De los candires a Kandire. La invención de un mito chiriguano

Isabelle Combès

Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/jsa/3139>
DOI: 10.4000/jsa.3139
ISSN: 1957-7842

Editor

Société des américanistes

Edición impresa

Fecha de publicación: 1 junio 2006
Paginación: 137-163
ISSN: 0037-9174

Referencia electrónica

Isabelle Combès, «De los candires a Kandire. La invención de un mito chiriguano», *Journal de la Société des américanistes* [En línea], 92-1 et 2 | 2006, Publicado el 15 enero 2012, consultado el 02 septiembre 2022. URL: <http://journals.openedition.org/jsa/3139> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/jsa.3139>

DE LOS CANDIRES A KANDIRE. LA INVENCION DE UN MITO CHIRIGUANO

Isabelle COMBÈS *

Este artículo cuestiona la contradicción entre el uso actual del término « Kandire » y lo que realmente enseñan las fuentes del siglo XVI que son las únicas donde aparece esta palabra. Hoy, Kandire es asimilado a la tierra sin mal de los guaraní o chiriguano de Bolivia. Una revisión de las fuentes coloniales muestra que primero se habló de un pueblo llamado « los candires », los cuales pueden identificarse con los inca; luego, de un Candire que se confundió con el Paytiti y, finalmente, de un dios Candire de los « chiriguanâes » itatín. La asimilación de Kandire a una tierra sin mal o, al menos, su inserción en un complejo de creencias religiosas, sólo podría ser comprobada entre los chiriguano itatín, antepasados de los guarayo, y no entre los grupos que dieron nacimiento a los actuales chiriguano. Entre estos últimos, el mito de Kandire constituye más un « invento de la tradición » que la creencia fundadora y original que muchos presentan y utilizan en la actualidad. [Palabras claves : chiriguano, guarayo, tierra sin mal, Kandire.]

Des Candires à Kandire. L'invention d'un mythe chiriguano. Dans cet article, il est question de la contradiction entre l'usage actuel du terme « Kandire » et ce qu'en disent réellement les sources du XVI^e siècle, les seules à le mentionner. Kandire est aujourd'hui assimilé à la Terre sans mal des Guaraní ou Chiriguano de Bolivie. Une révision des sources coloniales montre que celles-ci mentionnent d'abord un peuple appelé « les Candires », que l'on peut identifier avec les Inca. Elles parlent ensuite d'un Candire assimilé au Paytiti (variante locale de l'El Dorado) et, finalement, du dieu Candire des « Chiriguanâes » Itatín. L'assimilation de Kandire à une terre sans mal ou, pour le moins, son insertion dans un complexe de croyances religieuses ne pourrait être prouvée que parmi les Chiriguano Itatín, et non parmi les groupes qui donnèrent naissance aux actuels Chiriguano. Chez ces derniers, le mythe de Kandire constitue plus une « invention de la tradition » que la croyance fondatrice et originale que beaucoup présentent actuellement. [Mots clés : Chiriguano, Guarayo, Terre sans mal, Kandire.]

From the Candires to Kandire. The invention of a Chiriguano myth. This paper examines the contradiction between the current use of the term « Kandire » and what the 16th

* Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Casilla 5551, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia [kunhati@gmail.com].

century sources – which are the only ones that actually mention the word – can teach us about it. Currently «Kandire» is assimilated to the «land without evil» of the Bolivian Guaraní-Chiriguano. The analysis of colonial texts, however, reveals that the first mention of the term designates a concrete people called «the Candires», who can easily be associated with the Incas; the second «Candire» is assimilated to the idea of Paytiti; and, finally, the third use of the term relates to the «Candire» god of the Itatin Chiriguano. The assimilation of «Kandire» to a «land without evil», or at least its inclusion in a religious complex of representations, can only be attested among the Itatin branch of the Chiriguano and not among the ethnic groups that gave birth to the current Bolivian Chiriguano. Among them, the Kandire myth is more a process of «invention of tradition» than the original founding belief which several authors present and use nowadays. [Key words: Chiriguano, Guarayo, land without evil, Kandire.]

A MODO DE INTRODUCCIÓN: ¿QUÉ PASÓ CON KANDIRE?

«Kandire en su verdadero tiempo y lugar» es el título de un reciente y muy sugestivo artículo de Catherine Julien (2006a). De su lectura nació el presente ensayo. Pues, de Kandire se habla mucho en la actualidad en Bolivia, y particularmente en el oriente del país, en las tierras bajas. El tema está bastante de moda entre los estudiosos de la cultura guaraní o chiriguano, entre los mismos intelectuales chiriguano e incluso entre los criollos chaqueños o cruceños que reivindican sus raíces indígenas. Sin embargo, y si bien la interpretación más común hace del término el nombre local de la famosa «tierra sin mal» de los tupí-guaraní, no todos los que hablan de Kandire otorgan el mismo sentido a la palabra y – curiosamente – los que más la citan no son los chiriguano. Veamos. En agosto de 1988 sale el primer número de *Timboy*, revista local del pueblo de Monteagudo en el pie de monte andino, región antaño dominada por capitanías chiriguano. Se puede leer en la tapa de la revista: «Monteagudo, alcanzarás tu Kandire», y la palabra Kandire está inscrita en un círculo adornado de rayos que representa al sol (*Timboy* 1988, p. 1). Poco más tarde, en 1992, se celebra el centenario de Kuruyuki, la última batalla librada por grupos chiriguano contra los blancos. Entre la multitud, se advierten letreros que claman: «Muertos de Kuruyuki, surjan de sus trincheras, marchen con nosotros hacia la Tierra sin Mal» (Pifarré 1992, p. 8). En 2004, un erudito indígena de la región del Isoso en la provincia Cordillera (departamento de Santa Cruz) publica un cuento «basado en mitos isoseños guaraníes» y titulado *Arakae. El mito hecho realidad*. En este cuento, se menciona a Kandire: es el lugar al que llegan las almas de los hombres buenos después de la muerte; está situado al naciente y ahí «reina la felicidad» (Yandura 2004, p. 20). Vale la pena notarlo, en el mismo texto se nos indica que, cada año, los antepasados llegan desde Kandire para participar de la fiesta del Carnaval. Sin embargo, en el Isoso como en otras zonas chiriguano, las máscaras que

representan a los antepasados llegan a la fiesta gritando « matiguoroso », una palabra enigmática que a menudo se traduce como « venimos de lejos », pero que además muchos relacionan con el nombre portugués de Mato Grosso, considerado como la tierra de origen de los isoseño. Kandire aparece aquí, entonces, a la vez como el paraíso destinado a los hombres después de su muerte, y como la patria de origen ¹; como el principio y el fin, alfa y omega de la trayectoria isoseño. En 2005, finalmente, un intelectual de la ciudad de Santa Cruz publica un libro titulado *Kandire (origen y evolución del llano boliviano)*. Kandire es, dice el autor, « el nombre dado por los guaraníes a la tierra sin mal y de la felicidad, buscada en sus migraciones » (Jordán 2005, p. 14). Buscada y encontrada, según Jordán, en los fértiles llanos de Grigotá, es decir en la región de la actual ciudad de Santa Cruz de la Sierra en el oriente boliviano; de hecho, al llegar a esa « tierra generosa », los guaraní la identificaron « con su Kandire, esto es la tierra sin mal » (*ibid.*, p. 89). De ahí el mapa que propone el autor, donde Kandire acaba siendo la denominación de todo el llano oriental de Bolivia, opuesto al Tawantinsuyu o imperio inca al oeste. Este mapa de la tierra sin mal se asemeja extrañamente al de la « Media Luna » (la mitad oriental de Bolivia) que proponen en la actualidad los sectores ultra-regionalistas y hasta independentistas de Santa Cruz. De hecho, el libro de Jordán no es más que un verdadero panfleto político camuflado en investigación histórica, el cual busca afirmar la identidad oriental o cambia de Bolivia frente al centralismo andino, inca primero, republicano luego (Combès 2005b). Lo importante para nuestro propósito es que lo hace dando un nuevo sentido y una nueva relevancia al término de Kandire.

Estos ejemplos bastarán, espero, para mostrar el éxito, en la actualidad, de las nociones de « tierra sin mal » y su versión local, Kandire, entre la gente criolla o blanca (*karai*) y entre – al menos – algunos de los chiriguano contemporáneos. Entre los antropólogos que trabajan entre ellos, no pocos hacen referencia a la « tierra sin mal » y a Kandire, interpretados como la meta de las migraciones guaraní al pie de monte andino que dieron nacimiento a la etnia de los chiriguano ². El norte argentino, llamado Mbaaporenda (« el lugar del trabajo ») por los chiriguano y meta de masivas migraciones desde Bolivia en el siglo XIX e inicios del XX, es visto como un nuevo avatar de la eterna « tierra sin mal » (Hirsch 1989); y lo mismo sucede con la « tierra sin dueño » (*iví iyambae*), nombre dado al territorio del Isoso. En este caso preciso, los ecos de libertad o de igualdad que conlleva la expresión « sin dueño », fácilmente pueden equipararse con las ya famosas interpretaciones políticas de la « tierra sin mal » desarrolladas por Pierre y Hélène Clastres (P. Clastres 1974; H. Clastres 1975): la « tierra sin mal », o « sin dueño », sería así la tierra de la « sociedad contra el Estado », el rechazo de la esclavitud y de la sumisión ³.

