

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

PARENTESCO EN FEMENINO: GÉNERO, ALIANZA Y ORGANIZACIÓN SOCIAL ENTRE
LOS CHACOBO DE LA AMAZONÍA BOLIVIANA

Tesis de Doctorado presentada por

Lorena Isabel Córdoba

Directora

Dra. Alejandra Siffredi

Buenos Aires, Argentina

Julio de 2008

Para Maro, noho bënë



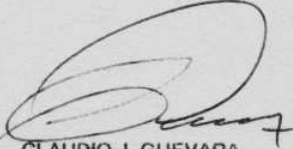
Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

En la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, a los diecinueve días del mes de diciembre de 2008, se reúne el Jurado integrado por los Dres. Edgardo Cordeu, Pablo Wright y Silvia Citro, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, a los efectos de evaluar la tesis de la Lic. **Lorena Córdoba**: "Parentesco en femenino: Género, alianza y organización social entre los Chacobo de la Amazonía Boliviana", dirigida por la Dra. Alejandra Siffredi, que está presente en el acto.

La exposición oral versó sobre un tratamiento holístico de la cuestión del género en la etnografía chacobo, en el contexto de su etnohistoria y su organización sociocultural. Deben destacarse los aportes en función de este enfoque a la etnonimia y a la reconstrucción de la historia de los contactos interétnicos y la naturaleza de sus consecuencias. Otro de los aportes del trabajo, es la aplicación de una perspectiva relacional y procesual al estudio de la construcción social de la mujer. Asimismo debe destacarse la novedad del uso de una metodología informática para el análisis del sistema de parentesco, basada también en informes directos recogidos por la autora. Finalmente, un mérito no menor, es la calidad literaria con que fue descripta una temática ardua como es la del parentesco y la alianza matrimonial, habitualmente ausente en trabajos de esta índole. En cuanto a las preguntas del Jurado, éstas fueron respondidas con suma solvencia.

Por todo lo expuesto, el Tribunal califica la tesis con la nota de 10 (diez) sobresaliente y recomienda su publicación.-----

La presente es copia fiel del original que consta a fs. 171/172 del Libro de Doctorado, tomo VII.-


CLAUDIO J. GUEVARA
SECRETARIO DE INVESTIGACION Y POSGRADO
F.F. y L. U.B.A.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

0.1. Los chacobo hoy.....	8
0.2. La mujer chacobo como problema	9
0.3. Agradecimientos	11

PARTE I: Etnohistoria de los Pano meridionales

1.1. Una aproximación histórica	22
1.2. Entrando en escena	23
1.3. La gesta de Negrete	28
1.4. El retorno de Negrete	31
1.5. El interludio de Moquegua	37
1.6. La multiplicación de los Panos	40
1.7. Las misiones pacaguara o la consolidación imposible	43
1.8. La hora de los chacobo y de los caripuna	48
1.9. <i>Carama</i> : la fiebre del caucho	52
1.10. Hacia la sedentarización	61
1.11. Guardianes de una tribu que muere	66
1.12. El juego de los etnónimos	70
1.13. La unidad de los Pano meridionales	74
1.14. Una interpretación alternativa	77
1.15. Historia y relaciones interétnicas	82

PARTE II: La construcción social de la mujer

2.1. En busca de la feminidad chacobo	93
2.2. Masculino y femenino en la antropología amazonista	95
2.3. La persona	99
2.4. Ideología y praxis de la reproducción	103
2.5. El origen de la sexualidad	108
2.6. La fabricación ritual de la persona	113
2.7. Iniciación y hematología	119
2.8. Una transmisión paralela de saberes	123
2.9. La caza del marido	126
2.10. Cazadores y agricultoras: la división sexual del trabajo	130
2.11. Trabajo, reciprocidad y redistribución	137
2.12. Relaciones en conflicto: infidelidad, divorcio y violencia doméstica	140
2.13. Hacia el exterior	144

PARTE III: La práctica del parentesco

3.1. La calidad relacional de la persona.....	157
3.2. La clasificación onomástica	157
3.3. La clasificación de los parientes: la terminología de parentesco	164
3.4. Términos afinales específicos y cambios diacrónicos	170
3.5. El problema de la organización social tradicional	174
3.6. La praxis matrimonial: premisas analíticas	182
3.7. La persistencia del matrimonio de primos cruzados	184
3.8. Redoblamiento e intercambio: la afinidad serial	187
3.9. La absorción de relaciones interétnicas	193
3.10. Cambios y continuidades	198

Palabras finales	210
------------------------	-----

Bibliografía	220
--------------------	-----

ANEXOS

A: Historia de vida: Maro Ortíz Álvarez	250
---	-----

B: Cuadro sobre los Maxobo	257
----------------------------------	-----

C: Síntesis del Censo matrimonial	259
---	-----

D: Detalle por pareja	264
-----------------------------	-----

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Mapa de Bolivia	14
Mapa del Instituto Nacional de Reforma Agraria	15
Río Beni, Riberalta (2005)	16
Alto Ivon (2000 y 2007)	17
Arroyo Ivon (2001 y 2007)	18
Taita <i>Caco</i> Ortíz (2007)	19
<i>Caco</i> Morán (2007)	19
<i>Bahí</i> Moreno (2007)	20
<i>Iba</i> Álvarez y nieta (2005)	20
Mapa de ubicación histórica	86
Mapa del P. Nicolás Armentía (1890)	87
Antiguo Centro Gomero (2005)	88
Actual campamento de recolección de palmitos (2007)	88
<i>Pëa</i> haciendo charque (2005)	89
<i>Maro</i> cazando (2005)	89
Preparando el <i>bistó</i> (2007)	90
<i>Nabai</i> repartiendo chicha (2005)	90
Haciendo la <i>pura</i> para la chicha (2005)	91
Un chaco después de la quema (2007)	91
<i>Bahí</i> Toledo (2005)	150
“Venteando” arroz (2005)	150
<i>Baita</i> recogiendo mandioca (2005)	151
<i>Chenio</i> destejiendo una hamaca (2005)	151
<i>Rami</i> haciendo <i>cacano</i> (2000)	152
<i>Tohi</i> tostando <i>chive</i> (2000)	152
<i>Mëha</i> y <i>Bosi</i> lavando (2007)	153
<i>Yoca</i> cocinando plátanos (2005)	153
<i>China</i> bañando a <i>Huara</i> y <i>Cóngora</i> (2005)	154
Jugando en el arroyo (2007)	154
Niña con <i>shino</i> (2007)	155
Niños jugando (2005)	155

Taita <i>Maro</i> Álvarez y familia (2000)	205
<i>Iba</i> destejiendo una hamaca (2001)	205
<i>Cóngora</i> (2005)	206
<i>Hëre</i> y <i>Quëri</i> (2005)	206
Entretenimiento vespertino (2005)	207
<i>Ano</i> y <i>Jëma</i> en un día con “surazo” (2007)	207
Niños a la noche (2005)	208
<i>Bahi</i> con <i>pitëxti</i> (2005)	208

ÍNDICE DE FIGURAS

Fig. 1. La circulación de los nombres	159
Fig. 2. Insistencia onomástica	160
Fig. 3. Adopción y homonimia	162
Fig. 4. Terminología de parentesco (Ego masculino)	169
Fig. 5. Terminología de parentesco (Ego femenino)	170
Fig. 6. Terminología de afinidad	171
Fig. 7. Afiliación de <i>maxobo</i> según G. Prost	175
Fig. 8. Matrimonios y <i>maxobo</i>	179
Fig. 9. Alianzas matrimoniales totales con primos de 1er. y 2do. grado	185
Fig. 10. Alianzas patrilaterales en 1er. y 2do. grado	186
Fig. 11 Alianzas matrilaterales en 1er. y 2do. grado	186
Fig. 12. Alianza serial (redoblamiento)	188
Fig. 13. Alianza serial (intercambio)	189
Fig. 14. Afinidad serial	190
Fig. 15. Matrimonios seriales más frecuentes	191
Fig. 16. Afinidad serial: roles genealógicos simultáneos	191
Fig. 17. Afinidad serial: roles genealógicos simultáneos	192
Fig. 18. Afinidad serial: roles genealógicos simultáneos	193
Fig. 19. Matrimonios interétnicos (pacaguara)	195
Fig. 20. Matrimonios interétnicos (movima)	196
Fig. 21. Matrimonios interétnicos (carayana)	197
Fig. 22. Matrimonios interétnicos (carayana)	197
Fig. 23. Intercambios patronímicos	200
Fig. 24. Intercambios patronímicos	200

PRESENTACIÓN

0.1. Los chacobo hoy

Los chacobo de la Amazonía boliviana forman parte de la familia lingüística Pano, que cuenta con alrededor de 50.000 miembros y se extiende por la amazonía de Brasil, Perú y Bolivia. Pertenecen a los llamados “Pano meridionales” o “sudorientales” junto con sus vecinos bolivianos pacaguara, actualmente casi extintos, y los caripuna y los caxarari, que habitan en el estado brasileño de Rondonia. Se trata de los grupos pano menos conocidos, así como también los más reducidos demográficamente; de hecho, la población chacobo actual no excede las ochocientas personas distribuidas en veintidós pequeñas comunidades situadas entre los ríos Geneshuaya, Benicito, Yata e Ivon en las provincias Yacuma y Vaca Diez del departamento de Beni, en el norte de Bolivia.

Las comunidades chacobo que podríamos llamar “centrales” son Alto Ivon, Tokio, Nuevo Mojos, Puerto Tujuré, Motacusal, Núcleo y Trinidadcito; las “occidentales”, asentadas sobre el río Geneshuaya, son Cachuelita, Puerto Lata, Marimono, Los Cayuses y Nueva Unión (estas dos últimas con población cavineña); las “orientales”, sobre las riberas del Benicito, son Firmeza, Fortaleza, Siete Almendros, Tres Bocas y Castañalito; y por último las “meridionales”, establecidas sobre las márgenes del río Yata, son Las Palmeras, Las Petas y Paraíso. El tamaño de estas comunidades varía mucho: desde Alto Ivon, el asentamiento más grande, con unas 250 personas, a las más pequeñas como Núcleo o Trinidadcito, que apenas conforman la residencia de una familia extensa. Cada asentamiento tiene un “presidente” reconocido por todos los demás que actúa de vocero o representante en las instancias superiores de decisión como las asambleas generales del Pueblo Chacobo.

Las comunidades están establecidas dentro de la Tierra Comunitaria de Origen (TCO) “Chacobo-Pacaguara”, que cuenta actualmente con 510.895 hectáreas. La población de la TCO se encuentra en un proceso demográfico de progresiva dispersión, ya que necesita establecerse a lo largo de las fronteras de este espacio para evitar el saqueo de sus recursos naturales –quizá por ello hayan aceptado, dentro de sus tierras, la presencia ya estable de unos ciento cincuenta indígenas cavineño en Los Cayuses y Nueva Unión. Los chacobo combinan la agricultura, la caza y la pesca con la inserción en el mercado regional mediante la comercialización del palmito, la castaña y la madera.

En buena parte de las comunidades hay escuelas; en unas pocas, también, hay postas sanitarias. Desde 1955 hasta 1980, los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano se

establecieron entre los chacobo dejando paso luego a religiosos de la Misión Evangélica Suiza, y finalmente, en los últimos años, a miembros de iglesias evangélicas locales. Algunos proyectos de desarrollo “capacitan” esporádicamente a los chacobo en áreas como la educación bilingüe o la gestión de los recursos naturales, aunque ninguno de ellos se ha establecido sistemáticamente en las comunidades prefiriendo en cambio la metodología de visitas breves y talleres esporádicos. Algunas de las comunidades se comunican por radio entre sí y con la ciudad de Riberalta, donde reside el capitán del pueblo chacobo, *Rabi “Toro” Ortiz*, quien dirige además la CIRABO¹. Actualmente hay casi un centenar de chacobo viviendo fija o estacionalmente en Riberalta. Las comunidades “centrales” tienen más contacto con el exterior que las demás; sin embargo, en todas ellas la vitalidad de la lengua chacobo es notoria, y más cuando se la compara con la de otros grupos étnicos vecinos como los tacana o cavineño. Los niños pequeños solamente hablan chacobo y aprenden algo de castellano recién en la escuela. Los adultos son en buena parte bilingües (en mucho mayor medida los varones que las mujeres), y los ancianos rápidamente olvidan el castellano apenas dejan de tener contacto con el mundo criollo de los *carayana*².

0.2. La mujer chacobo como problema

Esta tesis podría resumirse como una búsqueda de respuestas para una pregunta aparentemente sencilla: ¿qué significa “ser mujer” desde el punto de vista chacobo? A lo largo del proceso de investigación hemos procurado preservar un equilibrio delicado entre dos horizontes analíticos en constante tensión. Por un lado, es evidente que la etnografía “clásica”, y más los estudios de parentesco, suelen realizarse exclusivamente desde la perspectiva masculina –en este sentido, hemos apuntado a documentar una etnografía contextualizada de la feminidad chacobo contemporánea, y a la vez a contribuir al conocimiento antropológico de las tierras bajas bolivianas. Por el otro lado, para quien trabaja en la Amazonía, es notorio que muchos “estudios de género” proponen herramientas conceptuales de una enorme abstracción, cuya relevancia no queda suficientemente clara a la hora de dilucidar los contextos precisos en los cuales se plasma la construcción cotidiana

¹ Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia, una agrupación de representación política supraétnica que nuclea a los pueblos chacobo, pacaguara, cavineña, tacana, ese ejja y araona.

² Se denomina “carayana” a la población criolla.

de la feminidad indígena. ¿Podemos contentarnos, por ejemplo, con reducir las relaciones entre los sexos a grandes oposiciones universalistas como “naturaleza” y “cultura”, “doméstico” y “público” o “producción” y “reproducción”? ¿Qué sucede con la historia local, los procesos de cambio o las relaciones interétnicas? En definitiva, se trata de anclar la discusión de las relaciones de género en la singularidad de un caso etnográfico concreto.

Otra forma de plantear el mismo problema es preguntarse qué podemos entender por “mujer” y por “chacobo”. La primera parte de la tesis propone, pues, una aproximación etnohistórica que localiza en un contexto diacrónico y comparativo a los grupos pano-hablantes de la actual Bolivia, a fin de dilucidar en qué sentido podemos emplear la palabra “chacobo” como un sujeto colectivo sin naturalizarlo ni darlo por sentado. Sería erróneo, en efecto, asumir que “chacobo” es una categoría cerrada, estable, discreta, que designa a una entidad sociológica invariable a través del tiempo –es decir, un “etnónimo” en el sentido clásico. Se trata más bien de una designación relacional que, en primer lugar, sólo puede entenderse a la luz de una trama de relaciones diacrónicas con otras denominaciones étnicas. Por otra parte, como “pacaguara” o como “caripuna”, “chacobo” es una categoría que nace en un contexto bien determinado, denotando una articulación variable entre los distintos grupos Pano-hablantes de la actual Bolivia, entre éstos y otros grupos indígenas de la zona, y entre todos ellos y sucesivos agentes colonizadores como misioneros, caucheros, exploradores, militares, Estados Nación, etc.

