obstante, fue objeto de crítica por algunos autores, como Pierre Clastres (2008 [1972]), quien cuestionaría el etnocentrismo de la clasificación del *Handbook* por basarse en los supuestos evolucionistas que suponía más desarrolladas las sociedades con estructura jerárquica o estatal, y percibía a las poblaciones amazónicas como sociedades sin poder, apolíticas, y en última instancia, sin cultura.

En efecto, la realidad americana fue también valorada por corrientes del pensamiento positivista desarrolladas en Europa desde fines del siglo XVIII, las cuales, basándose en evidencias probadas y «hechos» observables, y de acuerdo a las leyes naturales, enfatizaron las diferencias entre las culturas. Paralelamente, los avances científicos y tecnológicos, los descubrimientos geográficos y la progresiva importancia de valores como la individualidad, la razón y la libertad confluyeron en el proyecto ilustrado, del que la idea de progreso (social, económico y moral) devino un supuesto fundamental (Nisbet, 1981: 243-254, 351-360; Hannaford, 1996: 186-187; Bury, 2009 [1971]: 13-15, 284-339). Fue en este contexto, también, en el que surgieron los conceptos de civilización (referido a un proceso) y de cultura (que expresa peculiaridad) con los que se reflejaría la autoconciencia de un grupo, orgulloso del grado alcanzado por su técnica, sus modales y costumbres, su concepción del mundo, frente a otras sociedades percibidas más simples, pero capacitadas para tal transformación (Elías, 1987 [1939]: 57-59, 86, 90-96). Las ideas de progreso, modernidad y civilización favorecieron la conversión del «otro» en un ser primitivo (Weber, 2013: 54-83, 404-408). Desde el pensamiento ilustrado se postuló la evolución sociocultural de todas las sociedades humanas

a través de una secuencia progresiva de cuatro etapas (caza y recolección, pastoreo, agricultura, comercio) para ascender a la «civilización», encarnada por los ideales culturales de la sociedad europea (Ellingson, 2001: 82, 121, 159, 295). Posteriores estudios de la humanidad se centrarían más sistemáticamente en las diferencias existentes entre las sociedades y en la difusión de las nociones de género, especie y, al fin, raza. Este último término, en origen referido a una ascendencia común o a la pertenencia a un mismo linaje, devendría una categoría biológica usada para comprender la variación física y de conducta de los grupos humanos.⁸ Así, los rasgos culturales se unieron a los físicos y se naturalizaron las diferencias que serían identificadas como propias de un grupo homogéneo de individuos similares entre sí y distinguibles de los otros y, al mismo tiempo, definidos según su posición en la escala social (Hannaford, 1996: 186-233). Simultáneamente, el desarrollo de la ciencia antropológica a la par que las ideas evolucionistas y el arraigo de la idea de progreso generaría un gran interés por el estudio de los pueblos «primitivos» en su estado supuestamente más prístino (Bossert y Villar, 2013: 2-14), en un anhelo por preservar lo remanente de sus culturas, convencidos los etnólogos de que estas estaban destinadas a desaparecer ante el inexorable avance de la «civilización».

En Bolivia, desde finales del siglo xix, todos estos postulados se combinaron con los de las teorías liberales y originaron un liberalismo boliviano fuertemente ligado con la noción de progreso que, a partir de 1900, daría sentido a un proyecto político: la reconstrucción de la nación con miras a la modernización del país, comprometiendo a la sociedad en el camino del progreso en sus múltiples formas (Martínez, 2010: 105). En este contexto, los intelectuales y políticos bolivianos empezaron a reflexionar sobre la situación de la población indígena de la república y el papel que esta debería jugar en esa futura nueva era boliviana (Mendieta, 2017: 117-135). La resistencia de importantes sectores de la población indígena al proyecto socioeconómico liberal conllevó que los grupos dirigentes bolivianos recelaran de un eventual choque entre las «razas» blanca e india (Irurozqui, 1994: 134-137). Si bien el potencial subversivo de esta última se había comprobado en el altiplano en la década de 1880 (Platt, 1987: 299-309), el miedo a la guerra de razas se haría patente en el Oriente boliviano con los sucesos de Kuruyuki en 1892⁹ y llegaría a su máxima expresión en todo el territorio nacional tras la guerra federal de 1899. La masacre de soldados liberales en Mohoza por comunarios aymara, en el contexto del enfrentamiento entre la élite conservadora y los gru-