Sin embargo, y si bien en la actualidad resulta innegable la relevancia del concepto de Kandire a propósito de los chiriguano, un malestar existe. Pues se trata, precisamente, de una relevancia actual, moderna y en definitiva poco

definida. Más allá de los significados algo variables atribuidos a Kandire en los discursos contemporáneos, lo que resalta es, precisamente, lo contemporáneo de estos discursos. En efecto, parece legítimo preguntarse por qué, antes de la década de 1980, ninguna referencia explícita a Kandire ni a la tierra sin mal fue recogida entre los chiriguano del Chaco boliviano. Ni Nordenskiöld (2002 [1912]) ni el mismo Métraux (1930) – el cual, sin embargo fue uno de los primeros en relacionar Kandire con los chiriguano – encontraron en su trabajo de campo ninguna referencia a la « tierra sin mal » o su nombre local. Sólo les hablaron de Ivoka o Aguararenda, dos nombres del lugar adonde van los hombres después de morir. Son nombres, además, ya apuntados por los padres franciscanos del siglo XIX – los cuales, por su parte, no encontraron referencia alguna a Kandire, tampoco a la « tierra sin mal »⁴.

Resulta extraño el silencio alrededor de la palabra Kandire entre mediados del siglo XVI (cuando el término existe en los documentos) y finales del siglo XX cuando aparece en boca de los dirigentes chiriguano; resulta extraño que el surgimiento de Kandire en la época moderna coincida precisamente con el nacimiento de las organizaciones indígenas y un proceso acelerado de (re)valorización de su cultura. Y, finalmente, resulta extraño que sólo los *karai* o las élites indígenas, los eruditos y letrados, hablen hoy de Kandire, y que la palabra (como la de « tierra sin mal » además) sea desconocida para el grueso de los comunarios. En 2004, un anciano isoseño, entrevistado por un periódico local de Santa Cruz, contó la historia del poblamiento del Isoso desde Matiguoroso; el artículo fue titulado « En busca de la Tierra sin Mal » por el periódico, aun cuando don Luís García (2004) no pronunció la palabra, ni aludió a esta noción en su relato. Lo que contó Luís García, y lo que cuentan todos los isoseño de hoy, es que los antepasados se dirigieron al Isoso para huir (de los blancos, de un monstruo, de grupos chiriguano), y no en busca de algo (Combès 2005a, capítulo 2). De la misma manera, el comentario de un isoseño « de base » a la lectura del folleto publicado por Ángel Yandura fue que Kandire « debe ser algo que ha leído »; los (pocos) jóvenes chiriguano que estudian antropología o sociología en la universidad, cuando hablan de Kandire y/o de la « tierra sin mal », se refieren a los libros de Meliá, Saignes y demás investigadores, y nunca a un saber aprendido en sus comunidades o sus familias.

De ahí mi perplejidad : ¿qué pasa o qué pasó con Kandire y la « tierra sin mal »? Estos presuntos conceptos « ancestrales » y « fundadores » de la identidad chiriguano, por más que sean reivindicados en la actualidad por las élites, eran completamente desconocidos por ellas mismas hasta hace dos décadas, y son todavía ignorados hoy por la inmensa mayoría. ¿Cómo aparecieron esos nombres entre los chiriguano, por qué fueron entendidos como sinónimos?

Intentar responder esas preguntas implica, en una primera instancia, revisar los documentos quinientistas que se refieren a los « candires » (y no al Kandire). Estos documentos provienen en su totalidad de los españoles de Asunción del

Paraguay; hablan de la tierra de los candires, meta de varias migraciones de grupos indígenas del alto Paraguay hacia el oeste. Existen, entre los investigadores, diferentes maneras de interpretar la documentación quinientista. Revisaré, en un segundo acápite, estas posiciones encontradas, que hacen de la tierra de los candires o bien una versión local de la « tierra sin mal », o bien una « tierra rica » – fuente del metal tan codiciado por los indígenas –, o finalmente un sinónimo de Moxos, Paytiti y demás El Dorado.

Procuraré luego ir más allá para ubicar a Kandire y a los candires « en su verdadero tiempo y lugar », concretamente entre los itatín y otros « chiriguanaés » varai, pitaguari o bambaguasu quinientistas – a menudo confundidos en la literatura con los « chiriguanaés de la Cordillera », es decir los actuales chiriguano. La conclusión propone considerar así al concepto de Kandire como un verdadero « invento de la tradición » entre los chiriguano contemporáneos. En este sentido, este ensayo etnohistórico no trata, o no trata solamente, de la « historia de los indios ». Para parafrasear una inspirada expresión de Erland Nordenskiöld (2002 [1912], p. 155), trata también de « los indios como historiadores » y, por último, de los historiadores de los indios, que no poca influencia tuvieron y tienen sobre la representación de su pasado por parte de los grupos indígenas contemporáneos.

CANDIRES Y CARCARÁES

Cronología de las fuentes

Sobre Kandire y los candires, las fuentes coloniales pueden ser separadas en tres grupos bien definidos. Cronológicamente hablando, el primer grupo está constituido por los escritos de los españoles de Asunción del Paraguay. Se trata del informe de Domingo de Irala, escrito en 1543; de los *Comentarios* de Núñez Cabeza de Vaca, escritos hacia 1555 pero que se refieren, si de los candires se trata, a un viaje realizado en 1544 al alto Paraguay; de dos informes de Hernando de Ribera relativos al mismo viaje, redactados respectivamente en 1544 y 1545⁵. Luego, otros dos documentos mencionan a los candires, respectivamente en 1559 (ó 1560) y 1561: se trata de informes escritos por los fundadores – llegados de Asunción – de la primera Santa Cruz de la Sierra en el actual oriente boliviano (Chávez y Salazar 1965 [1559], 2006a [1560]; Herrera 1914 [1561], 2006 [1561]). Ninguno de estos informes menciona un lugar llamado « Candire »: hablan de la gente llamada « los candires », de su jefe « el Candire » y, si de lugar se trata, sólo aluden a « la tierra de los candires ».

Más tarde, el pueblo de los candires desaparece de la documentación. Las fuentes, que podemos reagrupar en un segundo grupo, se refieren a una tierra llamada Candire, asimilándola al fabuloso país de Moxos o Paytiti que buscaban

en aquel entonces las expediciones españolas hacia la Amazonía. En 1582 por ejemplo, Fray Diego de Porres escribe:

Anduve muchas provincias, y llegué cerca de la tierra y noticia Rica, que es la que la ciudad de Santa Cruz desea poblar á V. M., que es el Reyno del Candire Guazu, y los Moxos, y el Paitite, y la provincia de las Amazonas. (Porres 1906 [1582], p. 85; *guazu* significa « grande » en guaraní)

Algunos años más tarde, en 1595, otro religioso se refiere de la misma manera a « Mojos o Paytitin o Candire, como acá lo llaman » (carta de Andrés Ortiz 18.06.1595 in *Annua...* 1965 [1596], p. 94). En todo caso, si bien « los candires » no vuelven a ser mencionados, el término de Candire es propio de la gente de Santa Cruz de la Sierra: « como acá lo llaman ».

Finalmente, un tercer « grupo » está constituido por un solo documento, contemporáneo del segundo bloque de fuentes, y que a pesar de ser aislado no deja de ser interesante. Se trata del escrito de un religioso anónimo redactado en latín en 1589 y traducido por Alfred Métraux (*Missio...* 1929 [1589]). En este documento, Candire no designa ni a un pueblo, ni a su jefe, ni a una tierra: se trata de un dios, conocido por los chiriguano itatín del norte y noreste de la primera Santa Cruz de la Sierra – antepasados de los actuales guarayo ⁶.

Los señores del metal

Me abocaré en este acápite a las fuentes del primer grupo, es decir las más tempranas, que mencionan a « los candires ». La grafía del nombre varía según las fuentes: el informe más temprano, el de Irala, habla de los canires o canyres; Núñez Cabeza de Vaca escribe camire (al igual que Hernando de Ribera) y candirees. Camire es en realidad, en estas dos últimas fuentes, el nombre de un jefe xaray del Pantanal, que luego el informe de Ñuflo de Chávez y Salazar llama Candire. El mismo informe explica que este jefe se llamaba anteriormente Çaye, y que tomó el nombre de Candire por haber matado, en una expedición al oeste destinada a conseguir metal y cautivos, a « muchos de los candires ». En los documentos de 1560 y 1561, la grafía es siempre « candires ».

Los españoles transcriben en estos documentos la información proporcionada por diferentes pueblos del alto Paraguay, del Pantanal y de « tierra adentro » al oeste. Los informantes son chané (de idioma arawak) ⁷, xaray (de idioma desconocido), tarapeococi (¿chiquito?) y guaraní-hablantes como los bambaguasu. Todos describen a los candires como un pueblo que vive muy lejos « tierra adentro » hacia el oeste; algunos los llaman « los verdaderos que sacan el metal », los « señores del metal » ⁸. Esta expresión es interesante. Pues, si bien los candires son conocidos por diferentes etnias, que hablan diferentes idiomas, me parece muy probable que el calificativo « señores del metal » sea la traducción directa de una locución guaraní. Se sabe, en efecto, que diferentes grupos fueron

llamados por guaraní-hablantes *ibirayara*, *ibiyara*, es decir « señores o dueños (*jara* en guaraní paraguayo, *iya* en chiriguano) de los árboles (*ivira*) o de la tierra (*ivi*) ». También los candires, quienes « sacan el metal » – es decir quienes poseen minas – pudieron haber sido llamados « señores », esta vez del metal.