Una vez esclarecido qué puede entenderse por “chacobo”, la segunda parte de la tesis procura emprender una traducción etnográfica del concepto chacobo de la feminidad. Para ello comenzamos evaluando la pertinencia analítica de las discusiones recientes sobre las relaciones de género que propone la moderna antropología amazonista, y en particular el problema de la complementariedad/asimetría entre los sexos. Partiendo de la idea de “humanidad” más general, advertiremos que la “persona” y la “mujer” no son condiciones invariables, dadas, definidas a priori en función de la fisiología o de una simbología “natural” o “reproductiva”, sino más bien un conjunto articulado de estados variables, reversibles, frágiles, que se modelan y construyen progresivamente mediante un complejo aparato de procedimientos rituales, saberes específicos y asociaciones simbólicas. Este conjunto consistente de representaciones y prácticas, a la vez, codifica una ideología bien determinada de las relaciones con el sexo opuesto.

En la tercera parte de la tesis, finalmente, veremos que la definición de la feminidad en tanto atributo de un “individuo” tan sólo puede ser un recorte momentáneo y parcial de la investigación. La feminidad es indisociable de una trama colectiva de conexiones interpersonales: desde el punto de vista chacobo, tiene poco sentido hablar de “la mujer” en abstracto, separándola de sus roles estructurales como hermana, madre, esposa o suegra. En otras palabras, se trata de restituir a los “individuos” (si es que acaso existe la categoría) en una red de relaciones colectivas, conectando los procesos de construcción de la persona sexuada con diversos dispositivos de afiliación sociológica como la uxorilocalidad, la adopción, la onomástica o la misma praxis matrimonial. Para emprender esta tarea combinamos la tradicional observación cualitativa de la vida comunitaria con un tratamiento informático de la red matrimonial chacobo, a partir del análisis de un censo genealógico intensivo que comprende a la totalidad de la población incluyendo a los matrimonios interétnicos.

0.3. Agradecimientos

El trabajo de campo se realizó en diversas campañas de uno a cinco meses de estadía entre los años 2000 y 2007, fundamentalmente en la comunidad de Alto Ivon. También se realizaron visitas más breves a otras comunidades más pequeñas como Motacusal, Cachuelita, Las Limas, Núcleo, Puerto Tujuré y Naranjal, así como también a los campamentos de extracción de palmitos que las rodean y a los asentamientos chacobo en los alrededores de la ciudad de Riberalta. Esta investigación hubiera sido imposible sin el apoyo de una beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) entre 2004 y 2008. Dos becas Bernard Lelong, otorgadas por el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) durante los períodos 2006-2007 y 2007-2008, permitieron asimismo financiar tanto el último período del trabajo de campo como parte de una estadía en el Centre d’Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne del Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie Comparative de Nanterre, desde enero a junio de 2008, durante la cual se culminó la escritura de la tesis.

Muchas personas merecen mi agradecimiento por haber colaborado directa o indirectamente con la realización de este trabajo. En la Argentina es imposible olvidar la paciencia, el respaldo incondicional y el consejo académico de Guadalupe Barúa, Ana

María Dupey, Cecilia Gómez y especialmente de mi directora de tesis, Alejandra Siffredi, quien impulsó esta investigación desde sus comienzos y ojalá lo siga haciendo por mucho tiempo más. En Canadá agradezco a Kathleen Lowrey por la asistencia bibliográfica. En Bolivia hay que mencionar a David Jabin, Joel y Yeny Téllez, Mickaël Brohan, y sobre todo la generosidad sin límites de Marcelo Guzmán y Isabelle Combés, así como también su infalible olfato etnohistórico. En Francia tuve la ayuda de Bonnie y Jean-Pierre Chaumeil, Isabelle Daillant, Laurent Gabail y el resto del equipo Traitement informatique des phénomènes de parenté en anthropologie et en histoire. También conté con el apoyo de Hélène y Philippe Erikson (“Papa Felipe” para los chacobo), sumo pontífice de la Panología, de quien resulta imposible olvidar tanto su generosidad como el entusiasmo optimista con que siempre alentó este trabajo. Quisiera agradecer especialmente a todos los miembros de mi familia extensa, quienes durante estos últimos meses me apoyaron día a día para que este trabajo pudiera llegar a buen puerto. Por último, aunque no en el lugar menos importante, quiero agradecer a Diego Villar, con quien compartimos tanto las asperezas y satisfacciones del trabajo de campo como también el período de análisis y escritura, en el cual finalmente, gracias a su paciencia, su apoyo incondicional y su fortaleza, esta tesis pudo ser terminada.

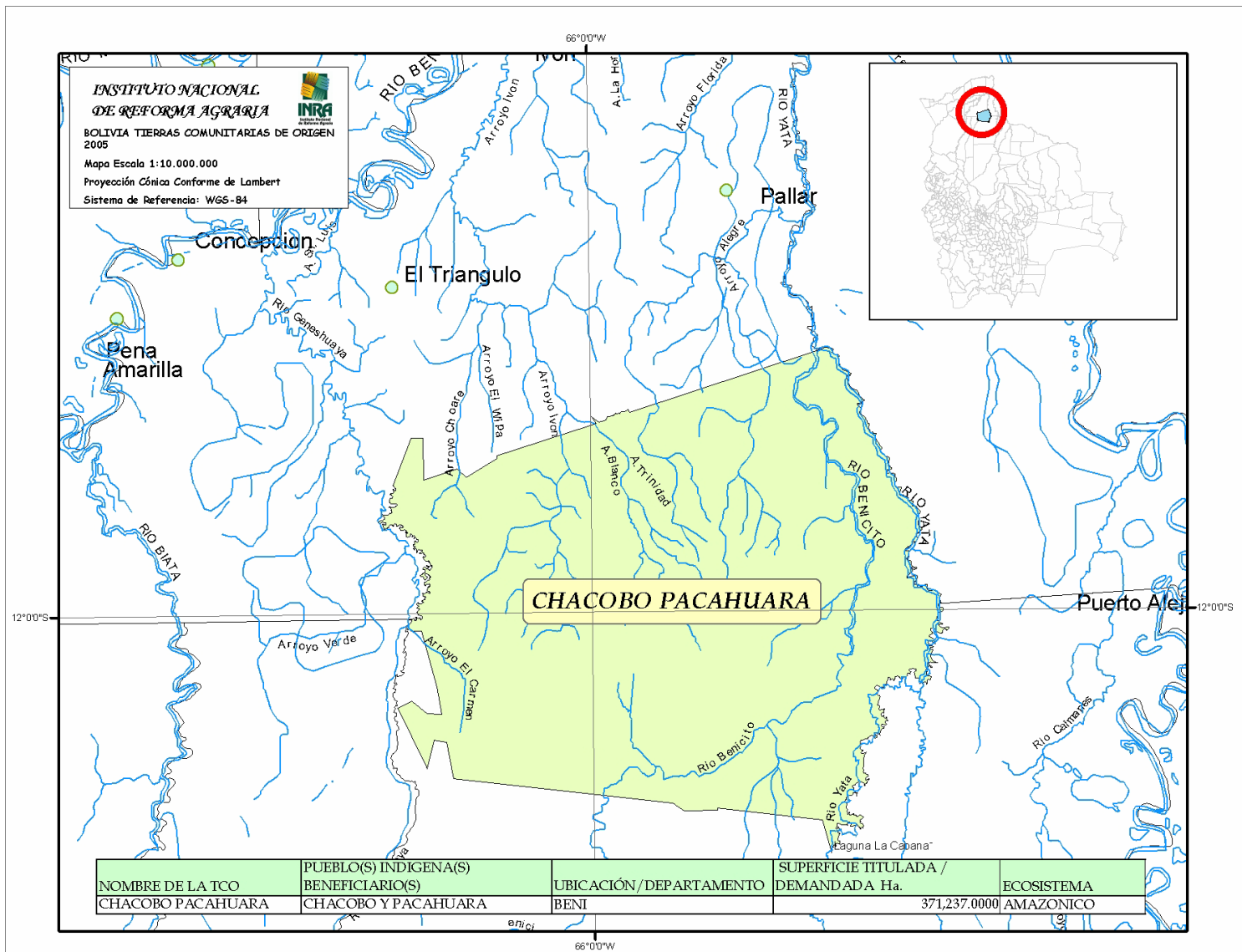
Lorena Isabel Córdoba
Buenos Aires, julio de 2008.

Queremos agradecer especialmente la paciencia, la generosidad y el buen humor de muchos chacobo que colaboraron con nuestro trabajo. Es inevitable mencionar a los siguientes:

Taita *Maro* Álvarez (†) y *Bahi* Moreno
Taita *Caco* Ortíz e *Iba* Álvarez
Taita *Tani* Chávez y *Ona* Moreno
Taita *Caco* Morán y *Bahi* Toledo
Paë Dávalos, *Bosi* Álvarez Moreno y familia
Paë “*Tchiakara*” Chávez Antelo, *Yoni* Álvarez Moreno y familia
Maro Dávalos Álvarez
Huara “Carmelito” Soria Suárez (†)
Coni Ortíz Álvarez y *Baita* Chávez Antelo
Shamo Ortíz Álvarez y *Baita* Morán Toledo
Chenio, *Paca*, *Moco* y *Bana* Ortíz Morán
Hëre Antelo Peralta y *Quëri* Morán Toledo
Boca Ortíz Álvarez y familia
Rabi “Toro” Ortíz Álvarez
Bari Ortíz Álvarez
Bosi Moreno y familia
Hëre Ortíz Soria y *Mëya* Vaca (y *Baita* y *Rabi*)
Maro Teófilo Durán y *Jëma* Antelo Soria y familia
Paë “*Carabicha*” Ortíz Vaca y *Yoni* Soria Suárez
Bëna David Ortíz Álvarez y *Yoca* Morán Toledo
Rami Isabel Morán Toledo y familia
Maro “Chalupa” Peralta Suárez y *Bosi* Morán Toledo
Tani Álvarez Chávez e *Iba* Morán Toledo
Bana Morán Toledo y familia
Caco Moreno
Mahua Chávez Moreno
Huirë Suárez Peralta y familia
Mahua Peralta Suárez
Mahua “Buyón” Toledo Soria y familia
Rabi “Papa” Toledo Antelo y familia
Baji y *Bosi* Yaco
Silverly Rojas y *Tohi* Ortíz Chávez
Pëa “Guatemala” Antelo Ortíz y *Cana* Antelo Peralta
Paë “Sapo” Ortíz Soria y *Baita* Roca Chávez
Paë “*Tasira*” Álvarez Durán y familia
Huara “Carpincho” Ortíz Aviana y familia
Paë “Pejichi” Chávez
Nabai Mastorel e *Iba* Mastorel
Tashi Dávalos Álvarez
Maro Chávez Durán
Coya “Chistoni” Durán
Coya “Chavo” Moreno Soria y familia
Boca Miguel Chávez Moreno
Ano, *Jëma*, *Huara*, *Mahua*, *Coya*, *Bëna*, *Congora*, *Bahi* “*China*”, Carmelito y los demás.



Mapa de Bolivia (la selección marca el área del territorio chacobo actual)



Mapa del Instituto Nacional de Reforma Agraria con la superficie de la TCO Chacobo-Pacaguara (2005)



Río Beni, Riberalta (2005)



Alto Ivon (2000 y 2007)



Arroyo Ivon (2001 y 2007)



Taita Caco Ortíz (2007)

**Caco
Morán
(2007)**



*Bahi
Moreno
(2007)*



*Iba
Álvarez y
nieta
(2005)*



PARTE I

ETNOHISTORIA DE LOS PANO MERIDIONALES

1.1. Una aproximación histórica

Hemos dicho que los chacobo no exceden actualmente el millar de personas distribuidas en una veintena de comunidades establecidas al Norte de Bolivia entre los ríos Ivon, Benicito y Yata, en las provincias Vaca Diez y Yacuma del departamento de Beni. Los pacaguara se limitan a una familia extensa mestizada con los chacobo de la comunidad de Alto Ivon. Poco o nada se sabe de los caxarari. Finalmente, perseguidos y exterminados por los caucheros y ganaderos de Bolivia y de Brasil, los caripuna aparentemente se habrían extinguido durante los siglos XIX y XX.

Como muchos otros etnónimos, el origen del nombre “chacobo” permanece en el misterio. Lo que sí sabemos con seguridad es que la palabra no aparece en las fuentes hasta 1845, cuando el prefecto José Agustín Palacios explora los ríos Mamoré, Madeira y Beni. Hasta entonces las crónicas hablan de “pacaguaras” y en menor medida de “sinabos”, “capuibos” e “isabos”, al punto de que la tesis canónica de autoridades como Nicolás Armentia, José Cardús o Erland Nordenskiöld es que los chacobo no son más que una “parcialidad”, “subtribu” o “fracción” de una “tribu” o “nación” mucho más extensa: los pacaguara¹. Sin que afirmemos aquí su falsedad, esta teoría difícilmente nos permita entender cómo los pacaguara, que eran un millar en la época en que los visita Alcide d’Orbigny, se ven reducidos en poco tiempo a sólo una docena de individuos; y a la vez cómo los chacobo, que en 1832 no existían, actualmente alcanzan el millar de personas².

El problema se complica si pensamos que la literatura más antigua incluye además, dentro de los “Pano sudorientales”, a grupos como los “sinabos” o los “capuibos”, sin aclarar demasiado sus vínculos con los chacobo y con los pacaguara³. Sin embargo, hoy sabemos que estos nombres, asumidos previamente como “etnónimos” que identifican a “tribus”, designan actualmente a los “clanes” o “parcialidades” que los chacobo conocen como *maxobo* (lit. “gente de la misma cabeza”): los “sinabo” son los *xə̃nabo* (*xə̃na*: gusano, *bo*: sufijo pluralizador); los capuibo, los *capə̃bo* (*capə̃*: caimán); y lo mismo pasa con los *isabo* (*isa*: puercoespín)⁴. Aunque no podamos afirmar que estos nombres reflejan la misma

¹ Esta idea persiste por ejemplo en el *Handbook of South American Indians* (Métricaux 1948, vol. 3: 449).

² d’Orbigny 1835: 279.

³ Shell 1975: 19, 23-24.

⁴ Córdoba y Villar 2002.

estructura social que en el pasado, todo sugiere que el juego de relaciones recíprocas entre las múltiples denominaciones étnicas (“chacobo”, “pacaguara”, “sinabo”, “capuibo”, “caripuna”) no ha sido debidamente aclarado, y que es necesario analizar aunque sea brevemente su desarrollo histórico.

1.2. Entrando en escena

Las primeras referencias a los Pano de la actual Bolivia prefiguran la opacidad y la confusión que signan su historia a través de los siglos. En un documento firmado en julio de 1570, Juan Álvarez de Maldonado, “descubridor de Nueva Andalucía, Chunchos, Mojos y Paititi”, describe sus aventuras en tierras de los “chunchos” y habla de un río llamado “Diabeni” tan saturado de riquezas como de salvajes irreductibles. Entre las poblaciones con las que se topa figuran los “aravaonas”, “cavinas” y “toromonas”; cerca de ellos describe la “provincia de Roa” y a la gente que habita en ella, “los roanos”, nombres que evocan una cierta herencia Pano⁵. Aunque no es más que una conjetura, otro nombre de posible apariencia Pano sería “coribas”⁶. No menos enigmática es una mención negativa de 1696, o más bien una falta de mención. El padre Diego de Eguluz observa una treintena de “naciones” indígenas en los llanos de Mojos; un siglo y medio más tarde, Alcide d’Orbigny sugiere que la comparación de los mismos dialectos que menciona el jesuita le ha permitido reducirlos a diez grandes grupos, entre los cuales figurarían los pacaguara, aunque no especifica qué relación habría entre las etnias de Eguluz y las que él propone⁷. Lo cierto es que el jesuita no menciona directamente a los pacaguara⁸. En definitiva, las escasísimas alusiones del siglo XVII a los Pano no parecen demasiado confiables.