8. Entre los estudios dedicados al pensamiento racial y su relación con la construcción nacional en América Latina, ver Graham (1990); Wade (2000); Appelbaum, Macpherson y Rosemblatt (2003); De la Cadena (2008); Gotkowitz (2011b). Sobre la articulación de las ideas raciales a través de las imágenes, ver Poole (1997: 119-167).

9. Un reciente estudio sobre las «guerras chiriguanas» y la batalla de Kuruyuki, en Combès (2014).

pos liberales, aliados con el líder indígena Pablo Zárate, Willka, vino a confirmar, a ojos de la sociedad criolla, la conducta criminal del colectivo.¹⁰ Como consecuencia de ello, el «salvajismo» del «indio» boliviano se convirtió en un lugar común en el discurso de las élites, y en el que aquel empezó a ser descalificado: sus actos lo incapacitaban para participar de la vida política y lo inhabilitaban como individuo útil y participativo en el orden social, ya no era merecedor del goce pleno de sus derechos, pues se movía únicamente por sus instintos (irracionales, peligrosos) y vivía ajeno a los intereses nacionales (Iruruzqui, 1994: 134-144).

La asunción del indígena como una lacra social y un ser perjudicial para el ansiado progreso nacional llevó a los grupos dominantes a considerar que era urgente e inaplazable dar una respuesta definitiva a la llamada «cuestión indígena». En el pasado, las políticas destinadas a eliminar prácticas e instituciones ligadas al corporativismo, tales como la abolición del tributo y la privatización de las tierras de comunidad, buscaron fomentar la homogeneidad social y la adopción de unos mismos principios liberales (Platt, 1982; Larson, 2002: 145-175). Su fracaso, en los inicios del siglo xx, evidenciado por la movilización en el campo (Rivera Cusicanqui, 2010 [1984]: 81-108), requirió de un nuevo enfoque. En esta coyuntura la educación pareció ser el instrumento más adecuado para, según dijeron los intelectuales, «regenerar» esa «abatida» clase indígena y, por ende, construir un nuevo «indio», implicado en el porvenir nacional. De este modo, durante la primera mitad del siglo xx, se implementaron proyectos educativos entre la población indígena boliviana que abordaron temas tales como la civilización, la formación de ciudadanos para el progreso de la nación y la creación de trabajadores para el desarrollo económico del país (Salmón, 2013 [1997]: 30). Entre todos estos proyectos, uno de ellos ha merecido una atención especial por parte de la historiografía: la experiencia educativa desarrollada, primero, en la población de Warisata e irradiada, después, por todo el territorio nacional a lo largo de la década de 1930.

Warisata, también conocida como la «escuela-ayllu», es percibida a menudo como un punto de inflexión en la historia de la educación boliviana. Esta notoriedad obedece, en gran parte, tal y como señala Cárdenas (1992: 6), al escrito de carácter hagiográfico redactado por su principal impulsor e ideólogo, Elizardo Pérez, quien lo presentó como un ensayo pionero, casi fundacional, de la educación indigenal en el país, y único en su especie por haberse organizado sobre la base de la unidad social andina (el *ayllu*) y contar con la colaboración activa de la población indígena (desde los niños hasta las autoridades) en el funcionamiento de la escuela, con la aspiración de lograr la emancipación de las masas oprimidas y su participación positiva en la na-

10. La participación indígena en la guerra federal y sus consecuencias, en Condarco Morales (1965) y Mendieta (2010). Sobre la racialización y criminalización de la población indígena, ver Egan (2007).