Los xaray del Pantanal, sus vecinos los ortues y los chiriguano o guaraní de Itatín dicen en estos documentos que el metal (oro y plata, pero también cobre y plomo) llega de las sierras. Un jefe xaray dice por ejemplo a Hernando de Ribera que « de aquellas sierras sacauan aquel metal » (Ribera 2006a [1544], p. 22); un ortue le cuenta que en el interior de las tierras, al oeste, « vido mucha plata y le señalaron que por entre vnas sierras muy altas yban por ella » (*ibid.*, p. 23; ver también del mismo autor 2006b [1545], p. 37). Es más: xaray y chiriguano saben perfectamente que la plata sale de las minas, mientras el oro se recoge de arroyos y quebradas: en 1557, los xaray indican a los hombres de Ñuflo de Chávez « quel metal amarillo lo sacavan de los arroyos de las sierras de Aracangua [los Andes] y que el blanco sacavan de la tierra » (Chávez y Salazar 2006a [1560], p. 70). De la misma manera, los chiriguano pitaguarí saben que los candires « sacavan [el metal amarillo] de los arroyos que corrian de las syerras de Aracangua, que son muchas y dellas sacavan mucho metal blanco » (*ibid.*, p. 76). Recordemos que en la actualidad, « plata » se dice en guaraní *korepoti*, literalmente « excremento del agujero, de la mina ». Según el lingüista Wolf Dietrich (1995), esta palabra fue forjada por los jesuitas en el Paraguay. De hecho, varias fuentes indican que los tupí y guaraní anteriormente llamaban al metal *ita*, es decir « piedra » (por ejemplo Léry 1975 [1580], p. 322). Es más, un diccionario guaraní paraguayo indica que « plata » también se puede decir... *itatĩ*, « piedra blanca », y que « oro » es *itaju*, es decir « piedra amarilla » (*Ñe'êndy* 2005). Al parecer, al hablar de « metal blanco y amarillo », los conquistadores traducían directamente expresiones indígenas. Sin embargo, el uso prehispánico de *korepoti* no debe ser descartado, pues los testimonios de los pitaguarí nos muestran que, muy temprano, los chiriguano itatín y sus vecinos sabían que la plata provenía de las minas.

Los pueblos de los llanos y del Paraguay conocen por su nombre a los productores del metal: la relación de Irala no sólo menciona a los canires, sino también a los « carcaráes » y a los « chemaos ». Los mismos pueblos son mencionados, con variantes ortográficas, por Cabeza de Vaca (*Relación anónima* 1941 [1545], 2006 [1545]) y otras crónicas más. En todo caso, son todos pueblos que viven en las sierras occidentales de las cuales sale el metal: son pueblos andinos.

En 1544, los xaray y sus vecinos hablan a Hernando de Ribera (2006b [1545], p. 35) de las míticas « amazonas », dueñas de « mucho metal blanco e amarillo ». Agregan que

[...] por la vanda del oeste avia un lago de agua muy grande que no se paresçia tierra de la vna vanda a la otra; e a la rribera del dicho lago avia muy grandes poblaciones de

gentes vestidas que poseeyan mucho metal e piedras de que trayan bordadas las ropas, que relumbraban mucho, las quales sacavan los yndios del dicho lago. (*ibid.*, p. 36)

Hablan incluso de « la casa del sol », y « ovejas muy grandes » criadas por la gente del oeste. Más tarde, los xaray confirman la información:

Dixeron que [Aracangua] era vna sierra muy grande que durava mucho, y que por la vna parte alindava con vna agua muy grande, y que de la otra parte era vna poblacion muy grande de gente y que no tenian mas de vn principal que era señor de todos, que se llamava el Candire. (Chávez y Salazar 2006a [1560], p. 70)

Y la descripción sigue, mencionando los « ynstrumentos [de música] de metal verdaderos » de los candires, sus vasijas, adornos y armas de metal (*ibid.*, pp. 70-71, 76-77). ¿Qué duda cabe? Como lo hicieron Nordenskiöld (1917), Métraux (1927, 1928, 1929) y muchos otros hasta Catherine Julien (2006a), podemos identificar, sin riesgo de equivocarnos, los candires con los inca. Sobre este primer punto, al menos, existe un acuerdo entre los investigadores – lo que, dicho sea de paso, pone en serias dudas la interpretación ya mencionada de Álvaro Jordán oponiendo el Kandire oriental con el Tawantisyu occidental.

También podemos identificar, con seguridad, a los carcaráes « señores verdaderos del metal », y en particular del metal blanco. Viven más al este que los candires: en efecto, los xarayes indican a los hombres de Ñuflo de Chávez que es difícil pasar « de la tierra de los carcaras a los candires porque son las sierras muy altas ya, y en medio vn agua grande » (Chávez y Salazar 2006a [1560], p. 71). Los qaraqara son un pueblo de habla aymara de la región de Charcas. Más específicamente, son parte de las « siete naciones » de Charcas, que un documento de 1582 enumera: los charcas, caracaras, chichas, chuis, quillacas, carangas y soras (Memorial de 1582, gentileza de Tristan Platt). En el territorio qaraqara están ubicadas las principales minas de « metal blanco » (plata y plomo): Porco, Amayapampa, Andacava, sin hablar de Potosí cuya explotación prehispánica sigue en debate (Platt *et al.* 2006).

En cuanto a los chemaos, chemeneos o chimeneos, también « señores verdaderos » del metal según las crónicas, tal vez se trate del nombre local de una de las siete naciones de Charcas, pues sabemos que viven cerca de los carcaráes: en efecto, llegado al territorio chané en 1537, Juan de Ayolas

[...] dixo que yva a ver donde sacavan el oro y la plata porquel tuvo notiçia que sacavan dos generaçiones de yndios questavan mas delante de su tierra [de los chané], que son los chemeneos y los caracaraes, y asi dize que thenian muncha cosa de oro y plata. (*Relación anónima* 2006 [1545], p. 42)

La misma *Relación* indica que entre los chimenos o chimeneos, « todo el servicio de sus casas es de oro y plata y las ataderas con que hazen sus casas » (*ibid.*, p. 45).

Los pueblos del alto Paraguay no sólo conocen a los señores del metal gracias a un intenso comercio de oro y plata de occidente a oriente, sino también por haber organizado confederaciones multiétnicas, que involucraban a guaraní de Itatín, xaray y otros, en busca del codiciado metal (Combès *et al.* 2005). Tenemos la certeza que al menos una de estas expediciones llegó hasta Samaipata, el « pueblo cercado » de los candires (Chávez y Salazar 2006a [1560], 2006b [1560]; Alcaya 1961 [c.1600]).

Unas palabras más, sobre los nombres de los « señores del metal ». Ya sugerí que « chemaos » podría ser un nombre local para designar a un pueblo de la zona de Charcas. « Carcaráes » (qaraqara) es, por el contrario, un nombre utilizado por los mismos interesados en Charcas. Se trata, en realidad, de un nombre honorífico dado por el Inca a los hasta entonces llamados « charca blancos », y que significa « el alba » (Platt, comunicación personal; Platt *et al.* 2006). Este Inca era Huayna Capac, el cual falleció en la época de la llegada de los españoles al Perú. Sin embargo, en 1541 al menos (y probablemente antes ⁹), los « carcaráes » ya eran conocidos en Paraguay: Irala (2005 [1541]) los menciona (antes de mencionar por primera vez, dos años después, a los candires) y dice de ellos que son « los mas ricos e gente mas poderosa y que tiene mas policia y los pueblos cercados segund tenemos noticia ». La confrontación de estas fechas muestra, en mi opinión, un tráfico muy intenso de metal, gente, noticias y nombres entre oeste y este ¹⁰.

Resta explicar el nombre de los candires. Desde León Cadogan (ver más adelante), se asumió que « candire » era un nombre guaraní. No niego esta posibilidad, pero sí quisiera mencionar otras, igualmente factibles. En efecto, como vimos, el conocimiento de los candires no es, en el alto Paraguay de mediados del siglo XVI, una exclusividad guaraní. Bien puede ser que chané o xaray hayan adoptado el nombre guaraní; pero bien puede ser, también, que este nombre haya venido, como el de carcaráes, de la « tierra adentro ». Una de las primeras grafías del nombre es Camire; en su reciente ensayo sobre Kandire, Catherine Julien (2006a) cita el diccionario aymara de Bertonio (1612):

Camiri: criador, propio de Dios.

Camiri: rico.

Camiri, Husturi, Demonio o falso Dios a quien adoren

Ricazo. Tuutu ccapaca, camiri.

Riqueza: ccapaca, vel camiri.

Existía en Macha, la capital qaraqara, una *huaca* llamada Camiri (Platt, comunicación personal). Una primera hipótesis podría ser que los aymara-hablantes de Charcas hayan hablado del Inca como del « rico », y que los guaraní-hablantes y xarays del alto Paraguay, que realizaron incursiones hacia el oeste, hayan adoptado la palabra. Sin embargo, debo mencionar que Tristan Platt, quien tanto investigó a los qaraqara, duda de esta hipótesis y que no existen

fuentes que puedan corroborarla. Otra posibilidad es que los guaraní itatín del Oriente hayan adoptado el nombre de la *huaca* de Macha... pues de hecho, los itatín son, hasta donde llega mi conocimiento, el único grupo tupí o guaraní-hablante que reconoce a un dios llamado Candire. Volveremos sobre el tema más adelante.

En este primer grupo de crónicas, los carcaráes tienen igual importancia que los candires, e incluso parecen haber sido más conocidos, o más tempranamente conocidos. Desaparecen luego de la documentación, al mismo tiempo que los candires.

KANDIRE ¿« TIERRA SIN MAL » O TIERRA RICA?

Catherine Julien (2006a) se dedicó al estudio de este primer grupo de documentos, y su conclusión es terminante: las migraciones guaraní (pero no solamente guaraní) desde el alto Paraguay hacia el oeste tenían por únicos objetivos la apropiación de cautivos y – sobre todo – del metal de los candires y carcaráes. Con lo cual vuelve a plantearse nuestra pregunta inicial: si los candires son los inca, ¿de dónde proviene la asimilación de su nombre a la tierra sin mal? La respuesta parece poder buscarse, en una primera instancia, ya no en la historia de los indios, sino más bien en la de sus historiadores y antropólogos.

El « pecado original »

Rara vez un libro tuvo tanta influencia y tanto impacto en la literatura antropológica posterior como el que Curt U. Nimuendajú (1987 [1914]) dedicó en 1914 a los apapocuva-guaraní. En este texto fundador de la etnología guaraní contemporánea (Viveiros de Castro 1987, p. xxvii), Nimuendajú describe las últimas migraciones de los apapocuva a fines del siglo XIX – de las cuales fue además protagonista – e indica su meta: la búsqueda de la « tierra sin mal ».