⁵ El primero en sugerir el origen pano de estos nombres fue el franciscano Nicolás Armentia: “Juzgamos que la provincia de Roa es alguna fracción de las innumerables tribus pacaguaras de que hemos hablado; hasta ahora llaman á los sacerdotes Roa ó Roabo. ¿No vendrá de aquí el nombre de Roa?” (1905: 105, 117). Como sea, lo cierto es que *roa* es el nombre actual de una de las mitades yaminahua (Erikson 1996: 173, 200).

⁶ Álvarez de Maldonado 1906: 63-65. Hay que reconocer que la especulación no pasa en el primer caso (“roanos”) de la homofonía, y en el segundo de la constatación de la terminación *-ba* en el presunto gentilicio (“coribas”). Hay que tener en cuenta que, como señala Thierry Saignes, no es prudente tomar demasiado literalmente la información etnológica, por lo general poco fiable, que este tipo de documentos ofrece respecto de las “provincias”, “naciones” o “generaciones” indígenas (Saignes 1981: 147-148).

⁷ Véanse d’Orbigny 1843: 132-133; Chávez Suárez 1986: 21-22.

⁸ En rigor sólo dice que un indio de Trinidad le refiere al padre Cipriano Barrace la existencia de los “yugueguaras” (1696: 3, 1884: 22). Hay que decir que, mucho antes que d’Orbigny, un documento jesuítico titulado “Descripción de los Mojos que están a cargo de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú, Año

Hasta el final del siglo XVIII las fuentes son igualmente frustrantes aunque ofrecen alguna que otra referencia oblicua. Según una crónica jesuítica, en 1763 el capitán Antonio Nivole parte con una veintena de conversos moviéndose desde el pueblo de San Pablo, con el objetivo de llegar a la nación de los “Noira” –*nohiria* es una categoría que en chocobo designa a la “gente” en general⁹. Hay que esperar a 1764 para que la palabra “Pacabara” aparezca por primera vez en un mapa del coronel Antonio Aymerich dando nombre a un río que desemboca en el Beni¹⁰. En 1767, Lorenzo Hervás habla de indígenas de lengua “pacabaris” (según él, una variante de los “cabinis”) en la misión de San Borja, mezclados con fracciones de otras tribus¹¹. Sabemos también que, desde 1704, los jesuitas concentran a los cayuvava del lago Rogoaguado –entonces llamado Jono o Domú– en el poblado de Exaltación, a orillas del Mamoré; según el historiador José Chávez Suárez, “varias familias de pacaguaras” se acercaron a esa misión, iniciándose así una larga serie de contactos entre pacaguara y cayuvavas¹².

En 1764 aparece otra referencia a los pacaguara, indirecta también, aunque importante en función de su historia posterior. El padre Eusebio Mejía, prefecto de la reducción de Ixiamas, llega a cortar las orejas y luego a matar a unos indios indóciles que no querían obedecerle¹³. Estos excesos provocan una respuesta que las fuentes históricas interpretan de forma relativa en función de conflictos jurisdiccionales posteriores entre religiosos franciscanos (Colegio de La Paz vs. Colegio de Moquegua) y más tarde de controversias limítrofes, geográficas y políticas (Bolivia vs. Perú). Según la historiografía misional proveniente de La Paz, que naturalmente minimiza las acciones de Mejía, la

de 1754” describe ya el proceso de reducción de los dialectos de Mojos a diez lenguas comunes, sin tampoco referirse a los pacaguara: moja, mobima, canisiana, bauri, sapi, cayababa, muri, itonama, ruma, rocorona (Anónimo 2005: 89).

⁹ “Noticia de la jornada que acaba de hacer la gente de la reducción de San Pablo a la gentilidad de la nación Noira”, documento del *Archivum Romanum Societati Iesu* (Anónimo 2005: 124).

¹⁰ El río “Pacabara” aparece por lo menos en dos cartas antiguas. Primero, en el mencionado “Mapa de las Misiones de la Compañía de Jesús en el territorio de Moxos i Chiquitos, en la Guvernacion i Comandancia General de Santa Cruz de la Sierra”, trazado por Aymerich en 1764 (reproducido en Maurtua 1906b; Saavedra 1906b; Anónimo 1906). Segundo, en el “Mapa Geográfico de América Meridional dispuesto y grabado por D. Juan de la Cruz Cano y Olmedilla”, de 1775 (reproducido en Maurtua 1906b). Si se comparan ambas cartas con las actuales, todo sugiere que se trata del río Biata o a lo sumo del Geneshuaya y no del arroyo Ivon, tal como sugiere Torres López (1930: 214); tampoco del Madre de Dios, como parece sugerir Armentia cuando comenta los mapas adjuntos a la Real Cédula del 15 de Septiembre de 1772 (1897: 139).

¹¹ Hervás 1800: 249. Se trata, por lejos, de la mención más austral a los grupos Pano de la región.

¹² Lamentablemente, este autor no cita las fuentes históricas que avalan este contacto temprano entre cayuvava y pacaguara (véase Chávez Suarez 1986: 257-258, 303).

¹³ Sans 1888: 72-73.

revuelta no parece haber tenido grandes consecuencias: “No por esto se interrumpieron las relaciones entre la misión de Isiamas y las tribus Araonas, Toromonas y Pacaguaras...”¹⁴. El padre Armentia sugiere que había vínculos más o menos periódicos entre la misión y los pacaguara, aunque no ofrece pruebas ulteriores para respaldar su afirmación. En cambio, las fuentes provenientes del Colegio peruano de Moquegua hacen de esta crisis un hito crucial para los indios de la zona: indignados por los excesos de Mejía, los indígenas se rebelan y atacan a flechazos la misión de Ixiamas¹⁵. Si bien se trata mayormente de toromona y machuis, testigos de la época declaran que entre los rebeldes también había indios pacaguara¹⁶. Estos testimonios afirman, incluso, que muchas entradas misioneras posteriores se vieron entorpecidas por el recuerdo de la brutalidad de Mejía y el consiguiente recelo ante los religiosos¹⁷. Más allá de los sesgos interpretativos, lo cierto es que ambas posturas confirman la existencia de una relación estrecha entre los indios de Ixiamas y al menos una parcialidad de pacaguara que vivía entre los rebeldes, quienes “han omitido el comercio que antes tenían con los vecinos de Ixiamas” a causa del accionar de Mejía¹⁸.

Poco después aparecen datos un poco más directos. En 1773, el cosmógrafo Cosme Bueno describe la región de Mojos:

“En estos mismos bosques y otros distantes del centro de esta provincia, habitaban las naciones de que hoy se componen los pueblos; estas son: los Moxos, Baures, Mobimas, Etirumas, Tapacuras, Itonamas, Huarayos, Canicianas, Bolepas, Hericeboconos, Rotoroños, Pechuyos, Coticiaras, Meques, Mures, Sapis, Cayubabás, Canacures, Ocoronos, Chumannos, Mayacamas, Tibois, Nayras, Norris, Pacabaras, Pacanabos, Sinabus, Cuyzaras y Cabinas. Todas estas eran antes unas manadas de fieras con apariencias de hombres”¹⁹.

¹⁴ Armentia 1903: 88.

¹⁵ Avellá 1899: 84, 88, 89, 91, 122, 143, 153, 342.

¹⁶ “Otra nación hay cerca de este pueblo, y aunque hemos visto sus fuegos, nunca hemos podido dar con sus rastros fijos, presumimos sean Pacaguaras, que de estas tierras se retiraron con el alcalde de este pueblo, en tiempo que tuvieron los Toromona y los Machuis contienda con el pueblo de Isiamas” (Cortés 1899: 244).

¹⁷ “Como si no pudieran los bárbaros por la comunicación con los indios de Ysiamas, Pacaguaras ú otros descubrir que sean del mismo gremio o nación” (Avellá 1899: 91).

¹⁸ Avellá 1899: 123.

¹⁹ Bueno 1907: 11. Antonio de Alcedo probablemente recoja esta referencia cuando habla de “Pacarabas, Pacanabos, Sinabus” en su enumeración de las naciones indias de Mojos (1786-9: 98-103).

La lista es importante porque, además de los “pacabaras” y “pacanabos”, aparecen por primera vez los “sinabus” en las fuentes (“sinabus” es *xënabo*, la parcialidad “gente-gusano” que reconocen los actuales chacobo). Lamentablemente, Cosme Bueno tampoco ofrece demasiadas precisiones sobre dónde habitaban todos estos grupos. Tres años más tarde, el Comisario Antonio Nicanor de Campos redacta un informe sobre las misiones de Apolobamba; y en el mapa que acompaña su detallado documento indica al Noroeste de la reducción de Ixiamas la existencia de varias “naciones bárbaras” entre las cuales están los “Cavinas”, “Guacaguas”, “Arahonas”, “Machuis”, “Toromonas” y “Pasaguaras”²⁰.

Los pacaguara reaparecen poco tiempo después atacando varias veces la misión de Cavinas, fundada en 1785 por el padre Simón de Sousa para reducir a varios grupos de indígenas cavineño. La misión había sido fundada sobre el lago Naruru, en la margen izquierda del río Beni, a pocas leguas de la confluencia entre este río y el Madidi; pero debe trasladarse varias veces debido al tenaz hostigamiento de los “bárbaros”:

“Como el río Beni estaba entonces muy poblado de Pacaguaras, no cesaron estos de hostilizar á la misión de Cavinas, hasta el extremo de obligar á sus habitantes á trasladarse a otro lugar llamado en el día Chiriequi, ó lugar de piques ó niguas, por la abundancia de piques ó niguas que hay en el; este lugar se encuentra en la margen derecha del río Madidi allí solo estuvieron dos años, siempre perseguidos por los Pacaguaras”²¹.

El padre Rafael Sans atribuye la implacable persecución a los “Mayras Pacaguaras, gentes excesivamente depravadas”²². Se dice, incluso, que los neófitos debían asistir todos los días a la iglesia con sus arcos y flechas. Los cavineño conversos emprenden algunas expediciones punitivas²³. Sin embargo, en 1790 don Diego Quint Fernández Dávila sigue

²⁰ Campos 1780.

²¹ Armentia 1903: 195. Véanse también Sans 1888: 80; Armentia 1897: 42; Mendizábal 1932: 171.

²² En la versión publicada en 1888 no figura este párrafo, pero sí en el manuscrito que contienen los archivos del Colegio Apostólico de San José de La Paz. Otra conjetura que apoya la hipótesis de que el término “pacaguara” designaba en aquel entonces a un vasto conjunto de sociedades emparentadas lingüísticamente es que “maynas” era una de las muchas denominaciones dadas en el Perú a los grupos panófonos del Ucayali (Camaño 1965: 162; Girbal y Barceló 1791; Figueroa 1904; Bestard 1906; Beltrán y Rózpide 1911). Por otro lado, hay que decir que hacia el Sur el nombre también podría asociarse con los “nayras” (*¿nohirias?*) de Cosme Bueno.

²³ Cardús 1886: 170; Ciuret m.i. La proximidad de los pacaguara para la época parece confirmada por un mapa –confeccionado casi un siglo después– por el ingeniero Eduardo Ydiaquez, que ubica sobre el mismo río Madidi a una localidad llamada “Santiago de Pacaguaras” (“Mapa de la Audiencia é Intendencia de Cuzco

quejándose de los bárbaros que “se divierten” atacando a las reducciones del Beni: “Los pueblos de Isiamas, Cavinatas y Pacaguaras sufrían continuos asaltos de las tribus salvajes confinantes”. En otra carta, el mismo individuo habla de los “ituatinaguas”, que pocos años más tarde reaparecen en las fuentes como “tiatinaguas”²⁴. En su conjunto, estos datos sugieren que había pacaguara “fieles” que formaban parte de las misiones y a la vez pacaguara “bárbaros” que las resistían. Armentia escribe que “...es cosa sabida que la misión de Cavinatas era una mezcla de Pacaguaras del Bajo Beni, del Bajo Madre de Dios y del Tahuamanu, hoy Orton; y de Araonas y Toromonas del río Madre de Dios...”²⁵.

Pero los pacaguara son localizados también mucho más al Sur. Para la misma época Lázaro de Ribera, gobernador de la provincia de Mojos, no sólo menciona a los “pacabara” habitando las misiones de San Borja y Reyes sino que incluso recoge un vocabulario básico de su lengua²⁶. A fines del siglo XVIII el pueblo de Reyes es un punto estratégico de concentración multiétnica, intercambio y comunicación entre diferentes sociedades de Mojos: había grupos de mosotene, tacana, cavineño, mojeño, yuracare y también pacaguara; por lo tanto, esta población pronto se transforma en un punto de partida natural para las expediciones misioneras a las diferentes “tribus salvajes”²⁷.

Las menciones a los pacaguara, por fin, se incrementan durante el último decenio del siglo XVIII. El padre Nicolás Armentia afirma que alrededor de 1790 los frailes

en 1787”, en Saavedra 1906b). Posteriormente se fundaría en la misma zona una misión llamada Santiago de Pacaguaras, cuya fecha de fundación, sin embargo, no queda clara: si el mapa de Ydiazquez ubica el sitio del mismo nombre en 1787, Rey y Boza informa que la fundación de la misión aconteció en 1795 (1899: lxxiii) y Armentia refiere que data de 1796 (1903: 191-192). Sin embargo, otros datos de este último autor permiten aventurar fechas más tempranas: en efecto, el informe de los ministros de Cajas Reales de La Paz sobre el estado de las misiones de Apolobamba, del 4 de enero de 1794, menciona a un “pueblo de pacaguaras” (1903: 256); Quint Fernández Dávila habla de “los pueblos de Isiamas, Cavinatas y Pacaguaras” en 1790 (1903: 216-217); y finalmente el mismo Armentia, cuando busca validar la legitimidad de los reclamos jurisdiccionales de Bolivia (sustentados sobre las entradas de los religiosos de La Paz) frente a los de Perú (sustentados sobre las entradas de los religiosos de Moquegua) afirma varias veces en otra obra posterior que la fundación de Santiago de Pacaguaras data de una fecha tan temprana como 1771 (1897: 42, 47).

²⁴ Cit. en Armentia 1903: 216-217.

²⁵ Armentia 1897: 34-35, 1903: 196. Véanse también Sans 1888: 81; Mendizábal 1932: 172; Chávez Suárez 1986: 105.

²⁶ Dos aclaraciones. Primero, hay que notar que por entonces el poblado de Reyes estaba todavía sobre la ribera del Beni y que sólo fue trasladado al interior más tarde (Armentia 1897: 92). Segundo, que el léxico recogido por Ribera es muy similar al chacobo actual: por ej. “kay”: madre (vocativo, *cai*); “nomasqui”: hermano (hermano menor, *noma*); “huestiche”: uno (*huëstita*); “heravetá”: dos (*rabëta*) (véase Palau y Sáiz 1989: 169-170).