cionalidad.¹¹ De hecho, los defensores del proyecto convirtieron rápidamente Warisata en una utopía socialista en pleno altiplano (Larson, 2011: 66), y la fecha de su fundación, el 2 de agosto, fue elegida para la conmemoración del Día del Indio. El abrupto abandono del proyecto por parte de los gobernantes bolivianos de la década de 1940 no fue suficiente para olvidar Warisata. De ahí que, tras la revolución nacional de 1952, se escogiera esta efeméride para proclamar la reforma agraria, de manera que se constituyó en una fecha trascendental para los bolivianos, en una especie de emblema nacional (Cárdenas, 1992: 29; Larson, 2011: 66). En la década de 1980, una nueva generación de historiadores bolivianos, muchos de origen quechua y aymara, la mayoría vinculados al Taller de Historia Oral Andina (THOA), resituaron el origen de Warisata. Tomando el punto de vista nativo y apoyándose en fuentes orales y documentos escritos, ya en manos de las comunidades, ya hallados en archivos provinciales, estos investigadores indagaron en otras formas de organización social y política de larga data protagonizadas por las comunidades indígenas que no habían sido tomadas en cuenta por la historiografía tradicional. Redescubrieron a figuras que, como Avelino Siñani, contribuyeron al desarrollo del modelo educativo e impulsaron acciones más afines a los intereses indígenas, y que habían quedado oscurecidas por los maestros criollos y, muy en particular, por Pérez.¹² Y, en lo que interesa aquí, situaron Warisata como un factor más de resistencia en el contexto de las luchas de las comunidades indígenas del altiplano por el acceso a la tierra, la educación, la justicia y el derecho, frente a los excesos del sistema oligárquico sostenido por los gobernantes y personificado en los hacendados locales.¹³ Esta tesis ha sido abrazada por los estudios posteriores,¹⁴ que han consolidado la experiencia de Warisata en la memoria oficial como un «extraordinario experimento intercultural de escolarización [...] en una escuela de emancipación indígena» (Larson, 2011: 65). Unos estudios que, sin embargo, como nota en parte Brienén (2011), demasiado frecuentemente parecen olvidar (o, al menos, dejar en un segundo plano) el hecho de que Warisata surgió inicialmente de los objetivos perseguidos por el pensamiento indigenista, que no de los

11. *Warisata. La escuela-ayllu* fue publicada originalmente en 1962 y reeditada en 1992 y, más recientemente, en 2013 por el Ministerio de Educación en su colección pedagógica plurinacional. Esta última edición, sin embargo, presenta una serie de variaciones y omisiones respecto al texto original, motivo por el que aquí se utiliza la edición de dicha obra publicada en 1992. No obstante, se citará la edición de 2013 siempre que aquí se haga referencia a un anexo recogido en esta que no figura en la obra original.

12. Agradezco a Zulema Lehm por haberme hecho percibir la existencia de varias vertientes indigenistas en el interior de Warisata.

13. Ver los trabajos de Taller de Historia Oral Andina (1984); Claire (1989); Mamani Condoni (1991); Choque *et al.* (1992); Condoni y Ticona (1992); Conde Mamani (1994); Choque Canqui (1994); Choque y Ticona (1996).

14. Ver, por ejemplo, Fell (1996); Irurozqui (1999); Larson (2005, 2011); Pérez Crisales (2014 [1996]).

indígenas, vinculado a la (re)construcción de una realidad más o menos explícita, más o menos sesgada del «indio». Ello acontecía en un momento en el que la educación indígena era parte esencial de la estrategia estatal (pero también continental) para dar respuesta a la «cuestión indígena», y, a pesar del interés de los maestros involucrados por revalorizar socialmente la población indígena, su objetivo final fue siempre su modernización, su homogeneización y, en definitiva, su asimilación al proyecto nacional.