Migraciones de grupos tupí y guaraní-hablantes están registradas en el siglo XVI, por ejemplo en el litoral brasileño y en el alto Paraguay. Nimuendajú llegó así a suponer que la expansión tupí-guaraní, que se tradujo en migraciones a través de todo el continente sudamericano, probablemente respondía, más que a una razón bélica o de conquista, a un motivo místico y religioso: alcanzar en vida la « tierra sin mal » (Nimuendajú 1987 [1914], p. 108). Alfred Métraux (1927; 1928) y luego Hélène Clastres (1975) tomaron la sugerencia al pie de la letra. Para decirlo en los términos de Meliá (1995, p. 314), Métraux hizo de « los viejos textos que relatan migraciones de varias tribus tupí-guaraní, una lectura en clave apapokúva, o si se quiere, en clave Nimuendajú »; podríamos agregar que, a su vez, H. Clastres hizo una lectura « en clave Métraux » de los documentos quinientistas sobre los tupinambá de la costa brasileña.

Uno de los principales argumentos de Clastres es, por ejemplo, la coincidencia entre la descripción del « paraíso » *post mortem* de los grandes guerreros tupi-nambá, y la del tiempo mejor anunciado por los chamanes o profetas, los *karai*, quienes encabezaban las migraciones. De hecho, la tierra donde llegan las almas de los buenos guerreros después de la muerte es descrita como unos « lugares placenteros donde existen lindos bosques, jardines y agradables huertas » (Thevet 1575, p. 923r), en los cuales los muertos se quedan « como en un lugar de descanso, bailando, saltando y alegrándose continuamente » (d'Abbeville 1963 [1614]; traducción al español del autor, I. C.)¹¹. En cuanto a los chamanes, exhortan a sus fieles diciéndoles que « no se preocupen de trabajar, ni vayan a cultivar, que la comida crecerá de por sí [...] y les prometen larga vida y que las viejas se volverán jóvenes » (Nobrega 1931 [1549], p. 99; traducción al español del autor, I. C.)¹². Hélène Clastres (1975, pp. 37-38, 57-58) identifica ambos discursos: la « tierra sin mal » es el paraíso *post mortem* reservado a los grandes y buenos guerreros, y a la vez la tierra, que se puede alcanzar en vida mediante la migración, donde se hará realidad el tiempo mejor prometido por los *karai*; existe potencialmente en el tiempo y el espacio, se trata, en suma, a la vez de una utopía y de una ucronía.

Para explicar las migraciones guaraní hacia el pie de monte andino, que dieron nacimiento a los chiriguano y guarayo, los autores fueron en un inicio algo cautelosos. Nordenskiöld (1917) recalca la atracción ejercida por las riquezas del imperio inca sobre los pueblos del alto Paraguay, y sugiere además una posible influencia europea en estas migraciones – concretamente la del portugués Alejo García que pasó por el Paraguay en los años 1530 en busca de las riquezas del oeste¹³. Métraux también insiste sobre la sed de metales de los pueblos del alto Paraguay. A partir de esta primera interpretación sin embargo, el mismo Métraux, y luego H. Clastres, vuelven a tocar el tema de la « tierra sin mal ».

Métraux traza un paralelo entre el pueblo de los candires dueños del metal y la existencia, mencionada por *Missio...*, del dios Candire entre los guaraní itatín:

Es posible que los antiguos guaraní se hayan representado el Perú como el país misterioso donde se había retirado el dios civilizador y en el soberano de este imperio tal vez han pensado reconocer al mismo gran dios civilizador. En todos los tiempos, los tupí-guaraní han realizado largas migraciones para encontrar la « tierra sin mal ». ¿Quién sabe si el éxodo de los chiriguano y guarayu hacia el Perú no fue una de las múltiples tentativas para penetrar en la tierra del dios civilizador, « la tierra donde no se muere »? (Métraux 1929; ver también 1930; traducción al español del autor, I. C.)¹⁴

Partiendo de estas reflexiones, Hélène Clastres agrega luego otro argumento, proveniente a su vez del libro dedicado por León Cadogan a los mbya-guaraní contemporáneos del Paraguay. En los cantos sagrados de los mbya aparece la expresión *oñemokandire*, que Cadogan traduce como « los huesos que se mantienen frescos »:

Con esta locución describen el tránsito de la inmortalidad sin sufrir la prueba de la muerte, es decir, la ascensión al cielo después de purificar el cuerpo mediante los ejercicios espirituales [...] Es sugestivo que a una nación no guaraní se haya designado en la época de la conquista con este nombre Kandire. ¿Se los habrá considerado como inmortales por poseer una cultura superior? (Cadogan 1992 [1959], p. 101)

Asociando la idea de resurrección y/o inmortalidad de *oñemokandire* con la « tierra sin mal » a la vez paraíso terrenal y reino *post mortem*, notando además que los tupinambá ubicaban a menudo la tierra de los muertos al oeste « *au-delà des montagnes* » (d'Abbeville 1963 [1614], p. 323r), H. Clastres (1975) escribe:

Tal vez las migraciones que habían conducido a los chiriguano al pie de los Andes estaban ligadas en parte a la búsqueda de la Tierra sin Mal; el nombre, *Kandire*, que dieron al imperio inca, lo sugiere. (Traducción al español del autor, I. C.)¹⁵

A pesar del « es posible » de Métraux y del « tal vez » o « en parte » de Clastres, lo que fue hipótesis en Nimuendajú, y luego sugerencia algo más contundente entre sus sucesores, se volvió afirmación en la literatura posterior. Ya lo vimos, para los antropólogos contemporáneos que trabajan entre los chiriguano, Kandire, es decir la « tierra sin mal », fue su meta al llegar al pie de monte andino.

Recientemente, voces se han elevado en contra de esta interpretación, o poniéndola en duda. Para las migraciones tupí-guaraní « en general » – y entonces para el « profetismo » que las explicaría –, Cristina Pompa (2004) quiere mostrar que las interpretaciones de H. Clastres, en particular, mucho tienen que ver con la posición intelectual de la autora, y poco con evidencias históricas o antropológicas. Pompa habla, en el trabajo de H. Clastres, de un cruce forzoso de fuentes históricas e informaciones etnográficas.

Esta posición es cercana a la de Catherine Julien cuando analiza las migraciones indígenas desde el Paraguay hacia el oeste. Julien nota que en un solo documento se establece algo de relación entre los candires y una tierra al oeste donde existen « las cosas buenas »: y sobre este único documento, el informe de Ñuflo de Chávez y Hernando de Salazar escrito en 1559 o 1560, se basaron tanto Métraux como Clastres. La conclusión de Julien es que nada, en los documentos de la época, permite sugerir que los viajes al oeste tuvieron otros motivos que la apropiación bien concreta del metal poseído por pueblos también bien concretos, y la captura de esclavos: « cosas buenas » sí, pero que nada autoriza a relacionar con la búsqueda algo más mística de una « tierra sin mal ». Julien (2006a) escribe:

Quienes han sugerido que la « tierra sin mal » explica la dispersión de los guaraní-hablantes [...] adhieren a la idea de que el parentesco lingüístico es un medio para la transmisión de una cultura entre todos los hablantes y a través del tiempo. (Traducción al español del autor, I. C.)¹⁶

En otras palabras, el uso de un mito apapocuva (Mato Grosso) de fines del siglo XIX e inicios del XX para explicar las migraciones guaraní del siglo XVI, se apoya sobre el supuesto de la existencia de aquello que Métraux llamó la « civilización tupí-guaraní »: un supuesto calificado de « pecado original » por Cristina Pompa (2004). En el viejo pero siempre actual debate entre lengua y cultura, reabierto recientemente por otros autores como Santos Granero (2002), no parece existir lugar a dudas en este caso y, más allá de las distancias en el tiempo y el espacio, existen, presuponen los autores, « los tupí-guaraní ». Para expresarlo en otros términos tal vez más abruptos, si los apapocuva modernos migraron en busca de la tierra sin mal, entonces – en virtud de la « civilización tupí-guaraní » – todas las migraciones de sus parientes lingüísticos (tupinambá, chiriguano, etc.) se explican por el mismo motivo. Y entonces, la meta de las migraciones chiriguano – el pueblo de los candires – debe ser asimilada a la tierra sin mal.

De los candires a Moxos y Paytiti

Cristina Pompa y Catherine Julien aportan entonces una primera respuesta a nuestra pregunta, una respuesta que tiene sus raíces en la historia de la disciplina más que en la de « los tupí-guaraní ». Debo decir que comparto, en gran medida, la posición de ambas autoras, que interpreto como una – saludable – advertencia. Las similitudes que existen, no sólo en la cultura material sino también en la cosmología por ejemplo ¹⁷, entre grupos de habla tupí y guaraní, no deben (no deberían) opacar las diferencias; y no autorizan, en particular, los gigantescos saltos temporales y espaciales que se permiten a menudo los estudios comparativos en virtud de la « civilización tupí-guaraní ». Me parece también que este supuesto, poco caso hace, primero, de las interacciones cotidianas entre grupos vecinos de cultura y lengua diferentes – por ejemplo, en el caso de la búsqueda y de las representaciones de los candires, entre xaray, chané e itatín. Luego, y más importante para nosotros, tampoco se detiene en el caso de los grupos mixtos o mestizos: en esta perspectiva, me parece particularmente bienvenida la crítica de Julien en el caso de los chiriguano. Pues los chiriguano hablan, evidentemente, un idioma guaraní. Pero son también, « en esencia », mestizos de chané (arawak) y guaraní (Combès y Saignes 1991). Más allá de su idioma actual, sus raíces chané continúan muy vigentes hoy y no se las puede obviar en virtud de su pertenencia a « la civilización tupí-guaraní » (Combès y Villar 2004; Combès 2005a; Combès y Lowrey 2006) ¹⁸.