²⁷ “De dicho pueblo se sacaban los intérpretes para todas las empresas misionales” (Armentia 1905: 107).

franciscanos visitan a los “chacobos”, aunque una vez más no especifica dónde obtiene la información:

“Por esta época se dio comienzo á la fundación del Colegio de Misioneros Franciscanos de Tarata, cuyos individuos apenas llegados de España emprendieron la conquista de los Mosotenes, de los Yuracarés y de los Guarayos; y aun llegaron á visitar a los Chacobos de lengua Pacaguara, que habitaban las márgenes de los Ríos Beni y Mamoré los padres Lacueva y Delgado”²⁸.

Si se lee el documento original, sin embargo, no figura la denominación “chacobo” sino solamente “pacaguara”²⁹. Sin explicitar sus fuentes tampoco, Chávez Suárez afirma que en 1792 se intenta reducir a los “pacaguaras” que habitan al Norte de Exaltación³⁰. El informe de los ministros de Cajas Reales de La Paz sobre las misiones de Apolobamba, del 4 de enero de 1794, refiere que “el pueblo de Pacaguaras (...) como que está recién conquistado, nada produce porque el Doctrinero no puede estrecharlos al trabajo”³¹. En octubre de ese mismo año, finalmente, los pacaguara vuelven a aparecer al Oeste de Apolobamba, sobre la margen oriental del Beni, informando a Thadeus Haenke sobre los ríos de la región; el explorador, sin dar demasiadas explicaciones, menciona también a los “sinabus”³².

1. 3. La gesta de Negrete

El año 1795 imprime una marca indeleble en la historia de los pueblos panófonos de la región. En efecto, el 8 de septiembre el gobernador de Mojos, don Miguel Zamora, encomienda a Francisco Xavier Negrete, cura de San Pedro, la tarea de reducir a los pacaguara que habitaban en el Noroeste de Mojos, en los rápidos del bajo Mamoré. Hay que analizar con algún detenimiento las exploraciones de Negrete porque son triplemente importantes: primero, por su fecha temprana; segundo, porque cualitativamente constituyen la mayor fuente de información histórica sobre los pueblos panófonos de la zona durante la

²⁸ Armentia 1903: 253.

²⁹ ANB 1805, GRM: MyCH, vol. 17, doc. 14, folios 125-126.

³⁰ Chávez Suárez 1986: 442.

³¹ Cit. en Armentia 1903: 256.

³² Haenke 1901: 149, 212. Véanse también Armentia 1903: 350, 353; Parish 1835a: 94, 96.

época colonial; tercero, porque los documentos que las describen jamás fueron analizados en su totalidad³³.

Zamora quiere que Negrete viaje a “las naciones infieles que habitan las márgenes del Mamoré, más abajo del pueblo de la Exaltación, en las Cachuelas”³⁴. Escoge a Negrete por sus cualidades humanas (“dulzura y humildad”), pero sobre todo:

“por poseer las lenguas calixciana, cayubaba y algún conocimiento de la pacaguara, que son las de los bárbaros con quienes tiene que tratar; auxiliándole con gente escogida de estos pueblos reducidos, entre los cuales he hecho especial elección de algunos que fueron de las mismas naciones y se aprehendieron pequeños por casualidad, criándose después en estos pueblos reducidos donde se catequizaron y casaron, manifestando bella índole y particular fidelidad a Dios y al Soberano (sin que por desgracia se haya pensado hasta ahora valerse de ellos, como parece debiera haberse hecho por el celo de las almas)”³⁵.

En otras palabras, el gobernador conoce perfectamente tanto la composición multiétnica de los grupos indígenas de la zona como también la necesidad de intérpretes que hablen las lenguas de los diferentes pueblos de “salvajes”. Por ello piensa en Negrete, que habla el cayuvava y probablemente el canichana, y además conoce los rudimentos de la lengua pacaguara³⁶. Por la misma razón destina a algunos indios “de las mismas naciones” –entre los cuales, como se advierte luego, hay algún pacaguara– llevados a las misiones desde pequeños y criados en ellas: en la lista de los miembros de la expedición, entre los tripulantes de las cuatro canoas figuran cuatro canichanas (Ambrosio Guaya, Pedro Canina, Vicente Coromisa, Vicente Irra) y tres reyesanos (Luis Chave, Bernardo Guara y Mariano Poma)³⁷. Poco después, Negrete informa a Zamora que un indio “calissiana”, llamado Vicente, se presenta como voluntario, y agrega: “Los reyesanos están ansiosos de llegar a descubrir por aquí la comunicación y conversión de sus parientes pacaguaras, que según en

³³ En efecto, Gabriel René Moreno publica un catálogo detallado (1973) y más tarde, Alcide Parejas Moreno (1981) publica parte de la copia parcial de estos documentos que está en el Archivo General de Indias de Sevilla (Audiencia de Charcas, Legajo 446). Para estudios de esos corpus parciales, véanse Armentia 1903; Mujía 1914; Kelm 1972; Chávez Suárez 1986.

³⁴ ANB 1795, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 13, folio 314.

³⁵ ANB 1795, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 13, folio 314.

³⁶ Recordemos que había noticias ya de contactos entre los cayuvava de Exaltación y grupos de pacaguara. También es notable que uno de los reyesanos tiene un nombre panoide, es decir *Guara/Huara*.

³⁷ ANB 1795, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 13, folio 330.

este pueblo he adquirido noticia, es la nación con que primero voy a topar, y dicen que es mucha gente según el trillage que dejan cuando bajan al río y al lugar donde recogen las almendras”³⁸. El problema, claro, es qué significa “sus parientes” en este contexto. Algunos autores, como Mujía, enfatizan la plena identidad entre los intérpretes reyesanos y los pacaguara, sin duda influidos por la opinión del propio gobernador Zamora, quien habla de los “intérpretes reyesanos, de la misma nación pacaguara”³⁹. Otros, más cautamente, prefieren no ir más allá de la vaga idea del parentesco⁴⁰. Por otra parte, Chávez Suárez afirma que algunos pacaguara que los jesuitas habían llevado a Exaltación participan de la empresa⁴¹. Finalmente recordemos que, para la misma época, Lázaro de Ribera habla de grupos de pacaguara viviendo en Reyes. Como sea, la fluidez del entramado regional de relaciones interétnicas parece indiscutible⁴².

En una carta del 25 de septiembre, Zamora encomienda la expedición a la protección de Santa María del Pilar –de hecho Negrete procurará luego fundar la misión de Nuestra Señora del Pilar de los Pacaguaras–; felizmente, también le solicita al cura que lleve un diario de viaje⁴³. Negrete parte de Exaltación el 16 de octubre de 1795 y baja el Mamoré. Durante la primera semana atraviesa las tierras de los cayuvava de las parcialidades “maicimae” y “mairoana”, busca en vano unos guarayo cuya presencia le reportan, atraviesa la confluencia del Mamoré y el Iténez y registra algunos topónimos cuya terminación *-bo* podría indicar un origen pano: Corobo, Gibedabo (zanjones), Maidegibobo, Gibo (arroyos) y Pacanobos (“río de los Pacanobos”)⁴⁴. Al octavo día se topa con bárbaros “del mismo idioma” que los intérpretes (cayuvavas, canichanas y reyesanos). Sin embargo, huyen y Negrete les deja algunos regalos. Cuatro días después logra contactar

³⁸ ANB 1795, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 13, folio 331v.

³⁹ ANB 1795, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 13, folio 344. Véase también Mujía, que habla “de las mismas naciones” (1914: 508).

⁴⁰ Chávez Suárez 1986: 442-444.

⁴¹ Chávez Suárez 1986: 258. Como veremos, esto se confirma en el diario de Negrete.

⁴² Como dato adicional sabemos que los pueblos de San Pedro, Santa Ana, Exaltación, Trinidad y Loreto colaboran con los preparativos: por ejemplo, una carta en mojeño del cacique Francisco Zemo destaca la colaboración de los “trinitarios y javerianos” en la provisión de los expedicionarios (ANB 1795, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 13, folios 345-346; véase también Parejas Moreno 1981: 28-29).

⁴³ ANB 1796 (GRM: MyCH, vol. 15, doc. 13, folios 321-322). El diario de Negrete ocupa los folios 336-343.

⁴⁴ Vale decir que los nombres fluviales terminados en *-bo*, para esta región, no son una novedad: en 1764, el mapa de Aymerich ubica al Tamaioquibo entre los dos ríos a los cuales su autor llama “Yata” (Maurtua 1906b; Saavedra 1906b).

a los pacaguara⁴⁵. En efecto, el duodécimo día destaca una veintena de hombres para explorar la zona, que pronto encuentran a tres “que eran de la misma nación de los intérpretes Pacaguara Reyesanos” (en realidad, el diario sugiere que sólo uno o dos de los tres intérpretes lo eran)⁴⁶. Los exploradores vuelven al campamento con diecisiete pacaguara. Negrete los colma de regalos y se quedan a dormir hasta el día siguiente, cuando se retiran con el pretexto de ir a una fiesta; poco después el cura devuelve la visita, habla con sus jefes (“yanaconas”) y aparentemente los convence de reducirse; colecta alguna información etnológica –sobre la poliginia cacical, la agricultura, las creencias sobre los animales o la adoración del sol y de la luna⁴⁷. A la vez, averigua que los pacaguara tienen parientes que tal vez quieran reducirse por temor a otra parcialidad con la cual están en guerra –que luego resulta ser, aparentemente, la de aquellos “de la misma nación de los intérpretes Pacaguara Reyesanos” avistados al octavo día⁴⁸. En total Negrete cuenta 118 pacaguara, pero deduce que hay muchos más. Tras repartir regalos y despedirse, vuelve a Exaltación el 21 de noviembre con siete hombres (*Canapuctaba*, *Tumuzaumaba*, *Guasaninay*, *Nacopiaonay*, *Caunaocoya*, *Coyamupanua* y *Rascinaaruna*) y dos muchachos (*Maba* y *Raba*) dispuestos a ser evangelizados⁴⁹.

1.4. El retorno de Negrete

⁴⁵ Hay que notar que, medio siglo más tarde, el prefecto José Agustín Palacios hace este mismo recorrido y se topa con los “chacobo”.

⁴⁶ Escribe Negrete: “...los que habiendo vuelto por la noche el mismo día, dijeron que hallaron tres hombres bárbaros, y que tres de los nuestros se fueron con ellos a su pueblo que eran de la misma nación de los dos intérpretes pacaguaras reyesanos que de éstos es uno de los tres que van a pasar la noche allá y ver qué intención es la que aquellos tienen” (ANB 1795, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 13, folio 340v).

⁴⁷ Todo indica en el texto que “yanaconas” es la palabra empleada por Negrete y no por los nativos. Cardús luego repite el equívoco (1884: 176).

⁴⁸ Escribe Negrete: “...que tienen otros parientes distantes de allí, a quienes ellos hablarán y traerán a esperarme porque se hallan temerosos de otros que les dan guerra quienes están en el camino río arriba, que son aquellos de quienes hago mención en la jornada 8va, por quienes me encargan que no los vea ni les dé nada, que me pase derecho así ahora como cuando vuelva a llevarlos” (ANB 1795, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 13, folio 341).

⁴⁹ “Nombres de los infieles pacaguaras enviados por su nación para tratar de su reducción con el señor Gobernador”, ANB 1795, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 13, folio 344. Además de ser los primeros nombres panófonos registrados en las fuentes regionales, resulta por lo menos llamativa su fuerte similitud con la onomástica chacobo contemporánea: *Canapuctaba* (*Cana*), *Nacopiaonay* (*Nacopia*, sobrenombre indefectible asociado con el nombre *Huara*), *Caunaocoya*, *Coyamupanua* (*Coya*), *Maba* (*Mahua*) y *Raba* (*Rabi*), etc.

Zamora no pierde tiempo. Trama una segunda expedición, propone a los pacaguara volver al monte con Negrete y gente de Santa Ana y Exaltación, hacer un censo y fundar la reducción de Nuestra Señora del Pilar de los Pacaguaras en un lugar llamado Bacao, a orillas del Matucaré, un afluente de la margen derecha del Mamoré; una vez establecidas la demografía y la base de operaciones, pasadas “tres lunas” promete una expedición definitiva⁵⁰. En una carta a la Audiencia de Charcas del 20 de diciembre de 1795, el gobernador sugiere la existencia de un gran número de los pacaguara (más numerosos que los “guarayus carmelitas”), enfatiza su docilidad y planea el comienzo de la construcción del pueblo para el siguiente mes de enero⁵¹. En otra carta del 15 de enero de 1796, ordena a Negrete que busque “las naciones bárbaras Sinabos y Yababos” –cuya existencia, evidentemente, conoce entonces por alguna información que no aparece citada en las fuentes; el cura le responde cuatro días después, diciendo que no se olvidará hablar con los “Yssabos y Cinabos”⁵². Si bien los cinabos son evidentemente los “sinabus”, la referencia a los “yssabos” marca la aparición de otra parcialidad actualmente reconocida por los chacobo (*isabo*: “gente puercoespín”)

Negrete emprende su segundo viaje el 25 de enero de 1796 con cuatro canoas y 42 tripulantes –la mayoría cayuvava– y los 9 pacaguara que habían venido en la primera expedición⁵³. Dos de ellos salen enfermos de Exaltación y empeoran durante el viaje: tras ser bautizado como José María, el primero muere en el río Matucaré, donde se planea fundar el pueblo; el segundo muere en su tierra, bautizado como Miguel. Negrete bautiza luego a otra niña enferma, María, que seguía viva cuando él regresa⁵⁴. Una vez más el viaje resulta exitoso. El lugar para la misión parece perfecto⁵⁵. Logra contactar a otros grupos de pacaguara (“de la misma nación, opuestos a éstos”), que lo reciben bien a pesar de ser

⁵⁰ ANB 1795, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 13, folio 344, 344v; 1796-1797, vol. 15, doc. 15, folio 368. Véanse también Armentia 1903: 199; Mujía 1914: 507-508; Moreno 1973: 152; Parejas Moreno 1981: 27.

⁵¹ ANB 1795, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 13, folio 350. Los “guarayus carmelitas” son los de Nuestra Señora del Carmen, pueblo establecido en 1794. Contaba en 1796 con un total de 356 habitantes, la mitad de ellos guarayo y los demás baure (Chávez Suárez 1986: 439-441).

⁵² Podemos suponer que fueron los primeros pacaguara que trae Negrete quienes una vez en Exaltación hablan de los “Isabos”. ANB 1796-1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 15, folios 368, 370.

⁵³ ANB 1796-1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 15, folios 376-377.

⁵⁴ “Carta del gobernador Zamora a la Audiencia, Trinidad, 22 de abril de 1796”, ANB 1796, GRM: MyCH, vol. 15, documento 14, folios 354-355; 1796-1797, vol. 15, doc. 15, folio 374.