Esta voluntad estatal explica la institucionalización del proyecto educativo de Warisata y su réplica a través de los llamados núcleos escolares en distintos lugares del altiplano, los valles y las tierras bajas bolivianas. En este último espacio y, en concreto, en la Amazonía, el objetivo de los núcleos era la intervención estatal sobre sus poblaciones, en particular aquellas percibidas «salvajes» por mantener una existencia íntimamente ligada con la selva. De ahí que recibieran el nombre de núcleos escolares selvícolas. Fue a partir de esta idea que se organizó el núcleo escolar selvícola de Casarabe entre el pueblo sirionó, en el departamento del Beni. Casarabe fue el primer experimento educativo en la Amazonía inspirado en los postulados de lo que denominó el modelo warisateño. Sin embargo, su creación y desarrollo no ha atraído el interés de prácticamente ninguno de los trabajos anteriormente mencionados. Aunque Pérez (1992 [1962]: 154-155, 199-208, 297-298) dedica varias páginas a la «irradiación a la selva» de la educación indigenal, fijándose en especial en Casarabe, los estudios que indagan en el legado de Warisata ignoran por completo su existencia o, en el mejor de los casos, se contentan con una simple mención a su existencia. La única excepción la constituye la investigación de Brienén (2011: 222-228), quien ofrece una somera panorámica de la organización de este tipo de centros en la Amazonía, enfatizando la violencia que supuso, para las personas que ahí ingresaron, su «educación» en las normas de convivencia social en aras de hacer de ellas nacionales «civilizados».

De hecho, el enorme desconocimiento en torno a la experiencia educativa desarrollada en Casarabe ha generado sentimientos encontrados. Los estudios relativos al pueblo sirionó, realizados generalmente desde el ámbito de la antropología, coinciden en describir su paso por el núcleo escolar como un período trágico, plagado de abusos, malos tratos e injusticias, que terminó con la huida del mismo por parte del alumnado (Hanke, 1982: 90-91; Stearman, 1987: 5-6; Lehm, 2002: 20-21; 2004: 19); por el contrario, los intelectuales benianos suelen deshacerse en elogios al hablar de la labor «civilizatoria» llevada a cabo con los «últimos bárbaros» cercanos a la capital departamental.¹⁵ Siguiendo esta línea de interpretación se encuentra la única obra en la cual la experiencia de Casarabe cobra interés por sí misma.

15. Ver Becerra Casanovas (1977: 229); Carvalho Urey (1978: 59); Monje Roca (1981: 18, 43); Barthelemy (2011: 50-51).

Bajo el título *Rumbo al Beni*, el ingeniero Rodolfo Pinto (2001 [1978]) narra, en forma novelada, la vida de Carlos Loaiza Beltrán,¹⁶ primer director de Casarabe. La información plasmada en sus páginas reproduce documentos internos del núcleo y datos brindados por aquel en el curso de sus conversaciones con el autor, aunque ni estas charlas ni el uso de esas fuentes son acreditadas en el mencionado relato literario. Sin embargo, aunque Pinto se acerca a Casarabe a partir de la mirada de su fundador, su novela no aspira a historizar lo allí ocurrido, centrando su interés en la labor de Loaiza Beltrán como un agente colonizador más de las tierras benianas.

Warisata en la selva explora el devenir del primer núcleo escolar selvícola del país e indaga en la originalidad, implementación, alcance y limitaciones de su proyecto educativo y «civilizatorio». Un aspecto de la historia contemporánea de los Llanos de Mojos que comúnmente ha sido juzgado a partir de informaciones interesadas y recuerdos sesgados, desgajándolo del modelo pedagógico warisateño del que partía y de las políticas educativas estatales de las que formaba parte integral. Con la voluntad de iluminar este pasaje que aún hoy persiste en la penumbra, esta investigación se organiza en cinco partes. En el primero de sus capítulos se abordan las políticas educativas destinadas a resolver la «cuestión indígena» en el país, implementadas por los sucesivos gobiernos bolivianos durante la primera mitad del siglo xx, haciendo hincapié en la propuesta educativa desarrollada en las décadas de 1930 y 1940, la cual se basaba en las tesis del pensamiento indigenista latinoamericano y en los fundamentos del modelo pedagógico experimentado en Warisata. El segundo capítulo analiza la «cuestión indígena» en el departamento del Beni, donde la preocupación por los «salvajes», encarnados muy particularmente por los sirionó, obligó a adaptar el modelo warisateño a la singularidad étnica de la región; esta tarea recayó en Carlos Loaiza Beltrán, quien ideó un novedoso «plan de rehabilitación y educación selvícola» en el que se conjugaron premisas de las corrientes pedagógicas entonces más actuales, tesis indigenistas y supuestos del pensamiento evolucionista. En el tercer capítulo se presenta el complejo proceso de puesta en marcha del núcleo selvícola en la zona de Casarabe, desde su accidentada fundación hasta la propagación del modelo en otros lugares de la geografía beniana. Conocidos los cimientos pedagógicos y filosóficos del plan de educación selvícola y los elementos necesarios para su implementación (ubicación, equipo de docentes, etc.), en el cuarto capítulo se diseccionan las estrategias «civilizatorias» utilizadas para asegurar la ansiada transformación de los «salvajes» sirionó en bolivianos comprometidos con los intereses nacionales, así como la acogida de aquellas por parte de los alumnos sirionó y las autoridades