Volvamos a las migraciones chiriguano. En este caso específico, y sin que sea excluyente con la explicación proporcionada por Julien, me parece que otro elemento debe ser tomado en cuenta para explicar la asimilación obstinadamente hecha entre Kandire y la tierra sin mal. El argumento descansa en la cronología de las expediciones españolas desde Asunción hacia el oeste.

Hasta 1547, las expediciones españolas al alto Paraguay buscaban a los carcaráes y candires. Esta búsqueda motivó, en 1548, el viaje de Domingo de Irala « tierra adentro », partiendo del puerto de La Candelaria río arriba de Asunción y llegando, después de cruzar todo el Chaco boreal, a la orilla del río Guapay o Grande a la altura de la actual ciudad de Santa Cruz de la Sierra. Ahí, Irala encontró a los indígenas tamacoci. Schmidel (1993 [1567], capítulo XLVIII), el bien conocido mercenario alemán que acompañaba a Irala, comenta en esta ocasión:

En seguida [los tamacoci] nos empezaron a hablar en español; nos quedamos fríos donde estábamos y acto continuo les preguntamos a quien estaban sometidos, o a quien tenían por señor; contestaron ellos a nuestro capitán y a nosotros, que eran súbditos de un caballero en España, llamado Peter Ansules.

Peter Ansules no es otro, en la grafía de Schmidel, que Pedro de Anzures o Peranzures, el fundador de la ciudad de La Plata (actual Sucre), quien efectivamente encabezó en 1538 una « entrada » hacia las tierras bajas y cuya encomienda se extendía hasta las tierras tamacoci. Irala bien podía « quedarse frío »: en ese momento, y recién en ese momento, entendió que había llegado « al Piru »¹⁹, y comprendió que su « tierra rica » tan soñada no era otra que la de Charcas, ya encomendada y explotada por otros españoles llegados del oeste. Irala mandó entonces a cuatro de sus hombres, entre ellos Ñuflo de Chávez, futuro fundador de Santa Cruz, a Lima para encontrarse con el virrey. A su vuelta, todo el grupo regresó a Asunción, donde Irala falleció poco después. En 1557 los españoles de Asunción reiniciaron sus entradas: Ñuflo de Chávez remontó el Paraguay hasta el Pantanal, y se dirigió nuevamente « tierra adentro » hasta el río Guapay, donde fundó la Nueva Asunción en 1559. Son famosos los problemas de jurisdicción territorial que enfrentaron entonces a Ñuflo de Chávez con otro conquistador llegado desde La Plata, Andrés Manso. Estos problemas motivaron un segundo viaje de Chávez hasta Lima, de donde volvió, en 1560, con el título de « teniente de gobernador de la provincia y gobernación de Mojos » (Cañete 1914 [1560]; 2006 [1560])²⁰. El 26 de febrero de 1561, Chávez fundó la primera ciudad de Santa Cruz de la Sierra, a medio camino entre el río Guapay y el Pantanal, cerca del actual pueblo de San José de Chiquitos.

El título de Chávez, fechado del 15 de febrero de 1560, es el primer documento en el corpus ligado a los conquistadores paraguayos (y luego cruceños) que mencione a Mojos o « Moxos ». Y se trata claramente aquí de una expresión que llega desde Lima, desde el Perú. A partir de esta fecha, Moxos y su (casi) sinónimo Paytiti serán las nuevas metas de las expediciones españolas (desde el Perú y desde Santa Cruz) en busca de la « tierra rica ». Para los cruceños sin embargo, la meta se desplazó geográficamente; la tierra de los candires estaba ubicada al oeste, mientras que el nuevo rumbo es hacia el norte, hacia la Amazonía hoy boliviana.

Lo que quiero sugerir aquí, es que el lapso de tiempo entre 1548 (llegada de Irala al Guapay) y 1560 parece marcar un hito y un giro radical en la representación que los españoles de las tierras bajas tenían de la « tierra rica »... así como en la representación de la « tierra del Candire ». A partir de este momento, los carcaráes, ya conocidos e identificados como los qaraqara de Charcas, desaparecen de la documentación, y tampoco se vuelve a mencionar al pueblo de los candires. De Lima, Ñuflo de Chávez trajo otra esperanza para reemplazar el viejo sueño de Irala truncado tan abruptamente entre los tamacoci: Moxos, Paytiti, incluso El Dorado que aparece en la documentación de Santa Cruz en 1561 (Herrera 2006 [1561], p. 134). La « noticia » cambia de rumbo, y a esta nueva noticia los cruceños siguen aplicando, aunque por corto tiempo, la palabra de Candire. De esta segunda época datan los testimonios ya citados de Diego de Porres o de Andrés Ortiz, que asimilan Candire a Moxos. Después del siglo XVI, el reino de Candire desaparece de la documentación.

Lo que sí quedó, y tiene sus consecuencias hasta hoy, es la asimilación hecha entre Moxos, Paytiti, Candire y demás El Dorado. En 1644 por ejemplo, algunos testimonios afirman que los españoles de Asunción habían « salido despaña en busca de la probinsia de los moxos por la mucha noticia que tenían de que abia mucha rriqueza de oro e plata »²¹, aun cuando « Moxos » no aparece nunca mencionado en los documentos quinientistas de Asunción, que sólo hablan de encontrar a los carcaráes y demás candires. La confusión sigue sin embargo hasta la época contemporánea. En su *Paititi*, y a pesar de su inegable conocimiento de las fuentes paraguayas quinientistas que jamás mencionan estos nombres, Roberto Levillier (1976, pp. 170, 182) sigue escribiendo que Irala « quería descubrir El Dorado [...] tuvo un pensamiento único, fijo en la conquista de la Noticia Rica, o sea Mojos o Paititi ». En mi opinión, esta confusión entre diferentes « tierras ricas », que empezó bastante temprano a partir de 1560, está en el origen de la asimilación hecha hasta hoy entre la « tierra del Candire » y la « tierra sin mal » tupí-guaraní – la versión indígena de la « noticia » española, podríamos decir. Es, de hecho, coherente asimilar un Paytiti inalcanzable a una « tierra sin mal »..., pero es una asimilación que poco o ningún caso hace de la cronología de los diferentes grupos de fuentes sobre los candires y Candire, que señalamos más arriba. En otras palabras, si bien, al asimilar los candires con la tierra sin mal, Métraux y sus sucesores fueron víctimas del presupuesto de la « civilización tupí-guaraní », en alguna forma el error les había precedido, encarnado en el afán de los españoles quinientistas por descubrir « la tierra rica ».

EL CANDIRE DE LOS CHIRIGUANO ITATÍN

Históricamente hablando, entonces, la tierra de los candires no es asimilable a Moxos o al Paytiti. Tampoco es asimilable, plantea Catherine Julien, a la tierra sin

mal. De ahí a concluir que los candires tampoco tienen que ver con creencias « guaraní », hay un paso que no me animaría a franquear, aunque sólo fuera por el documento de *Missio...* que señala, en 1587, la existencia de un dios llamado Candire entre los itatines y varai. Estamos de nuevo aquí, a mi parecer, ante un problema de interpretación y correcta lectura de las fuentes históricas.

En efecto, y es importante recalcarlo, son dos los grupos llamados « chiriguanáes »²² en las crónicas quinientistas de Santa Cruz de la Sierra: los itatín (así llamados porque llegaban de la región de Itatín sobre el río Paraguay) y otros grupos menores como los pitaguari o bambaguasu, en los alrededores de la primera Santa Cruz de la Sierra; y los chiriguanáes « de la Cordillera », más sureños, que son los actuales chiriguano o « guaraní ».

Suárez de Figueroa (1965 [1586], p. 404) escribe por ejemplo que Santa Cruz de la Sierra « está en frontera de dos provincias de indios chiriguanaes »: la de Ytatin y la de « los chiriguanaes que están en la cordillera del Perú [...] por la parte del Poniente »; otros informes contemporáneos, también diferencian claramente a los chiriguano de Itatín de « los demas que residen en esta cordillera » (Á. de Chávez 2006 [1588], pp. 301, 317, 338; ver también Porres 1906 [1582], p. 84). El padre Samaniego recorre, a fines del siglo XVI, « la provincia de Itatim de Chiriguanaes » y luego la de « los Chiriguanaes de la cordillera » (*Crónica anónima* 1944 [c.1600], pp. 480, 483).

Los itatín son los más conocidos entre los chiriguano norteros (al punto de dar su nombre al conjunto) probablemente por ser los más numerosos. No son, sin embargo, los únicos. Juntos a ellos están por ejemplo los varai (guarayu) mencionados por *Missio...*²³; se conocen otras « parcialidades » o « generaciones » de los mismos chiriguano: los pitaguari, piritaguari o peritaguari, los bambaguasu o vambaguaçu, moqueringuasú, etc., nombres dados a la vez a unos pueblos y a sus jefes (Chávez y Salazar 1965 [1559], pp. 97-98).

Cuando las crónicas hablan de « los chiriguanáes » de los alrededores de la primera Santa Cruz, se refieren a los itatín y otros grupos vecinos y parientes como los varai o los pitaguari, que los españoles de Asunción y Santa Cruz la Vieja conocieron además antes que a « los de la cordillera ». Es posible que ambos grupos hayan tenido contacto en la época prehispánica, sin que sepamos si estos contactos tuvieron lugar en el Paraguay o ya en el actual Oriente boliviano. A decir verdad, carecemos completamente de datos sobre el tema, aparte de una muy tardía nota de D'Orbigny (2002 [1833] tomo 3, p. 1351), que afirma que los guarayo « recuerdan también haber convivido con los chiriguanos y haberse separado de ellos como consecuencia de unas querellas ». En todo caso estos contactos, si existieron, se truncaron muy tempranamente: a mediados del siglo XVI, los dos grupos son netamente diferenciados por los españoles; viven en regiones diferentes, separados por establecimientos coloniales, y los contactos entre ellos son nulos. Seguirán prácticamente inexistentes en los siglos coloniales y la República – aparte, tal vez, de casos individuales de esclavitud conjunta en los

centros españoles; el idioma de ambos grupos testimonia de la antigüedad de su separación: hoy, cuando un guarayo encuentra a un chiriguano, ninguno llega a entender suficientemente la lengua del otro, y se hablan en español.