⁵⁵ ANB 1796-1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 15, folio 373.

enemigos entre sí⁵⁶. Y por si fuera poco, sus exploradores junto a dos pacaguara logran contactar a los “sinavos” (*xënabo*) e “isabos” (*isabo*):

“En dicho viaje a la ida, cumpliendo aquél con la orden de que reconociese a los sinavos é isabos, despachó veinte hombres, acompañados de dos de los mismos enviados pacaguaras. Se descubrió su población bastante numerosa, y pudo haber peligrado la gente de descubierta, a no haber tomado sabias medidas, por las que se libertaron, sin resultar ni uno herido sin embargo de las flechas que les tiraron algunos de aquellas naciones a quienes casualmente encontraron en el camino al avistar al pueblo. Pudo matárseles fácilmente, pero lejos de ofenderles se les dejaron señales de beneficencia, por las que conociesen no intervenía la menor violencia, tratándose únicamente de su bien; y en efecto luego que aquellos huyeron para convocar a los de su nación, oyéndose un gran estrépito de y alboroto de tambores, flautines y apresto de flechas, se retiraron los nuestros, fijando de distancia en distancia cuchillos, maitos de lana y otras varias cosas, a cuya vista se detuviesen, enterándose por ellos de la intención, y se embarcaron para incorporarse con el citado misionero que los esperaba a corta distancia de poder protegerlos”⁵⁷.

Negrete se despide de los pacaguara con la promesa –tal como había planeado Zamora– de volver con una tercera expedición.

Para este viaje Zamora solicita apoyo a todos los pueblos del Mamoré: San Pedro, Trinidad, Loreto, Exaltación, Santa Ana. Lo interesante de los preparativos, esta vez, es que el gobernador ordena a las canoas de San Pedro, Trinidad y Loreto ir hasta Exaltación, donde se incorporarán a la expedición las canoas de Santa Ana “y las de Cayuguaguas”⁵⁸.

⁵⁶ “Se halló en una de sus funciones gentílicas a que fue convidado, y transitando de uno a otro pueblo, logró tratar con indios de la misma nación, opuestos a éstos, sin que le resultase el menor perjuicio, ya que no pudiese ganarlos absolutamente por la incompatibilidad y enemistad decidida, y se retiró sin el menor contratiempo” (“Carta del gobernador Zamora a la Audiencia, Trinidad, 22 de abril de 1796”, ANB 1796, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 14, folio 354).

⁵⁷ “Carta del gobernador Zamora a la Audiencia, Trinidad, 22 de abril de 1796”, ANB 1796, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 14, folios 354v. Mujía 1914: 509. Se trata de la primera mención de los ísabos en la literatura. Otros autores, tal vez por basarse en documentos parciales, hablan solamente de los “sinabos” (Armentia 1903: 199; Chávez Suárez 1986: 442-444).

⁵⁸ En varios escritos, el cura Negrete nombra el pueblo de Cayuguaguas como sinónimo de Exaltación (ANB 1796-1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 15, folios 383, 389). Es impresionante que aun en la actualidad algunos chacobo, para referirse a Exaltación, digan *Cayubamai*, lit. “tierra de Cayuvavas”.

El 19 de septiembre de 1796, Negrete parte por tercera vez con 27 canoas y 250 hombres⁵⁹. Nuevamente el cura lleva un diario donde anota minuciosamente los pormenores del viaje⁶⁰. Al décimo día llega al territorio pacaguara. Pero los pacaguara no aparecen por ningún lado: los tres primeros pueblos que visitan están desiertos. Negrete cree que se trata de algún enfrentamiento. El 4 de octubre, finalmente, encuentran a dos jóvenes pacaguara que informan que casi todos sus parientes han muerto en las epidemias⁶¹. Negrete manda partidas a explorar la región y vuelven dos días más tarde con 43 pacaguara de ambos sexos que encuentran dispersos en el monte. Los indios cuentan que la epidemia fue tan fuerte que debieron dejar los cuerpos de los caídos en la selva y huir. Entregan a Negrete “las dos tareas que habían hecho, en dos palitos labrados, que la una contenía los varones finados y la otra las mujeres, cuyas dos partidas alcanzaron al número de 220 de ambos sexos y edades, sin los que se fueron de huida, según refieren”⁶². Los sobrevivientes no sólo confirman su intención de volver con la expedición, sino que le proponen buscar a “los cinabos entre los que también tienen parientes”:

“El 7 de octubre, salí de regreso con todos los barbaritos muy gustosos, hasta el cerrito pascana inmediata a la primera cachuela, donde con desahogo les traté más estrechamente y me llenaron de gusto al ver su resignación y suma alegría, representándome que cómo han de ir ellos solos, estando en el camino los cinabos entre los que también tienen parientes, que en todo caso procure al paso tratar con ellos para llevarlos, que si es posible, ellos irán por delante a hablarlos, en cuya atención dije que estaba bien y que podría ser así, sin resolverme del todo hasta ver si repiten”⁶³.

Negrete desconfía pero los intérpretes lo convencen de la buena fe de los pacaguara; los visitan y consiguen convencer a tres familias –unas quince personas– para que vuelvan con ellos, aunque terminan siendo “ísabos”:

⁵⁹ Una vez más, participan “los intérpretes reyesanos” y 56 cayuvava de Exaltación (véase la “lista de los cayubabas que por tercera vez van a Pacaguaras en compañía del Licenciado don Francisco Xavier Negrete”, ANB 1796-1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 15, folios 392-393, 404, 406).

⁶⁰ “Diario de Francisco Xavier Negrete, 19 de septiembre al 23 de octubre de 1796”, ANB 1796-1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 15, folios 406-410.

⁶¹ Imposible saber, a partir de las fuentes, en qué medida las epidemias se debieron justamente a las anteriores incursiones de Negrete y los suyos. Pero es sugerente que en la tercera expedición y a su vuelta, sólo los pacaguara se enferman y nadie en Exaltación se contagia.

⁶² ANB 1796-1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 15, folios 407v-408.

⁶³ ANB 1796-1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 15, folio 408.

“...resolví hacer la tentativa con las pocas muestras y dádivas que para ellos tenía reservado; y resultó que, habiendo yo enviado el día once por la mañana a buscar esta gente en compañía de los mismos barbaritos arriba citados, el mismo día por la tarde volvieron trayendo sólo tres familias que habían hallado únicamente, y componen entre todas tres el número de quince almas, quienes dicen que son aquellos que, cuando bajé, llamaron a la orilla del río en este mismo sitio, y que son isabos, que hay pueblo grande de sus parientes muy distantes de aquí, y que los cinabos están fronteros a ellos, quienes también dicen son muchos y muy bravos”⁶⁴.

Sin embargo, los 58 indios reducidos (los 43 pacaguara y los 15 ísabo) no son suficientes para establecer una misión próspera, así que Negrete decide volver con ellos a Exaltación, aunque en el camino naufraga una canoa y deben detenerse varias veces porque los indios caen enfermos. Zamora le instruye por correo que no se detenga en Exaltación sino que vaya directamente a Reyes “con los infieles e intérpretes, y sus familias, que de la misma nación hice venir de aquel pueblo para la expedición; con quienes por ser propios vivirán más gustosos los 43 bárbaros pacaguaras que en Exaltación; siendo en cierto modo garantes de su radicación los citados intérpretes que se interesaran en ella muy de veras, y que mejor que otros como impuestos de sus costumbres, los manejarán con acierto e inclinarán al verdadero fruto a que se aspira, que es el de su conversión”⁶⁵. Negrete responde el 23 de octubre de 1796: ha llegado a Exaltación de regreso, pero “casi todos los infieles han llegado muy enfermos, tanto, que temo se me mueran aquí algunos”⁶⁶.

Pese a que se sabe que entre los traídos por Negrete hay pacaguara e ísabo, en la gran mayoría de los escritos se habla de forma genérica de los “58 pacaguara”⁶⁷. Los documentos revelan algunos datos importantes sobre la vida de los pacaguara en Exaltación. Más allá de los cuidados médicos, pronto muere una veintena; el efecto de las

⁶⁴ ANB 1796-1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 15, folio 409.

⁶⁵ ANB 1796-1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 15, folio 404.

⁶⁶ ANB 1796-1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 15, folio 405. Véanse también Mujía 1914: 509-510; Moreno 1973: 153. Según señala erróneamente Chávez Suárez, se trataba de “43 pacaguara y 15 sinabos” (1986: 442-444). La confusión entre *isabo* y *xênabo* (“sinabus”, “cinabos”, etc.), sin embargo, es frecuente aun entre testigos de la época: una carta del administrador de Exaltación al gobernador Zamora, en efecto, comunica que Negrete llegó con “58 almas de los infieles pacaguaras y sinabos” (ANB 1796-1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 15, folio 411).

⁶⁷ ANB 1796-1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 15, folio 418.

epidemias sigue siendo terrible⁶⁸. Los niños pacaguara son bautizados el 10 de diciembre y la ceremonia ofrece información interesante. Primero, que el padrino es nada menos que el mismo gobernador Zamora; segundo, que se les impone un nombre “cristiano” (María, Manuela, Juana, Timoteo) pero mantienen su nombre indígena como apellido como sucedía con todos los infieles bautizados; tercero, que una vez más estos nombres son exactamente los mismos que emplean los chacobo en la actualidad: *Cana, Coya, Iba, Yari, Yoca, Rami, Bari, Raba (Rabi), Naba (Nabai), Geuma (Jëma), Pua (Pëa), Toy (Tohi)* o bien su sobrenombre *Iti (Ito)*, etc.⁶⁹. Los 36 pacaguara sobrevivientes son divididos en familias nucleares y repartidos entre algunos vecinos de Exaltación, probablemente cayuvava: por ejemplo, Mateo Abayoyo y su mujer Pabla Amataba acogen a los hermanos *Coya* (Rafael Antonio) y *Pua* (Francisco Xavier Cayetano), a su madre *Geuma* y a su padre *Vinoria Guara*, bautizado como Josef Manuel Guara⁷⁰. Este documento es particularmente interesante porque *Vinoria Guara* aparece como etnónimo (“vinoriaguas”) pocos años después, más hacia el Oeste, designando esta vez a un grupo “del mismo idioma que los Pacaguaras” que combate constantemente con los cavineño⁷¹. Poco después, el 19 de marzo de 1797, “guiados por la divina misericordia” llegan a Exaltación 27 pacaguaras más –entre ellos Nacopiaunae, uno de los 9 pacaguara que había salido junto a Negrete en 1795. Se repite el proceso: los recién llegados son bautizados, incorporados a familias de vecinos del pueblo, etc⁷².

Zamora les propone radicarse en Trinidad pero prefieren quedarse en Exaltación “por los más amigos Cayuguagas que allí tenían”⁷³. Esta amistad, en efecto, muestra un episodio más en el histórico vínculo entre pacaguara y cayuvava. Un expediente revela que los pacaguara “vivían ya pacíficamente y convertidos a la fe entre los cayubabas de

⁶⁸ Los documentos contienen una minuciosa lista de los difuntos, confeccionada por el mismo Negrete, “Lista que de orden verbal del Señor Gobernador hago de todos los infieles pacaguaras párvulos y adultos que en artículo de muerte he bautizado y he enterrado en sepultura eclesiástica, desde mi primer ingreso a la montaña de sus habitaciones, hasta el día de esta fecha” (ANB 1796-1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 15, folios 421-422).

⁶⁹ “Relación de los párvulos hijos de infieles, bautizados en esta Sta. Iglesia el 10 de diciembre, de quienes fue padrino el Señor don Miguel Zamora, Teniente Coronel de Ejércitos y Gobernador Político y Militar de esta provincia de Moxos”, ANB 1796-1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 15, folio 415.

⁷⁰ ANB 1796-1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 15, folios 419-420.

⁷¹ Cortés 1899: 244. Una posibilidad es que *Vinoria* sea un nombre criollo o cayuvava; otra que sea una deformación escrita de *Biona*, justamente apodo asociado con el nombre *Huara (Guara)*.

⁷² ANB 1796-1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 15, folio 364; 1797, vol. 15, doc. 16, folios 426, 427, 432, 435-438. Véanse también Mujía 1914: 510; Moreno 1973: 153; Parejas Moreno 1981: 29.

⁷³ ANB 1796-1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 15, folio 414.

Exaltación, cuya lengua difícil ya entendían”; Rafael Durán informa al gobernador que los pacaguara viven “en unión hermanable con los naturales de este dicho pueblo” y aprenden rápidamente el cayuvava (“cayuguagua”), lengua en la cual se les enseña la doctrina y en la cual, incluso, el mismo Negrete les toma examen antes de bautizarlos⁷⁴. Pero, más importante aún, se espera que con la convivencia los pacaguara se mesticen de a poco con los anfitriones cayuvava por medio de una red de matrimonios interétnicos: “así debe esperarse que, como los últimos del año anterior y de los antecedentes, que unos y otros están ya casados, enlazándose indistintamente con los cayuguaguas y siendo unos vecinos honrados y útiles de Exaltación, los imitarán éstos en la misma forma”⁷⁵.

1.5. El interludio de Moquegua

No hay que creer, sin embargo, que las aventuras de Negrete entre los pacaguara orientales fueron los únicos intentos de colonización durante el ocaso del siglo XVIII. El gobernador Zamora sigue empeñado en reducir a todos los grupos de “infieles” de los cuales tenga noticia. En su informe a la Audiencia de Charcas del 22 de junio de 1797, dice que su gobierno se señala “como época de reducciones, desde que los jesuitas verificaron las suyas, ciento y treinta años hace”⁷⁶. De ese tiempo, entonces, datan también las expediciones –mucho más pobremente documentadas– que parten desde la misión de Santiago de Pacaguaras para evangelizar a los “bárbaros” pacaguara, araona y toromona que pululaban por ambas márgenes del Madre de Dios⁷⁷. Con la fundación del Colegio Franciscano de Tarata, nuevos religiosos recién llegados de España se suman a la evangelización de los mosotene, yuracare, guarayo. Precisamente es un fraile de ese Colegio, José Pérez Reynante, quien en agosto de 1796 funda la misión de Santiago de Pacaguaras a orillas del río Madidi:

⁷⁴ ANB 1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 16, folios 426, 441; 1799-1800, vol. 15, doc. 17, folio 448.

⁷⁵ ANB 1799-1800, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 17, folio 452. Un siglo más tarde, los chacobo del Yata con quienes se encuentra Nordenskiöld todavía hablan el cayuvava (2003: 93-94); aun en la actualidad, algunos ancianos de la parcialidad *Tsistēbo* (“gente carbón”) recuerdan historias orales en las cuales sus padres y abuelos les hablaban de poblados multiétnicos que compartían con los cayuvava; además, muchos informantes declaran que los cayuvava son “nuestros parientes” (*noba jímibo*) porque según afirman, el mismo mito que instaura las relaciones sexuales da origen, en un mismo movimiento narrativo, a los cayuvava (Córdoba 2005).

⁷⁶ ANB 1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 16, folio 439.

⁷⁷ Armentia 1903: 197-199, 253; Mendizábal 191-92; Chávez Suárez 1986: 445.