16. Las distintas fuentes documentales consultadas consignan indistintamente el apellido como Loaiza y Loayza, incluso aquellas escritas por el propio Carlos. Aquí se ha optado por la primera opción, al ser la grafía más utilizada en el período estudiado.

educativas. En el último capítulo se aborda el ocaso de Casarabe como consecuencia de la animadversión que generó entre la sociedad local el desarrollo del proyecto educativo; tras ahondar en los distintos intereses creados que dieron lugar a este malestar y a la destitución del fundador del núcleo, se concluye con un acercamiento al rumbo tomado por la nueva dirección de Casarabe, que terminó provocando, al cabo de unos pocos años, su cierre definitivo. Finalmente, los anexos recogen los ensayos, inéditos hasta la fecha, relativos a la educación selvícola dentro de la matriz warisateña elaborados por Loaiza Beltrán, distintos textos de marcada importancia relativos al funcionamiento del núcleo y varios cuadros que reúnen información de los maestros, los colonos y los sirionó que formaron parte, en mayor o menor medida, del proyecto casarabino.

La documentación utilizada se encuentra dispersa en distintos repositorios bolivianos. El grueso de las fuentes procede del archivo personal de Carlos Loaiza Beltrán, en poder de su familia, y en él he hallado documentos originales y numerosas copias de los informes entregados al Gobierno, así como fotografías y recortes de periódico relativos a la vida y la obra de este maestro, sin las cuales esta investigación no habría sido posible. La correspondencia mantenida por la dirección de Casarabe y las autoridades educativas benianas con el Ministerio de Educación se conserva en el Archivo Histórico de La Paz, mientras que las comunicaciones mantenidas con la presidencia son custodiadas en el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, en Sucre. La sección de hemeroteca de este mismo repositorio permite el acceso a los periódicos editados en el Beni durante el período estudiado. Fuentes impresas como los presupuestos generales, los debates mantenidos en la cámara de representantes, la folletería e informes de educación están en la Biblioteca y Archivo Histórico del Congreso, la biblioteca de la Universidad Mayor de San Andrés y la Biblioteca Patrimonial Arturo Costa de la Torre, todas ellas en La Paz. La gestión del núcleo como parte del distrito escolar del Beni puede hilvanarse por medio de los documentos del fondo prefectural que actualmente constituye el Archivo de la Casa de la Cultura del Beni, en Trinidad. En esta misma ciudad, se trabajó también en la biblioteca privada del ingeniero Rodolfo Pinto y en el Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni. Algunos documentos se han hallado, también, en la Notaría Pública núm. 2 de Trinidad y el Museo de Historia de Santa Cruz.

La profesionalidad y gentileza de las personas encargadas de la custodia de todos estos archivos merece mi reconocimiento. Sin duda, este libro no habría sido posible sin la enorme generosidad de Consuelo Loayza de Aldana, quien me permitió la revisión de toda la documentación del archivo personal de su padre y me ayudó a vislumbrar Casarabe en su día a día a través de sus recuerdos de infancia y los sabores de la merienda beniana. En La Paz, estoy en deuda con Ximena Medinaceli y Esther Ayllón, directoras del Archivo Histórico de La Paz, y su personal de archivo, en particular, Ramiro