Creo importante subrayar esta distinción realizada por los españoles quinientistas entre ambos conjuntos chiriguano: la mayoría de los autores no la tomaron en cuenta, y así se atribuyeron con demasiada facilidad creencias y costumbres de los unos a los otros... empezando por el tema de Kandire.

Pues los que más y mejor hablan de la tierra de los candires a mediados del siglo xvi son los itatín, y no los chiriguano de la cordillera. Itatín y varai son los únicos que se refieren a Candire como a un espacio geográfico y una tierra de « cosas buenas ». Estas referencias son las que utilizaron Métraux y Clastres, y provienen del informe de Chávez y Salazar ya citado. En este informe, el chiriguano Bambaguazú dice:

[...] que él quería ir con nosotros y llevarnos a la tierra rica, que es la tierra verdadera, y que luego tendríamos todas las cosas buenas que tenían los cristianos que estaban en la tierra de los Cara Caras. (Chávez y Salazar 1965 [1559], p. 97)

Habla luego el chiriguano Pitaguari, quien desea acompañar a los españoles « a los candires » para rescatar a su gente prisionera y traer metal. Pitaguari quiere ir « en demanda del Candire [...] porque aquella tierra era donde había Dios dado todas las cosas buenas; que en su natural no tenían más que la comida » (*ibid.*, p. 98). Vale la pena señalar también que en otra versión del mismo informe (Chávez y Salazar 2006a [1560]), se dice que los españoles se informaron « muy en particular » de los chiriguano pitaguari para conocer el camino al Candire; « estos chiriguano enteraron mas en las riquezas de la tierra; hablaron siempre de bista », dice otro informe (Chávez y Salazar 2006b [1560]). Asimismo, poco más tarde, los chiriguano pirataguari son los que « más clara relación » dan de la tierra rica (*Relación verdadera...* 1965 [c.1571], p. 400; 2006 [c.1571]).

Y no creo que sea casualidad que también entre los mismos chiriguano del norte existan las únicas referencias conocidas a un dios llamado Candire. Lo que quiero sugerir aquí es que, si de « verdadero tiempo y espacio » se trata para ubicar a Kandire, la búsqueda debe orientarse hacia los itatín y demás chiriguano de la primera Santa Cruz de la Sierra que son los únicos que, en el siglo xvi, relacionan el pueblo de los candires, el dios Candire, y la « tierra rica » occidental de los mismos candires. Si una relación pudo existir entre esta tierra y una « tierra sin mal », esta relación sólo puede ser comprobada entre los itatín, y no entre los chiriguano de la cordillera. Bien podría ser que la ausencia de referencias en el caso de los segundos se deba, simplemente, a lagunas de la información... pero restaría explicar por qué, todavía en el siglo xix, los guarayo seguían conociendo a un dios llamado Candire (Bianchi 1851, *in* García Jordán 2006, capítulo 2;

Cors, *in* Cardús 1886, pp. 76-84), y por qué nunca se encontró referencia al término entre los chiriguano más sureños.

CONCLUSIÓN

Los itatín hoy se llaman guarayo y viven al norte de la moderna Santa Cruz de la Sierra. Muy rápidamente, el término de « chiriguanáes » dejó de serles aplicado, y pasó a designar solamente a los grupos de la Cordillera. La conexión entre Kandire y los actuales chiriguano sureños fue obra de los antropólogos, empezando por Alfred Métraux. La hipótesis se volvió verdad, y esta verdad fue aplicada sin muchos miramientos a los chiriguano actuales, sin tomar en cuenta que los documentos hablaban de los itatín – de los « chiriguanáes », sí, pero de los del norte y no aquellos de la cordillera. Esta versión, sin embargo, se ha difundido ampliamente y llegó hoy a los eruditos locales, indígenas o criollos, quienes se apropiaron de ella. En definitiva, Kandire es, si se quiere, un ejemplo de « invento de la tradición » entre los chiriguano contemporáneos, un malentendido histórico. Ya ha pasado el tiempo en el cual un antropólogo escribía su tesis sobre algún pueblo sin que los mismos interesados lo supieran o pudieran leerla. Hoy, los pueblos indígenas tienen a sus propios eruditos y a sus estudiantes, quienes leen las tesis universitarias y se convierten en muchos casos, por su desenvoltura en la lengua y la vida de los *karai* (blancos), en verdaderos « informantes profesionales » de los antropólogos. Un vaivén que no se puede ignorar nutre estos intercambios o, por así decirlo, el « informante » es primero un « informado »²⁴, cuyas « informaciones » están moldeadas por el saber – no siempre exacto, no siempre comprobado – adquirido en los libros. Los « indios como historiadores » son hijos, con demasiada frecuencia, de los « historiadores de los indios » – y su discurso un objeto más que una fuente de investigación. *

* Manuscrit reçu en septembre 2005, accepté pour publication en juin 2006.

NOTAS

Agradezco a Catherine Julien y Cristina Pompa por compartir sus reflexiones sobre Kandire o la tierra sin mal conmigo; a Tristan Platt, Isabelle Daillant y Vincent Hirtzel por su lectura de las primeras versiones de este artículo, sus comentarios y aportes; y, como siempre, a Federico Bossert y Diego Villar quienes revisaron el español del texto.

1. En verdad, el Matiguoroso de las máscaras difícilmente puede ser asimilado al Mato Grosso (ver Combès 2005a, capítulo 2). Pero eso no importa aquí, sino el hecho de que los isoseño estén convencidos que sus máscaras hablan de su tierra de origen.

2. Por ejemplo Pifarré (1989), Saignes (1990), Combès y Saignes (1991), Calzavarini (1996)... y muchos más hasta Michel (2005).

3. Un análisis y una crítica de esta asimilación en Combès (2004), Combès y Villar (2004) y Combès y Lowrey (2006).

4. Ver por ejemplo Nordenskiöld (2002 [1912], p. 235); Giannecchini (1996 [1898], p. 366); Giannecchini, Romano y Cattunar (1916, p. 95) y Nino (1912, p. 142).

5. Irala (1941 [1543] y 2006 [1543]); Núñez Cabeza de Vaca (2000 [1555]); Ribera 2000 [1545], 2006a [1544], y 2006b [1545].

6. Que los itatín sean los antepasados de los guarayo es la opinión de Métraux (1927; 1929), y me parece completamente fundada. Un documento de 1601 menciona por ejemplo a « los guaraius, que así llaman por otro nombre a los chiriguanáes » en la « provincia de Itatim [*sic*] de chiriguanáes », cerca de la primera Santa Cruz de la Sierra, aproximadamente a medio camino entre la actual Santa Cruz y el Pantanal (*Crónica anónima* 1944 [c.1600], p. 421).

7. Métraux (1930, p. 323) y otros autores (Heckenberger 2002, p. 104) hacen del chané un idioma arawak, que pertenece a la misma subfamilia lingüística (el arawak sureño) que el de los mojo y bauré de la Amazonía boliviana. El catecismo mojeño de Marbán (1975 [1701]) – agradezco a Isabelle Dailland por señalarme esta referencia –, para inicios del siglo XVIII, traduce *achane* como « hombre » y *achaneono* como « los hombres, los indios, los vivos » y como « hombre » en sentido genérico. Los mojo (mojeño) de hoy se llaman a sí mismos *vichane*, que quiere decir « la gente » (Zulema Lehm, comunicación personal); las escasas palabras chané recogidas por Nordenskiöld (2002 [1912], p. 147) en el Isoo en 1908 son prácticamente idénticas al mojeño.

8. Irala (1941 [1543], pp. 318-319). La expresión vuelve a parecer en Cáceres (1941 [1544], p. 349), puesta en boca de un informante guaraní a propósito de « las grandes poblaciones q. estan al hueste », sin mención explícita de los candires.

9. De hecho, es muy posible que el río *Carcarañal*, afluente del Paraná, en cuya orilla Gaboto fundó la fortaleza de Sancti Spiritus en 1526, lleve este nombre porque « los yndios dizen biene de la sierra » del metal (Ramírez 1941 [1528], p. 98). En la orilla de este río vivían también indígenas *carcarais* no identificados (*ibid.*). Su nombre aludía, tal vez, a los carcaráes de las sierras occidentales y dueños del metal; representa tal vez un caso de « adopción » del nombre, como en el caso del Camire/Candire xaray ya mencionado.

10. El nombre de *karakara* sirvió hasta hace poco entre los chiriguano de Bolivia para designar a los quechua. *Karakara* es el nombre guaraní del carcancho (*Poliborus sp.*), un ave de rapina carroñera. Es más que probable que se trate en este caso de una reinterpretación guaraní del término qaraqara.

11. « *Lieux de plaisance où il y a de beaux bois, jardins, et plaisans vergiers* »; « *comme en un lieu de repos dansants, sautants et s'esjouyssans continuellement* » (d'Abbeville 1963 [1614], p. 323r).

12. « *não curem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá [...] e promete-lhes larga vida, e que as velhas se hão de tornar moças* ».

13. Los documentos quinientistas sólo hablan de « García » y mencionan que es portugués; estos documentos no permiten concluir que García haya realmente llegado hasta el imperio inca. El nombre « Alejo » se encuentra en la crónica de Ruy Díaz de Guzmán (1835 [1612]). Sobre este tema y la fecha de la expedición de García, véase Julien (2006c).