“...con 26 matrimonios de infieles, que manifestaron deseos de abrazar nuestra santa religión y de obedecer al P. Misionero en todo lo que les mandare; pero más que el deseo de hacerse cristianos, era el de recibir herramientas y vestidos. La Misión edificada a la orilla del río Madidi en trecho aparentemente sano, al norte y a las 30 leguas de Isiamas y al oeste de Cavinás, ofrecía una buena perspectiva y el entusiasta misionero P. Reynante, creyó poder conquistar toda la tribu de los Pacaguaras diseminada por las riberas del Madidi y el Madre de Dios; pero saliéronle fallidas sus esperanzas, por la sencilla razón de que estos nómadas prefieren su libertad a todas las comodidades, que les ofrece el Misionero en nombre de la religión y del progreso: si por una parte se desesperan por tener herramientas de hierro y acero, por otra el bosque los atrae”⁷⁸.

Más allá de la resistencia de los indígenas, Pérez Reynante procura consolidar la misión y logra incorporar diecisiete familias más en 1798⁷⁹. Con los años, otros religiosos son designados para trabajar en la misión y proseguir con sus esfuerzos: Melchor Herrera, Calixto Oropeza, Manuel Paredes Causino, Manuel Castro⁸⁰. En 1800, varios “pacahuaras” aceptan ser bautizados en San Pedro⁸¹.

Sin embargo, lo cierto es que Santiago de Pacaguaras jamás llega a consolidarse. Armentia propone causas como la enorme distancia geográfica –y por tanto administrativa, política, logística, económica– respecto de La Paz, o aun la composición interétnica de las reducciones, que provoca enemistades entre los diferentes grupos⁸². Pero no conviene desestimar tampoco la “inconstancia” de los propios pacaguara, que al menos en las fuentes jamás aparecen muy dispuestos a convertirse. La adhesión es volátil; con frecuencia desaparecen aprovechando la más mínima ausencia de los frailes. Cuando la provincia de San Antonio de Charcas entrega la misión a la jurisdicción del Colegio de *Propaganda Fide* de Moquegua el poblado sólo cuenta con 8 matrimonios, 6 hombres y 3 mujeres viudos, 15 niños y 4 niñas: apenas 44 almas⁸³. En efecto, por un conflicto que en las crónicas abarca cientos de páginas y que contiene en germen los argumentos que mucho

⁷⁸ Armentia 1903: 191-192. Recordemos sin embargo que, como hemos señalado, otras informaciones invitan a pensar en una fundación bastante más temprana de esta misión.

⁷⁹ Armentia 1903: 301.

⁸⁰ Armentia 1903: 197-198.

⁸¹ Roca 2001: 350.

⁸² Armentia 1903: 253; Ballesta 1907: 252-254.

⁸³ Sans 1888: 12; Mendizábal 1932: 192; Chávez Suárez 1986: 102.

más tarde esgrimirán Perú y Bolivia para resolver sus cuestiones limítrofes, los misioneros franciscanos de Moquegua –hasta entonces ocupados con la evangelización del Madre de Dios– se hacen cargo de las reducciones de Cavinás y Pacaguara el 15 de abril de 1796⁸⁴. Según afirman, los religiosos cusqueños habían realizado ya algunas tratativas de aproximación a los pacaguara aunque sin demasiado éxito⁸⁵.

Desde la perspectiva cusqueña, pronto queda claro que la situación no es tan diferente de aquella con que la que se habían topado los religiosos paceños. Por un lado, subsiste el recelo de los indígenas. Las atrocidades en Ixiamas no habían sido olvidadas: el padre José Figueira relata en 1806 que “...lo primero que me preguntaron aquellos infieles cuando entré á sus pueblos, fué si yo era de la nación del P. Fr. Eusebio Mejía, y para cerciorarse me velaron ocho días con sus noches armados con flechas temerosos de que yo tenía escondida en el monte a la gente de Isiamas”⁸⁶.

Por otro lado, el cambio de jurisdicciones no alcanza a solucionar el aislamiento que envuelve a todo emprendimiento misionero relativo a los pacaguara. Las fuentes hablan de “la frontera de Pacaguara” como un punto lejano, casi inaccesible, última avanzada del progreso desde la cual se emprenden expediciones de escaso éxito a las aldeas de los indígenas vecinos –por lo general tacanófonos– como los guarisa o los toromona⁸⁷. La asociación entre pacaguara y los grupos de lengua tacana (cavineño, araona, toromona) sigue siendo bastante estrecha⁸⁸. Un nutrido entramado de contactos apoya la hipótesis. En 1801, el padre Pedro Plá emprende una expedición a los “capuibos” con un intérprete “de Exaltación”, que bien podría ser uno de los pacaguara traídos por Negrete⁸⁹. Pero los cavineño aparecen como guías, mediadores e intérpretes más usuales, por ejemplo acompañando al padre José Figueira en 1802, cuando logran contactar a los pacaguara pero

⁸⁴ Para la perspectiva boliviana, véanse por ejemplo Saavedra 1906 vol. 2: 114-117, 122; Armentia 1903: 256, 270, 271, 292-293, 1897: 49, 51, 111, 118; Anónimo 1986: 253-254. Para la perspectiva peruana sobre los mismos sucesos, véanse Rey y Boza 1899; Avellá 1899: 87 y passim.

⁸⁵ “Pues los reverendos padres de Moquegua pertenecían a la diócesis de Arequipa, y habían intentado varias veces internarse á Pacaguara por la diócesis del Cuzco” (Rey y Boza 1899: xci).

⁸⁶ Avellá 1899: 143. Por las mismas razones, se explica el rechazo a la entrada del padre Ballesta (Avellá 1899: 179).

⁸⁷ Avellá 1899: 24-25, 41, 112, 234, 243, 244, 264; Anónimo 1986: 254.

⁸⁸ En estas circunstancias no extraña entonces que algunos autores supongan que la lengua cavineña provenga de una mezcla entre el tacana, el araona y el pacaguara (Chávez Suárez 1986: 106). Estos contactos con grupos fuertemente andinizados probablemente expliquen también el nombre “yanacona” dado a los shamanes pacaguara (Cardús 1884: 176; Mendizábal 1932: 192).

⁸⁹ Sans 1888: 80. Aparece así, por primera vez, el grupo de los *capëbo* (“gente caimán”).

no logran llegar a los “Capuibos” e “Ísabos” de la margen derecha del Beni para fundar el pueblo de Purísima Concepción de Capuivos. No obstante, Figueira alcanza a llevar algunos indios a Cavinás⁹⁰. Figueira regresa dos años después “á la nación de los Capuybos, distante de aquel 170 leguas abajo del río Beni”⁹¹. En una carta del 15 de Marzo de 1804, anota: “Si le han dicho que los bárbaros que saqué de la montaña son de los Cavinás, dígales V. P. con toda seguridad y satisfacción que se engañan muchísimo. Este verano lo verán todo y no sólo los de Capuybo sino los Isabos, y los que nuestro Señor quiera”⁹². El padre Antonio Serra informa que la misión de Santiago de Pacaguaras está rodeada por varios grupos de “guarisas”, “toromonas” y “matchuis”⁹³. Cuando Figueira entra por segunda vez a los “capuybos”, sólo logra recoger cuatro personas “porque toda la demás gente se había huído al monte, por temor de los bárbaros Matchuis”⁹⁴.

1.6. La multiplicación de los Panos

La labor de Figueira y los suyos queda trunca en 1804. Las misiones de Cavinás y Pacaguaras vuelven a depender de la provincia de Charcas⁹⁵. Una vez más, las discusiones jurisdiccionales entre los Colegios de Moquegua y La Paz son reveladoras. Tal vez la información más importante sobre los pacaguara occidentales esté contenida en un informe titulado “Noticias de las naciones bárbaras de la frontera de Pacaguaras, dadas por don Tadeo Cortés, vecino de dicho pueblo, en 19 de Abril de 1804”⁹⁶. Alias “Simón Luque” o “Simón Duque” según los diferentes documentos, Cortés es un “vecino de Pacaguaras” que aparentemente vive desde hace catorce años en la región, habla las lenguas vernáculas e incluso ayuda a los franciscanos en su entrada a los “capuybos” de 1804⁹⁷. Cortés habla de

⁹⁰ “Con este objeto, el P. Fr. José Figueira, en dos distintos años, hizo dos expediciones aguas abajo del río Beni, en solicitud de los infieles Capuibos e Ísabos, de los cuales la segunda vez, trajo consigo algunos a Cavinás, en donde existen hasta el presente” (Avellá 1899b: 124). Véanse también Armentia 1897: 112; Saavedra 1906, vol. 2: 126; Chávez Suárez 1986: 106.

⁹¹ Burgunyó 1899: 256.

⁹² Figueira 1899c: 242. Véase también Avellá 1899c: 253, 254, 258.

⁹³ Avellá 1899: 231-233.

⁹⁴ Avellá 1899c: 253.

⁹⁵ Sans 1888: 12-13; Avellá 1899: 87, 91-91, 100 y passim; Chávez Suárez 1986: 103.

⁹⁶ Cortés 1899.

⁹⁷ Avellá 1899: 83-84, 235, 243-244, 267-269. La importancia de Cortés parece confirmada por la insistencia de los religiosos para que las autoridades le confieran una recompensa en dinero, títulos o incluso un grado militar por los servicios prestados (Avellá 1899: 246, 252).

los “toromonas, matchuis, guarisas, guaguayanas y sinos”. Pero además da noticias no sólo sobre los pacaguara, sino también de algunos otros grupos de la zona cuyas denominaciones terminan en *-nahua*, sufijo que muchos grupos panófonos emplean para construir etnónimos o exónimos⁹⁸. En primer lugar, afirma que pululan por la zona los pacaguara que escaparon de Ixiamas en la revuelta contra Mejía; en segundo lugar, habla de los “guacanaguas” que son “los que apostataron de este pueblo” (Santiago de Pacaguaras) en 1800, y según las coyunturas se juntan o se separan de los “tiatinaguas”; finalmente, anota que “...río abajo del Masisi, tenemos noticias de haberse reunido ahora dos años una nación llamada Vinoriaguas, del mismo idioma que los Pacaguaras, gente muy fuerte y andan vestidos con cortezas de árbol; cuando tienen contienda, son los enemigos capitales del pueblo de Cavinás”⁹⁹.

Sumados a los “roanos”, “pacaguaras”, “chacobos”, “capuybos”, “ísabos” y “sinabus”, la aparición momentánea de estos “guacanaguas”, “tiatinaguas” y “vinoriaguas” nos ofrece una pequeña explosión regional de etnónimos pano. Es imposible saber si esta situación responde a una realidad objetiva o a una mera proliferación de referencias en las fuentes. Por lo tanto, hasta el momento, comprender su significado es realmente difícil. En la misma época se habla de unos “caranaguas” o “casanagua” en una zona más alejada como el valle de Paucartambo¹⁰⁰. Para complicar más las cosas, *-nahua* aparece también en topónimos o nombres de ríos, como por ejemplo en el “río Manu o Tobatinaguas”, nombre que en la época designa al Madre de Dios¹⁰¹. Si tomamos como ejemplo a los guacanaguas, un documento de 1678 los ubica al Sur del río Manu, muy cerca de los toromona –todos ellos, señala el autor del mapa, eran “vasallos del Inca”¹⁰². Hacia el Oeste, también sabemos que desde un principio se reporta la composición multiétnica de la misión de Santiago de

⁹⁸ Cortés 1899: 243-244.

⁹⁹ Cortés 1899: 244. Recordemos al pacaguara Vinoria Guara en Exaltación. El padre Avellá informa también de un soldado veterano llamado José Morales, “en su informe bajo la religión del juramento declara qué, á más de las naciones dichas, hay otras muchas llamadas Guacanaguas, Tiatinaguas y otros cuyos nombres ignora (...) en las márgenes de los ríos Masisi y Canini, que descenden de las faldas de la cordillera de Carabaya” (Avellá 1899d: 238-239). Figueira también había conseguido alguna información escueta acerca de los tiatinaguas, gente “de mala intención y tan feroz que sabe comer carne humana” a través de cuatro guacanaguas que vivieron con ellos un tiempo y robaron a una mujer, llevándola a Santiago de Pacaguaras (Figueira 1899b: 272).

¹⁰⁰ Armentia 1897: 39; Chávez Suárez 1986: 95-96.

¹⁰¹ Armentia 1897: 10. Véase por ejemplo el mapa titulado “Anexo a una carta del Conde de Castelar al Rey sobre la conversión de infieles en los Andes (3 de febrero de 1678)” (Maurtua 1906b).

¹⁰² “Anexo a una carta del Conde de Castelar al Rey sobre la conversión de infieles en los Andes (3 de febrero de 1678)” (Maurtua 1906b).

Pacaguaras y en particular la coexistencia de pacaguaras y guacanaguas¹⁰³. Algunos autores, incluso, llegan a intercambiar ambos nombres y llaman a la misión “Santiago de Guacanaguas”¹⁰⁴. Los guacanaguas aparecen en las fuentes desde temprano: en 1681, el licenciado Mollinedo habla de numerosos “vacanaguas” contiguos a la provincia de Carabaya¹⁰⁵. En agosto de 1796, fray José González Aparicio, comisario visitador de las misiones de Apolobamba, informa de la existencia de 26 familias de “guacanaguas” y nada dice respecto de los pacaguara¹⁰⁶. Las interpretaciones disponibles sobre el etnónimo “guacanaguas” son completamente discordantes. La primera es, como suponen Cardús y tras él Créqui-Montfort y Rivet, que designe a una parcialidad ese ejja¹⁰⁷. La segunda propuesta por el padre Figueira, sostiene que los “guarisas” y “guacanaguas” son, en realidad, toromona que viven entre los ríos Madre de Dios y Madidi¹⁰⁸. La tercera planteada por Armentia, es que el nombre identifique a una mezcla de guarayo, araona y toromona¹⁰⁹. Finalmente, la cuarta presume que los guacanaguas hayan sido pacaguara, o al menos una parcialidad de indígenas panófonos. Pero en todo caso no parece razonable suponer a priori que hayan sido la misma gente, pues las fuentes ofrecen noticias de conflictos entre ambos grupos: “En un libro antiguo de las Misiones encontramos una nota, en la que dice: ‘que los Pacaguaras de Santiago envenenaron á los Guacanaguas, dándoles un veneno llamado por los indios Palo malo’. Lo mismo han hecho los Pacaguaras con los Araonas en repetidas ocasiones”¹¹⁰. No parece prudente, entonces, postular una identidad automática entre “pacaguara” y “guacanagua”.

Más allá de la nebulosa conformación del mapa étnico regional, las fuentes concuerdan en mostrar que la colonización de los pueblos panófonos sigue sin progresar: las misiones de Cavinás y Santiago de Pacaguaras son descritas como lugares marginales,

¹⁰³ “Según diversos documentos que poseemos, en la misión había Pacaguaras y Guacanaguas. Parece ser que estos Guacanaguas residían á mucha distancia del pueblo de Pacaguaras; y el año de 1800 fugaron todos los de la misión, y nunca más se ha sabido de su paradero” (Armentia 1903: 301-302). Véanse también Avellá 1899: 195; Sans 1888: 82.

¹⁰⁴ Rey y Boza 1899: lxxiii, lxxix; Evans 1903: 612.

¹⁰⁵ Andrés Mollinedo, 1681, “Información hecha por el Licenciado Don Andrés de Mollinedo, en virtud de la comisión del Ilmo. Sr. Obispo del Cuzco sobre el estado que tiene la misión de los indios infieles contiguos á la provincia de Carabaya”, cit. en Maurtua 1906a, vol. 12: 76.

¹⁰⁶ Rey y Boza 1899: lxxi-lxxii.

¹⁰⁷ Cardús 1886: 294-296; Créqui-Montfort y Rivet 1921: 93-94.

¹⁰⁸ Rey y Boza 1899: xxxiii.

¹⁰⁹ Armentia 1905: 109.

¹¹⁰ Armentia 1903: 253. Sobre la difícil convivencia entre pacaguara y guacanagua, véase también Ballesta 1907: 252-254.

alejados, poco menos que indescifrables¹¹¹. Sin embargo las exploraciones siguen. El padre José Figueira, por su parte, comunica en octubre de 1805 que luego de la reducción exitosa de los toromona varios grupos indígenas de los alrededores de Santiago de Pacaguaras solicitan padres conversores –aunque todo indica que se trata de grupos de machuis o araona¹¹². Algunas veces, incluso, algunos pacaguara invierten los papeles usuales y aparecen como guías o intérpretes de los frailes que intentan evangelizar a los toromona¹¹³. Más allá de la esperanza fomentada por estos avances parciales, sin embargo, lo cierto es que entre 1805 y 1838 prosiguen las quejas ante las autoridades por los ataques pacaguara contra la misión de Cavinás¹¹⁴. Gracias a otro pequeño conflicto de jurisdicciones, sabemos también que, hacia el Sudeste, los padres Lacueva y Delgado del Colegio de Tarata exploran el Mamoré en 1805; escriben un breve informe de cinco folios sobre “todo lo que sabían en cuanto a los Mosetenes de la margen oriental del Beni, a los Pacaguaras de las orillas del Madera (más debajo de Exaltación), a los Guarayús que existen entre el Carmen y Chiquitos y a los Sirionós del Río Grande no lejos de Santa Cruz”¹¹⁵. Informan al gobernador Álvarez “sobre los infieles pacaguaras que se hallan sobre el margen del río de la Madera, dentro de los límites de esta provincia y muy abajo del pueblo de la Exaltación”¹¹⁶.

1.7. Las misiones pacaguara o la consolidación imposible

Las reformas borbónicas de finales de siglo XVIII no tienen un efecto perceptible sobre la colonización de los pacaguara. A los problemas cotidianos de las misiones se agrega la guerra de la independencia, durante la cual muchos frailes abandonan su puesto provocando

¹¹¹ Armentia 1903: 354; Saavedra 1906 vol. 2: 116 y passim.

¹¹² Avellá 1897: 225.

¹¹³ En 1806, el padre Figueira relata: “Nosotros entramos solos con los indios de Pacaguaras; desde los pajonales se ven muy claros los cerros de Carabaya hacia los cuales están inclinados los pueblos de Toromonas y demás vecinos” (1899a: 145). Como se habla de “indios de Pacaguaras” no queda demasiado claro si se trata de pacaguara o bien de indígenas de otra filiación que viven en el pueblo de Santiago de Pacaguaras. Véanse también los testimonios en Ballesta 1899: 194; Figueira 1899b: 271; Salas 1899: 341-342.

¹¹⁴ Chávez Suárez 1986: 106.

¹¹⁵ Moreno 1973: 160. Véase también Roca 2001: 351. El río Madera, en las fuentes en español, es el actual Madeira (portugués).

¹¹⁶ ANB 1805, GRM: MyCH, vol. 17, doc. 14, folios 125-126.

el desbande general de los neófitos¹¹⁷. Las noticias del período sobre los grupos pano son inevitablemente dispersas y fragmentarias. A veces parece como si los indios se sirvieran de la coyuntura para resolver sus conflictos internos: en 1807, fray José Manuel Ballesta quiere emprender una expedición pero se topa con una matanza de conversos araona y toromona en 1807 y sospecha de los pacaguara¹¹⁸. La única certidumbre es un informe de 1807 que comunica al virrey Santiago de Liniers la conformación de una milicia de 60 hombres, la 5ª compañía del pueblo de Pacaguaras, perteneciente al Regimiento de Dragones del partido de Apolobamba¹¹⁹. En 1808 todas las doctrinas de Apolobamba se entregan al clero secular, excepto una vez más, reforzando su carácter singular, Cavinás y Santiago de Pacaguaras¹²⁰. La labor misionera prosigue a paso ínfimo. En junio de 1809, el padre Juan Bautista Manrola logra conducir a 17 pacaguara “salvajes” a Santiago de Pacaguaras¹²¹. Sin embargo la anémica misión finalmente se disuelve hacia 1825 por causas nunca aclaradas; sí se sabe, en cambio, que los indígenas que no escaparon al monte se distribuyen entre las misiones de Cavinás e Ixiamas¹²².

Una vez más, la colonización de los Pano parece estancarse. En 1827 escribe un viajero: “Los indios pacaguaras residen en las costas del Beni, debajo de Reyes. Son una raza bárbara, todavía sin convertir. Salvajes y con apariencia guerrera andan desnudos, e incluso sus mujeres no usan nada salvo algunas hojas atadas alrededor de la cintura”¹²³. Poco después, cuando el naturalista Alcide d’Orbigny visita Apolobamba, conoce a una docena de pacaguara que viven en la misión de Exaltación, entre los cayuvava. Al parecer, entre los intérpretes que lo acompañan en su viaje por el Mamoré de 1832 quedan todavía algunos sobrevivientes de las expediciones de Negrete¹²⁴. Armandando el rompecabezas, d’Orbigny calcula que debe haber un millar de pacaguara dispersos en la selva lindante con

¹¹⁷ Mendizábal 1932: 192.

¹¹⁸ Ballesta 1907: 252-254.

¹¹⁹ Armentia 1903: 339-342.

¹²⁰ Los sacerdotes seculares actúan treinta años en las misiones de Apolobamba, tras lo cual son traspasadas al Colegio de Propaganda Fide de San José de La Paz (Armentia 1903: 353-355).

¹²¹ Armentia 1903: 301-302.

¹²² “Aunque no se sabe la época precisa en que se perdió la misión de Santiago de Pacaguaras; es cierto que ella desapareció hacia el año mil ochocientos treinta; tenía veinticinco familias, de las cuales quince fueron a dar a Cavinás, algunas fueron a dar a Isiamas; de modo que fueron muy pocos los que se remontaron” (Armentia 1903: 199, 354). Véase también Mendizábal 1932: 192.

¹²³ Parish 1835: 101.

¹²⁴ Parejas Moreno 1981: 26.

los llanos de Mojos, en la confluencia de los ríos Negro, Beni y Mamoré¹²⁵. Aprovecha su estadía para coleccionar algo de información etnológica: un pequeño vocabulario, el sistema de numeración, unas pocas nociones religiosas (*Huara, Yochina*, etc.)¹²⁶. Si bien de forma indirecta, sus observaciones revelan una cierta ambivalencia en la relación entre los misioneros y los pacaguara, sobre todo cuando se la compara con el comportamiento más dócil de otros indígenas como los cayuvava. Le informan que desde la entrada de Negrete los frailes se esforzaron por atraer a los pacaguara a Exaltación; sin embargo, por lo general los indios coquetean con los religiosos, se quedan un tiempo hasta obtener lo que quieren (generalmente herramientas de hierro) y luego vuelven al monte. Los pacaguara no se involucran en las guerras y no se resisten abiertamente a la evangelización, pero a diferencia de los cayuvava o los movima son celosos de su independencia y se aferran a su lengua y sus costumbres, como si su estrategia consistiera en no enfrentarse abiertamente para no cambiar: “Es muy extraño ciertamente que hallándose dispuestos á someterse sin resistencia á las reglas de conducta que se les quiera imponer, permanezcan hasta el presente en el mismo estado que en tiempos anteriores”¹²⁷. D’Orbigny aconseja profundizar la evangelización, ya que los pacaguara conocen como nadie los ríos Madera y Beni y no son reacios a colaborar con los navegantes¹²⁸.

No hay que olvidar, por otra parte, que las observaciones de d’Orbigny se limitan a una docena de individuos que no son necesariamente representativos del resto de los grupos panófonos de la Amazonía boliviana. Para la misma época, y aun durante las décadas posteriores, las crónicas siguen documentando la tenaz irreductibilidad de los pacaguara. A fines del siglo XVIII los que viven en la misión de Cavinás propagan el rumor de que los franciscanos se enriquecen con ellos y con los toromona, tratan de organizar una revuelta y son expulsados del poblado¹²⁹. Tras llegar a la zona en 1838, el padre José María Ciuret emprende tres expediciones a los ríos Manupirí y Madre de Dios para pacificarlos y atraerlos a la misión: fracasa en todas¹³⁰. No sin amargura, Ciuret anota: “Los Pacaguaras

¹²⁵ “Los pacaguaras que, desde los tiempos más remotos, se asentaron en la confluencia del río Beni con el Mamoré” (d’Orbigny 2002, vol. 4: 1571, 1835: 279). Para la misma época, Martius identifica a los “Sinabus” y “Pacabaras (Paca-uáras?)” como poblaciones de los llanos de Mojos (1832, anexos: 9).

¹²⁶ d’Orbigny 1835: 309-310.

¹²⁷ d’Orbigny 1843: 293.

¹²⁸ d’Orbigny 1843: 394.

¹²⁹ d’Orbigny 1843: 23.

¹³⁰ Mendizábal 1932: 187; Chávez Suárez 1986: 106.

es la gente que tiene todos los vicios y ninguna virtud”¹³¹. Hay que decir, también, que no pocas veces estos “salvajes” o “bárbaros” que encarnan para los misioneros la suma de todos los vicios, son apóstatas que han renegado de la vida misional. Un documento de la época describe la desesperada improvisación de milicias y el cavado de trincheras –típico recurso de las sociedades mojeñas– para defender las reducciones:

“...contra los barbaros circunvecinos, cuyas invasiones eran temibles, mucho más desde que los dispersos de Santiago de Pacaguaras y del Carmen de Toromonas, ya eran como apostatas enemigos irreconciliables de los cristianos, cuyas hostilidades repiten cuando desean herramientas o cuando se creen agraviados (...) Los que se atreven a tales maldades se ve claramente que han sido apostatas de las malogradas misiones de Pacaguaras, de Toromonas y aun de las de Cacabaya, pues tienen una astucia refinada y profieren palabras castellanas del más feo significado”¹³².

Las crónicas de la evangelización cavineña abundan en la narración del flagelo pacaguara. El padre Sans afirma: “Cavinas en tiempos no muy remotos, era una amalgama de barbaros no solo idolatras sino antropofagos, como lo testifica su misma tradicion”¹³³. La tradición a la que refiere está recogida en un colorido testimonio del padre Ciuret, cura conversor de Misión Cavinas de 1842 hasta 1885, reflejando las escaramuzas de la época entre cavineño y pacaguara, neófitos e infieles, civilizados y bárbaros. Entre 1838 y 1840 los cavineño de la laguna Eciaruru son hostigados por los pacaguara y se ven obligados a mudar su aldea varias veces. El acoso sigue con obstinación hasta que los cavineño organizan una expedición punitiva y masacran a dos grupos de pacaguara que acampaban cerca de la misión; tras el combate, llevan algunos cautivos a Cavinas –lo que sugiere, una vez más, la existencia de una trama compleja de contactos que no excluye el mestizaje. La misión parece consolidarse y llega a concentrar a unas quinientas personas, pero las epidemias pronto diezman a la población y en ese mismo momento los pacaguara vuelven a las andadas bajo el mando de un “pacaguara rencoroso” llamado Canasibo. Unos pacaguara de la misión advierten el peligro y organizan la resistencia. En un episodio no muy verosímil,

¹³¹ Ciuret m.i. Los documentos inéditos pertenecientes al Colegio Apostólico de San José de La Paz han sido recuperados gracias a los esfuerzos del padre Mauricio Valcanover.

¹³² Sans 1888 : 98.

¹³³ Para la historia de la misión de Cavinas en este período, véase Sans 1888: 79-87.

uno de estos “Pacaguara Cavinás” guía a una pequeña tropa de cuatro cavineño que ahuyenta a los doscientos atacantes tras unos cuantos flechazos. Los neófitos emprenden la persecución de los pacaguara, que pelean entre ellos y se ahogan en el río Madidi: sobrevive un único atacante, Sebastián Ruiz, que es llevado a la misión y en 1842 es casado por el mismo Ciuret con una pacaguara evangelizada¹³⁴. A tono con la historia de la evangelización pacaguara, no obstante, una epidemia de viruela y disentería azota la misión y la mayoría de los pacaguara huye¹³⁵.

Una sucesión de desencuentros semejantes acrecienta la frustración, el desengaño y la impaciencia de los religiosos. En 1845, los padres Álvaro Heredia y Salvador Sado son designados para trabajar en la misión de Cavinás, pero tras diez meses vuelven a La Paz cansados de “lugares tan miserables”. Ese mismo año los padres Ciuret y Pueyo emprenden una expedición más a los pacaguara; tras dos semanas encuentran a unos veinte, escondidos en el monte; temerosos de los ataques de otras tribus, aceptan ir a Cavinás, en donde permanecen poco tiempo hasta que una noche se escapan. Los frailes mandan unos cavineño a buscarlos pero “no los encontraron o no quisieron encontrarlos”¹³⁶. Hacia 1850, un nuevo contingente de unos cincuenta pacaguara se acerca a la misión: una quincena muere por las epidemias; algunos se bautizan y se instalan en Cavinás; los demás esperan un tiempo y luego, como de costumbre, se fugan¹³⁷. Al año siguiente, acompañados por unos pocos araona, los pacaguara vuelven a aparecer solicitando herramientas. Los frailes se las suministran a condición de que regresen con sus familias: los araona vuelven, los

¹³⁴ Sans 1888: 81; Ciuret m.i.

¹³⁵ Sans 1888: 82.

¹³⁶ En efecto, los cavineño “...son enemigos de la hospitalidad y de la anexión de sus vecinos infieles, y las más de las expediciones emprendidas se han malogrado por su culpa” (Sans 1888: 83). Como otras sociedades de creación misional, buscan erigirse en intermediarios profesionales entre misioneros e indígenas. Brohan y Herrera (2008) sugieren que los cavineño de la época participan de las expediciones a los “bárbaros” de mala gana, e incluso que tratan de disuadirlos de aceptar la reducción pues buscan desplegar una discreta red de comercio que les garantice un acceso privilegiado a bienes altamente apreciados. Sin negar el pragmatismo de esta interpretación, tal vez se trate de una lógica de relación más amplia y sistemática, por medio de la cual – tal como sucede en el Ucayali con los shipibo, conibo o setebo, o en los ríos Tambopata e Inambari con los yamiaca– un grupo procura legitimarse canalizando el flujo total de las relaciones interétnicas, definiéndose colectivamente por el monopolio estratégico de la mediación entre los “bárbaros” y las diversas oportunidades que suscita el contacto (económicas, diplomáticas, simbólicas, políticas, militares).

¹³⁷ Sans 1888: 83.

pacaguara no¹³⁸. En definitiva, hacia fines de la primera mitad de siglo XIX, en definitiva, la suerte de la evangelización de los pueblos panófonos bolivianos parece sellada.