14. « *Il est possible que les anciens Guarani se soient représentés le Pérou comme la contrée mystérieuse où le dieu civilisateur s'était retiré et dans le souverain de cet empire ils ont peut-être cru reconnaître le grand dieu civilisateur lui-même. Les Tupi-guarani ont de tout temps accompli de vastes migrations pour retrouver la "terre-sans-mal". Qui sait si l'exode des Tširiguanos et des Guarayí vers le Pérou n'a pas été une des multiples tentatives pour pénétrer dans la terre du dieu civilisateur, "la-terre-où-l'on-ne-meurt pas"?* » (Métraux 1929, p. 924, nota 18; ver también 1930, pp. 304-308).

15. « *Peut-être les migrations qui avaient conduit les Chiriguano aux pieds des Andes étaient-elles en partie liées à la recherche de la Terre sans Mal; le nom, Kandire, qu'ils donnèrent à l'empire inca, le suggère* » (H. Clastres 1975, p. 38).

16. « *Those who have suggested that the « Land-without-Evil » explains the dispersal of Guarani speakers [...] adhere to the idea that linguistic relatedness is a conduit for the transmission of culture across all speakers and through time* ».

17. Los trabajos de Viveiros de Castro (1992), por ejemplo, postulan la formulación de una cosmología y de una visión de la persona generalizables a todos los grupos tupí-guaraní.

18. Lo mismo puede decirse por ejemplo de los tapiete de Bolivia y del Norte argentino, que hablan guaraní pero constituyen, muy probablemente, un grupo matakó (wichí) guaranizado (ver Nordenskiöld 1910).

19. Otro acompañante de Irala, Antônio Rodrigues (2005 [1553]), escribe: « llegamos a los tamachoois [...] y allí supimos estar cerca del Perú » (« *chegamos aos Tamachoois [...] e ali soubemos estar perto do Peru* ») [traducción al español del autor, I. C.].

20. Los problemas entre Chávez y Manso se encuentran registrados en numerosos documentos, particularmente en Herrera (1914 [1561]; 2006 [1561]). El gobernador titular de la provincia de Mojos no era otro que García de Mendoza, hijo del marqués de Cañete, virrey del Perú. Mendoza estaba en Chile en aquel entonces, y nunca llegó a la gobernación de Mojos, que en la práctica estaba dirigida por Chávez.

21. AGI, Sevilla, Lima: audiencia de Lima 166 (gentileza de Isabelle Daillant).

22. Como lo nota Julien (1997), « chiriguana » fue, en sus primeras aceptaciones, un « genérico » casi sinónimo de cario o de guaraní, para designar a grupos que hablaban el idioma guaraní. Por ejemplo, la relación de servicios de Ñuflo de Chávez, de 1561, califica de « chiriguanas » a los cario de Asunción, de habla guaraní; el mismo documento considera a grupos guaraní del río Paraná como « basalllos chiriguanas de Su Magestad » (Chávez y Salazar 2006c [1561]) en 1561. Muy rápidamente sin embargo, el término quedó aplicado a los grupos guaraní-hablantes del Oriente y piedemonte de la actual Bolivia.

23. Métraux (1929, p. 924, nota 17) sostiene que el autor de *Missio...* comete un error al diferenciar itatín y varai. Sin embargo, el documento precisa en cada caso si se refiere a los itatín, a los varai, o a ambos. En el caso de los ritos funerarios itatín por ejemplo, comenta: « los varai no son tan supersticiosos » (*les Varai ne sont pas aussi superstitieux*). Aunque hayan compartido un mismo idioma y seguramente muchos rasgos culturales, itatín y varai parecen ser dos « parcialidades » o « generaciones » diferentes, designadas como « chiriguanáes » por los españoles.

24. Para dar un solo ejemplo de este proceso, en 1989 en el río Pilcomayo, gente de la comunidad de Ñaurenda me habló del gran Cumbay que fuera « capitán grande » de su zona a fines del siglo XVIII. Pero lejos de haber preservado su memoria mediante una tradición oral centenaria, me citaron sus fuentes: un artículo de Thierry Saignes escrito sobre el personaje.

BIBLIOGRAFÍA

AGI

Archivo General de Indias, Sevilla (Lima: audiencia de Lima)

ALCAYA Diego de

1961 « Relación cierta... a su Excelencia el señor Marqués de Montes Claros », in *Cronistas cruceños del Alto Perú Virreinal*, UAGRM, Santa Cruz, pp. 47-68 [c.1600].

Annua...

1965 « Annua de la Compañía de Jesús – Tucumán y Perú » [1596], in Marco Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias II*, Biblioteca de autores españoles, tomo 184, pp. 86-113, Ed. Atlas, Madrid.

CÁCERES Felipe de

1941 « Requerimiento hecho por el contador Felipe de Cáceres » [1544], in José Torre Revello (ed.), *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatenses*, tomo 2, pp. 348-358, Talleres Casa J. Peuser, Buenos Aires.

CADOGAN León

- 1992 *Ayvu Rapyta: textos míticos de los mbyá-guaraní del Guairá*, Fundación « León Cadogan »/CEADUC/CEPAG, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. XV, Asunción [1959].

CALZAVARINI Lorenzo

- 1996 « Introducción », in Doroteo Giannecchini, *Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano*, FIS/Centro eclesial de documentación, Tarija, pp. 11-75 [1898].

CAÑETE Marqués de

- 1914 « Provisión real del Marques de Cañete nombrando a Ñuflo de Chavez como teniente general de la provincia de Mojos, Lima, 15-02-1560 » [1560], in Ricardo Mujía, *Bolivia-Paraguay. Anexos*, tomo I, pp. 64-66, Empresa editora « El Tiempo », La Paz.
- 2006 « Provisión real del Marques de Cañete nombrando a Ñuflo de Chavez como teniente general de la provincia de Mojos, Lima, 15-02-1560 » [1560], in Catherine Julien, *Desde el Oriente: documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la vieja (1542-1597)*, documento 12 [en preparación].

CARDÚS José

- 1886 *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884*, Lib. de la Inmaculada Concepción, Barcelona.

CHÁVEZ Álvaro de

- 2006 « Relación de los servicios de Ñuflo de Chávez y Álvaro de Chávez » [1588], in Catherine Julien, *Desde el Oriente: documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la vieja (1542-1597)*, documento 24 [en preparación].

CHÁVEZ Ñuflo de y Hernando de SALAZAR

- 1965 « Relación general que se tomó en pública forma... » [1559], in Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias II*, Biblioteca de autores españoles, tomo 184, Ed. Atlas, Madrid, pp. 96-100.
- 2006a « La relación general de todo lo susodicho [que] tomo en publica forma... » [1560], in Catherine Julien, *Desde el Oriente: documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la vieja (1542-1597)*, documento 11 [en preparación].
- 2006b « Memoria y resolución de los casos y cosas sucedidas en la tierra de la gouernación de Juan de Ayolas que sea en gloria » [1560], in Catherine Julien, *Desde el Oriente: documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la vieja (1542-1597)*, documento 10 [en preparación].
- 2006c « Relacion de los casos en que el capitan Nufrio de Chaues a servido a Su Magestad » [1561], in Catherine Julien, *Desde el Oriente: documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la vieja (1542-1597)*, documento 13 [en preparación].

CLASTRES Hélène

- 1975 *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Seuil, París.

CLASTRES Pierre

1974 *La société contre l'État*, Minuit, Paris.

COMBÈS Isabelle

2004 « ¿Con o sin dueños? Participación política y "democracia indígena" en el Chaco boliviano », *T'inkazos. Revista boliviana de ciencias sociales*, 17, pp. 119-128.2005a *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, IFEA/PIEB, La Paz.2005b « Unos puntos sobre la I de Kandire: a propósito de *Kandire (origen y evolución del llano boliviano)* de Álvaro Jordán », *Piedra Libre*, 4, pp. 26-28, Santa Cruz.

COMBÈS Isabelle, Jeannette ALVARADO, Carla Lorena FLORES, Roxana QUINTEROS, Daniela RODRÍGUEZ, Jacqueline SORIA, Tatiana SORIA, Juan Miguel SUÁREZ, Franz VACA, Leny

Claudia VEGA y Margarita ZURITA

2005 « "Las riquezas de la tierra": acerca de las rutas prehispánicas del metal desde el Guapay hasta el Pantanal », *Socio-lógicas*, 4, pp. 89-112, Santa Cruz.

COMBÈS Isabelle y Kathleen LOWREY

2006 « Slaves without masters? Arawakan dynasties among the Chiriguano (Bolivian Chaco, XVI-XX centuries) », *Ethnohistory* [en prensa].

COMBÈS Isabelle y Thierry SAIGNES

1991 *Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano*, EHESS/Cahiers de l'Homme, Paris.

Combès Isabelle y Diego VILLAR

2004 « Aristocracias chané. "Casas" en el Chaco argentino y boliviano », *Journal de la Société des Américanistes*, 90 (2), pp. 63-102.*Crónica anónima*1944 « Crónica anónima » [c.1600], in Pablo Mateos (ed.), *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú* [s. n.], Madrid, pp. 471-507.

D'ABBEVILLE Claude

1963 *Histoire de la mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz [1614].

D'ORBIGNY Alcide

2002 *Viaje a la América meridional (realizado de 1826 a 1833)*, 4 tomos, IFEA/Plural, La Paz [1833].

DÍAZ DE GUZMÁN Ruy

1835 « Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del río de la Plata » [1612], in Pedro de Angelis (ed.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del río de la Plata*, tomo I, pp. 1-156, Imprenta del Estado, Buenos Aires.

DIETRICH Wolf

- 1995 « La importancia de los diccionarios guaraníes de Montoya para el estudio comparativo de las lenguas tupí-guaraníes de hoy », *Amerindia*, pp. 19-29, http://www.vjf.cnrs.fr/celia/FichExt/am/A_19-20_26.htm.

GARCÍA Luís

- 2004 « En busca de la tierra sin mal », *El Deber, suplemento « Brújula »*, p. 8, 6 de marzo de 2004, Santa Cruz.

GARCÍA JORDÁN Pilar

- 2006 “Yo soy libre y no indio: soy guarayo”. *Para una historia de Guarayos, 1823-1948*, IFEA/PIEB, La Paz [en prensa].

GIANNECCHINI Doroteo

- 1996 *Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano*, FIS/Centro Eclesial de Documentación, Tarija [1898].

GIANNECCHINI Doroteo, Santiago ROMANO y Hermán CATTUNAR

- 1916 *Diccionario chiriguanoespañol y españolchiriguano*, Tarija.

HECKENBERGER Michael J.

- 2002 « Rethinking the Arawakan diaspora: hierarchies, regionality and the Amazonian formative », in Jonathan Hill y Fernando Santos Granero (eds), *Comparative Arawakan histories. Rethinking languages family and cultural area in Amazonia*, University of Illinois Press, Urbana, pp. 99-122.

HERRERA Alonso de

- 1914 « Capítulos de instrucción presentados por Alonso de Herrera en nombre de la ciudad de Santa Cruz y Gobernación de los Moxos, 22-09-1561 » [1561], in Ricardo Mujía, *Bolivia-Paraguay, Anexos*, tomo I, pp. 68-89, Empresa editora « El Tiempo », La Paz.
- 2006 « Documentos referentes a la fundación de Santa Cruz de la Sierra » [1561], in Catherine Julien, *Desde el Oriente: documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la vieja (1542-1597)*, documento 15 [en preparación].

HIRSCH Silvia

- 1989 « Mbaaporenda, el lugar donde hay trabajo. Migraciones chiriguanas a la Argentina », *Primero Congreso Internacional de Etnohistoria*, Buenos Aires.

IRALA Domingo Martínez de

- 1941 « Declaraciones hechas por diversos indígenas que fueron interrogados por el capitán Domingo Martínez de Irala... » [1543], in José Torre Revello (ed.), *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatenses*, tomo 2, pp. 314-320, Talleres Casa J. Peuser, Buenos Aires.
- 2005 « La relacion que dexo Dominco Minez de Yrala en Buenos Ayres al tpo q. la despoblo » [1541], <http://www.elhistoriador.com.ar>.
- 2006 « Relación de la jornada al norte » [1543], in Catherine Julien, *Desde el Oriente: documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la vieja (1542-1597)*, documento 1 [en preparación].

JORDÁN Álvaro

- 2005 *Kandire (origen y evolución del Llano boliviano)*, UAGRM, Santa Cruz.

JULIEN Catherine

- 1997 « Colonial Perspectives on the Chiriguaná (1529-1574) », in María Susana Cipoletti (ed.), *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas*, Abya-Yala, Biblioteca Abya-Yala 35, Quito, pp. 17-76.
- 2006a « Kandire in real time and space: sixteenth-century expeditions from the Pantanal to the Andes », *The Journal of Ethnohistory* [en prensa].
- 2006b *Desde el oriente: documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la vieja (1542-1597)* [en preparación].
- 2006c « The story of Alejo García », *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacional*, Sucre [en prensa].

LÉRY Jean de

- 1975 *Histoire d'un voyage...* [1580], Droz, Ginebra.

LEVILLIER Roberto

- 1976 *El Paititi, El Dorado y las Amazonas*, Emecé editores, Buenos Aires.

MARBÁN Pedro

- 1975 *Cathecismo en lengua española y moxa*, Cabildo, Vaduz/Georgetown [1701].

MELIÀ Bartomeu

- 1995 « La Tierra sin Mal de los guaraní: economía y profecía », in Jürgen Riester (ed.), *Chiriguano*, APCOB, Santa Cruz, pp. 291-319.

MÉTRAUX Alfred

- 1927 « Les migrations historiques des Tupi-Guaraní », *Journal de la Société des Américanistes*, 19, pp. 1-45.
- 1928 *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guaraní*, E. Leroux, Paris.
- 1929 « Un ancien document peu connu sur les Guarayu de la Bolivie orientale », *Anthropos*, 24, pp. 913-941.
- 1930 « Études sur la civilisation des indiens Chiriguano », *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, 1, pp. 295-493.

MICHEL Franz

- 2005 « Ivi imaraë: mito e identidad », *Seminario « Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania »*, IFEA/PIEB, Santa Cruz, octubre.

Missio...

- 1929 « Missio in provinciam Santae Crucis – Annuae Litterae Societatis Iesu » [1589], traducción y notas de Alfred Métraux, *Anthropos*, 24, pp. 913-941.

NIMUENDAJÚ Curt Unkel

- 1987 *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guaraní* [1914], HUCITEC/Universidade de São Paulo, São Paulo.

NINO Bernardino de

1912 *Etnografía chiriguana*, Tip. comercial I. Argote, La Paz.

NOBREGA Manuel

1931 « Informação das terras do Brasil » [1549], in *Cartas Jesuíticas I*, pp. 97-102, Publ. da Academia brasileira, Río de Janeiro.

NORDENSKIÖLD Erland

1910 « Sind die Tapiete ein guaranisienter Chacostamm? », *Globus*, XCVIII, pp. 181-186, Branschweig.

1917 « The Guarani invasion of the Inca empire in the sixteenth century: an historical Indian migration » *The Geographical Review*, 4 (2), pp. 103-121.

2002 *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*, APCOB/Plural, La Paz [1912].

NÚÑEZ CABEZA DE VACA Alvar

2000 *Naufrajos y Comentarios*, Dastin, Madrid [1555].

Ñe'êndy. *Diccionario guaraní interactivo*

2005 <http://www.uni-mainz.de/cgi-bin/guarani2/diccionario.pl>

PIFARRÉ Francisco

1989 *Los guaraní-chiriguano, 2. Historia de un pueblo*, CIPCA, La Paz.

1992 « Guaraní: el derecho a ser pueblo », *Cuarto Intermedio*, 23, pp. 3-19, Cochabamba.

PLATT Tristan, Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE, Olivia HARRIS y Thierry SAIGNES

2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas (1450-1650). Historia antropológica de una confederación aymara*, Plural Editores/IFEA/University of St Andrews, La Paz.

POMPA Cristina

2004 « O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico », *Revista de Indias*, XLIV (230), pp. 141-174, Madrid.

PORRES Diego de

1906 « Memorial del Padre Fray Diego de Porres a S.M. pidiendo mercedes por sus servicios » [1582], in Victor Maurtua (ed.), *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*, tomo 9, pp. 82-86, Imp. de los hijos de G. Hernández, Madrid.

RAMÍREZ Luís

1941 « Carta de Luís Ramírez » [1528], in José Torre Revello (ed.), *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatenses*, tomo 1, pp. 91-106, Talleres Casa J. Peuser, Buenos Aires.

Relación anónima...

1941 « Relación anónima de algunos sucesos ocurridos en la conquista del río de La Plata.... » [1545], in José Torre Revello (ed.), *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatenses*, tomo 2, pp. 455-459, Talleres Casa J. Peuser, Buenos Aires.

2006 « Relación del río de La Plata » [1545], in Catherine Julien, *Desde el Oriente: documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la vieja (1542-1597)*, documento 6 [en preparación].

Relación verdadera...

- 1965 « Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra... » [c.1571], in Marco Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones geográficas de Indias I*, pp. 398-401, Biblioteca de autores españoles, tomo 183, Ed. Atlas, Madrid.
- 2006 « Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra... » [c.1571], in Catherine Julien, *Desde el Oriente: documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la vieja (1542-1597)*, documento 20 [en preparación].

RIBERA Hernando de

- 2000 « Relación » [1545], in Álgar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufraios y Comentarios*, Dastin, Madrid, pp. 289-294.
- 2006a « Razón sumaria de la jornada que hizo H. de Ribera... » [1544], in Catherine Julien, *Desde el Oriente: documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la vieja (1542-1597)*, documento 3 [en preparación].
- 2006b « Relación » [1545], in Catherine Julien, *Desde el Oriente: documentos para la historia del oriente boliviano y Santa Cruz la vieja (1542-1597)*, documento 5 [en preparación].

RODRIGUES Antônio

- 2005 « Cópia de una carta do irmão Antônio Rodrigues para os irmãos de Coimbra » [1553], <http://www.cervantesvirtual.com>

SAIGNES Thierry

- 1990 *Ava y Karai. Ensayos sobre la historia chiriguano (siglos XVI-XX)*, HISBOL, La Paz.

SANTOS GRANERO Fernando

- 2002 « The Arawakan matrix: ethos, language and history in native South America », in Jonathan Hill y Fernando Santos Granero (eds), *Comparative Arawakan histories. Rethinking languages family and cultural area in Amazonia*, University of Illinois Press, Urbana, pp. 25-50.

SCHMIDEL Ulrich

- 1993 *Crónica del viaje a las regiones del Plata, Paraguay y Brasil*, Ed. de la Veleta, Buenos Aires [1567], disponible en <http://gallica.bnf.fr> y en <http://www.cervantesvirtual.com>

SUÁREZ DE FIGUEROA LORENZO

- 1965 « Relación de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra » [1586], in Marco Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias II*, pp. 402-406, Biblioteca de autores españoles, tomo 184, Ed. Atlas, Madrid.

THEVET André

- 1575 *La Cosmographie universelle*, vol. 2, tomo 4, « Description de la quatriemesme partie du monde », P. L'Huillier, París.

Timboy

- 1988 *Timboy, revista de opinión*, 1, Monteagudo.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

- 1987 « Nimuendajú e os Guaraní », in Curt U. Nimuendajú, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guaraní*, HUCITEC/Universidade de São Paulo, São Paulo, pp. xvii-xxxviii.
- 1992 *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*, University of Chicago Press, Chicago.

YANDURA Ángel

- 2004 *Arakae. El mito hecho realidad*, Nueva Acrópolis, Santa Cruz.