1.8. La hora de los chacobo y de los caripuna

Hasta 1850 el destino de los pacaguara parece encadenado a una relación tensa, recelosa y conflictiva con las misiones. Durante la segunda mitad del siglo XIX podría decirse en cambio que la colonización se seculariza: el mayor peso de la misma recae en manos de viajeros, geógrafos, militares y caucheros que exploran la región; paralelamente, los pacaguara ceden su lugar de privilegio en las crónicas a los chacobo y a los caripuna¹³⁹.

Entre 1845 y 1846 José Agustín Palacios, prefecto del departamento del Beni, navega los trechos “desconocidos” de los ríos Mamoré, Madeira y Beni¹⁴⁰. Acompañado por un cura y un grupo de tripulantes cayuvava, descubre a orillas del lago Rogoaguado un antiguo asentamiento de los cayuvava “que forman hoy el pueblo de Exaltación, con una zanja o foso en su circunferencia, para precaverse sin duda de las incursiones de los Chacobos, Caripunas o Pacaguaras”¹⁴¹. No lejos de allí detecta las primeras huellas de la presencia de los chacobo: “...divisamos al NOE el humo de alguna hoguera de los bárbaros chacobos, que después fueron reconocidos, y cuyo número pasa de trescientas almas: entre esos individuos se encuentra alguna jente blanca y rubia”¹⁴². Luego, sobre un arroyo (“Mayosa”) de la margen izquierda, encuentra al capitán “Maba” (Mahua): “El vicario exortó al primero para que persuadiese a su jente de las ventajas que obtendría formando una misión: le entregamos el despacho de capitán, que le remitió el presidente de la República”¹⁴³. Se trata de la primera mención concreta a la palabra “chacobo”.

¹³⁸ Para diferentes relatos de las numerosas idas y vueltas de los pacaguara a Cavinás, véanse Sans 1888: 80-83; Armentia 1887: 24-26 y 1903: 196; Mendizábal 1932: 192. Para un análisis de la relación entre los “cavinás y pacaguaras”, desde la óptica cavineña, véase Brohan y Herrera 2008.

¹³⁹ Hay dos excepciones en el período: la primera, el padre Mancini, en 1860, que tras viajar a los guacanaguas, machuis y toromona explora el Norte de Caupolicán y llega al país de los “Pacahuaras” entre el Mayu-tata y el Purús (Church 1901: 147); la segunda, el explorador británico Clements Markham, que en 1865 identifica a los “Pacaguaras” y “sinabus” como parte de los “indios Moxos” (1883: 175, 179, 186).

¹⁴⁰ No hay que olvidar que estas empresas se llevan a cabo durante la presidencia del General José Ballivián. Las obras más reconocidas de su mandato (1841 a 1847) son las exploraciones del río Pilcomayo y del Oriente boliviano, tras las cuales se crea precisamente el departamento del Beni (1842).

¹⁴¹ Palacios 1852: 5-6.

¹⁴² Palacios 1852: 5

¹⁴³ Palacios 1852: 8-9.

Palacios vuelve a explorar la región en 1846. No logra explorar el río Yata debido a la carencia de una tropa armada, “absolutamente necesaria por la multitud de bárbaros que circundan sus riberas”¹⁴⁴. Por lo tanto decide ascender hacia el Beni por el Este, remontando el Mamoré; allí se topa con una veintena de caripuna en el río Madera, a quienes regala objetos a cambio de asistir a una misa celebrada por el padre Eustaquio Durán. Los indios presencian la ceremonia con “la mas fria indiferencia”¹⁴⁵.

En septiembre de 1852, el teniente Lardner Gibbon, de la marina de los Estados Unidos, explora los ríos Mamoré y Madeira. Mientras navega aguas abajo por el Mamoré, los cayuvava de la tripulación le advierten sobre los peligros del viaje: “Me dicen que los salvajes Chacobo habitan la margen occidental del río, y que una tribu, llamada Houbarayos [Guarayus], la más impiadosa, habita en la oriental; en consecuencia, estamos entre la espada y la pared”¹⁴⁶. Tras atravesar los rápidos de Misericordia, Ribeirao y Araras, se topan con los caripuna del capitán Tupé, en la orilla sur del río Madeira¹⁴⁷. Poco tiempo después, el militar peruano Faustino Maldonado llega con una pequeña expedición a los rápidos del Madeira, en donde también encuentra a unos caripuna que le aconsejan el modo más conveniente de atravesar las cataratas¹⁴⁸. Se trate de chacobo, caripuna o guarayo, en definitiva, todo hace suponer que la domesticación de los bárbaros benianos no concluye: en la misma Exaltación, acaso la población más consolidada de la región, Gibbon advierte que los cayuvava salen cada mañana a cultivar armados debido a las frecuentes incursiones desde el norte¹⁴⁹.

Suponer que el peligro de los chacobo se limitaba a una mera sensación de Gibbon, sin embargo, sería equivocarse largamente. En noviembre de 1860, el prefecto José Manuel Suárez debe apelar al ejército nacional para contener un “conato del alzamiento de los Chacobos” cuando en la localidad de Reyes, Antonio Orihuela y José Manuel Moreno desconocen su autoridad y recurren a las armas: “Echaron mano de los indios Chacobos, que levantan sus tolderías no lejos de Exaltación, y hubo de recurrirse a las fuerzas de línea

¹⁴⁴ Palacios 1852: 6.

¹⁴⁵ Palacios 1852: 13-14.

¹⁴⁶ Herndon y Gibbon 1854: 269.

¹⁴⁷ Herndon y Gibbon 1854: 293-295, 297-300.

¹⁴⁸ Armentia 1897: 60; Church 1901: 147; Markham 1883: 319-320.

¹⁴⁹ Herndon y Gibbon 1854: 264.

para aplacar a estos salvajes, que juraban degollar a todos los blancos”¹⁵⁰. Las autoridades deciden pacificar de una vez por todas a los chacobo. En una carta al Obispo de Santa Cruz de la Sierra, el cura Daniel Loras afirma haber trabado en 1863 una “estrecha alianza” con los chacobo que habitan a dieciocho leguas de Exaltación –lo que corresponde, aproximadamente, a la ubicación dada por Gibbon¹⁵¹.

Un año más tarde la política de conciliación se profundiza:

“Los chacobos andaban errantes por los bosques desde que les mordió el demonio de la sublevación. Quevedo¹⁵² mandó emisarios que los reduzcan a la vida civilizada. En marzo del 64, el cacique Domingo Avaroma condujo a Trinidad trece chacobos. Los salvajes fueron bien recibidos por el pueblo: la prefectura abrió audiencia pública para contemplar a estos hijos de la selva y se obtuvo la promesa de que los chacobos entreguen seis niños para educarlos en Trinidad”¹⁵³.

La prefectura procura afirmar la estabilidad regional concediendo “toda clase de facilidades al presbítero Loras, jefe de las colonias y misiones en la nueva provincia de Chacobos”¹⁵⁴. En septiembre de 1864, además, se crea por ley la “Provincia de Chacobos” como parte del departamento de Beni, que incluye “dos colonias y dos misiones” en un territorio que comprende desde el río Iruyane hasta el límite entre Bolivia, Brasil y Perú. Se exime de cargas fiscales a los pobladores por diez años, se les atribuye una milla cuadrada de tierra a cada uno de ellos y se reglamentan las responsabilidades administrativas de Loras en su calidad de “cura colonizador”¹⁵⁵.

¹⁵⁰ Limpías Saucedo 1942: 161-162.

¹⁵¹ “Carta de Daniel V. Loras al Obispo de la diócesis de Santa Cruz de la Sierra” del 10 de febrero de 1872, cit. en Balzano 1985: 257.

¹⁵² Quintín Quevedo, prefecto del Beni entre 1863 a 1865.

¹⁵³ Limpías Saucedo 1942: 172-173. Avaroma parece haber sido un cayuvava, cavineño o mojeño; en consecuencia, el episodio revela una mediación más en la densa trama de relaciones entre los Pano y las otras etnias de la región.

¹⁵⁴ Limpías Saucedo 1942: 173. La postulación de una vía “diplomática” puede parecer una exageración, pero poco después, en 1899, un expediente judicial adjudica a Federico Parado una propiedad con 220 estradas gomas llamadas, justamente, “Paz de Chacobos”. Esta propiedad pasaría luego a manos de la firma Velasco & Henicke y finalmente a los célebres hermanos Suárez (“Resolución suprema del 1º de junio de 1917”, cit. en *República de Bolivia: Anuario de leyes y disposiciones supremas de 1917*, 1918: 376-377).

¹⁵⁵ BCN, Anuario de Disposiciones Administrativas, SIA-1702, 27 de Septiembre de 1864: 122-123. Sabemos, también, que el prefecto encuentra inoportuna la promulgación de la ley (Limpías Saucedo 1942: 172).

Pero Loras pronto encuentra dificultades. En su carta al Obispo de Santa Cruz de la Sierra de 1872, explica que el prefecto Amadeo Morant lo destituye de su cargo e incluso lo encarcela. Exige la reposición de su puesto para “apacentar a los fieles que ya principiaron a bajar, con el objeto de explotar la riqueza de estos bosques, y a la vez convertir y congregar a los infieles Chacobo, que allá habitan”. Luego añade que es preciso hacerlo antes de que ocupen las tierras los “empresarios extranjeros”¹⁵⁶. Más allá de que los chacobo se vean involucrados en un juego de intereses internacionales, lo cierto es que el éxito de la “Paz de Chacobos” no parece asegurado. Si en 1868 un documento aislado menciona a los “apacibles indios chacobo”¹⁵⁷, la mayoría de las referencias sigue destacando su peligrosidad. En julio de 1869, “los salvajes que moran en el Mamoré” asaltan y matan al cónsul de Brasil, Enrique Fernández Veira¹⁵⁸. Cuando en 1874 Franz Keller Leuzinger viaja por la región, observa:

“Los campos de la margen izquierda del Mamoré están habitados por los chacovos, una tribu pacífica de indios que cada tanto visitaban Exaltación; pero últimamente parecen haberse retirado hacia el interior desconocido. Consideran al ganado salvaje en los campos entre el Mamoré y el Beni como su propiedad, y les irrita que lo cacen o maten los habitantes de Santa Ana y Exaltación”¹⁵⁹.

Como los irreductibles pacaguara de Cavinás, los chacobo se acercan y se alejan de las poblaciones criollas según las conveniencias del momento. Ese mismo año, el ingeniero Edward Matthews reporta un encuentro con un grupo de “salvajes pacaguara” en los rápidos del Madeira, cuyo jefe era un “fugitivo” de Exaltación¹⁶⁰. Del mismo modo, los acompañantes mojeños de Franz Keller Leuzinger miran con recelo a los caripuna del Madeira porque no son cristianos, e incluso le relatan varias escaramuzas con ellos¹⁶¹. Pese a que los caripuna y los caucheros que navegan el Madeira se toleran mutuamente, el año

¹⁵⁶ “Carta de Daniel V. Loras al Obispo de la diócesis de Santa Cruz de la Sierra” del 10 de febrero de 1872, cit. en Balzano 1985: 256-257.

¹⁵⁷ Arauz, Ignacio 1868 “Nueva vía fluvial de Bolivia”, cit. en Roux 1998.

¹⁵⁸ Limpías Saucedo 1942: 188.

¹⁵⁹ Keller Leuzinger 1874: 66-67. Pocos años más tarde, el viajero André Bresson traduce este mismo párrafo al francés como si fuera una observación suya (1886: 494).

¹⁶⁰ El historiador David Block interpreta este episodio como una muestra de la atomización decadente de sociedad misional de Mojos (1994: 172).

¹⁶¹ Keller Leuzinger 1874: 51-52, 120-125.

anterior habían matado de un flechazo a Gregorio Suárez, uno de los pilares de la dinastía cauchera vernácula. Su hermano Nicolás organiza una expedición de represalia que llega a un campamento caripuna en el que la cabeza de Gregorio está clavada en una lanza. Aniquilan a los indios y dejan latas de alcohol envenenado para que los sobrevivientes se emborrachen. Pero si bien mueren muchos caripuna los restantes no se acobardan: atacan la barraca Buen Retiro de los caucheros Vaca Diez y Mercado; luego, en una emboscada sobre el Abuná, matan a varios miembros de la expedición criolla; finalmente se retiran a las cataratas del Madeira, en el mismo lugar en el que Matthews había encontrado a los pacaguara –de hecho mucha gente de la zona sostiene que los asesinos son los pacaguara¹⁶². Además de ilustrar la presencia caripuna sobre el Madeira, este pequeño drama revela la importancia decisiva que el boom cauchero asume rápidamente como motor de la historia local.

1.9. *Carama*: la fiebre del caucho

Durante la segunda mitad del siglo XIX los “seringueiros” invaden las tierras cercanas al Purús y el Madeira en frenética busca de *Hevea brasiliensis*; sin embargo, es recién en la década de 1870 que puede hablarse de una explotación sistemática de la amazonía boliviana y del Beni en particular¹⁶³. El Norte boliviano se abre a una nueva economía de exportación; podría decirse, sin exagerar demasiado, que la fiebre de la goma hace que se instale en el imaginario nacional lo que hasta entonces era sólo una selva inhóspita, marginal, tierra de epidemias y salvajes incomprensibles. Hablar del boom cauchero es hablar de exploraciones, del trazado de cartas hidrográficas, de la fundación de ciudades, de la repartición de títulos de propiedad, del avance de los tributos fiscales¹⁶⁴. Pero es hablar sobre todo de la delimitación de fronteras nacionales con los países vecinos –así, la guerra del Acre entre Bolivia y Brasil (1899-1903) puede pensarse como la trágica cristalización

¹⁶² Para diferentes versiones de los hechos, véanse Torres López 1930: 197-198; Fifer 1970: 135-136; Guisbert Villaroel 1994: 64-65. En apoyo de la idea de la identidad pacaguara/caripuna, hay que decir que el léxico caripuna que colecta Keller Leuzinger (1874: 132) resulta, una vez más, virtualmente idéntico al chacobo: agua: “oni passna” (*jënë*: agua, *paxa*: crudo, fresco); árbol: “juí” (*jihui*); sol: “baari” (*bari*); cabeza: “mapo” (*mapo*); diente: “séta” (*xëta*); dios: “oára” (*Wara*); hijo: “waakö” (*baquë*); hija: “jussawakö” (*yoxa*: mujer, *baquë*: hijo).

¹⁶³ Véase Armentia 1903: 361.

¹⁶⁴ Se concreta, de esta manera, el proyecto de expansión que había comenzado unos años antes José Ballivián.

de la carrera colonizadora de la Amazonía, que concluye para Bolivia con la pérdida de 190.000 kilómetros cuadrados de territorio amazónico y la firma de tratados diplomáticos que consolidarían las fronteras nacionales¹⁶⁵.

Exponentes de una economía extractiva que concentró un poder económico, social y político sin precedentes en la región, Antonio Vaca Díez o la dinastía de los hermanos Suárez aparecen como ejemplos prototípicos del nuevo actor social que amasa su fortuna exportando la goma, y también canalizando el consumo cautivo de los peones a través de “adelantos” de mercaderías y víveres en las barracas gomeras¹⁶⁶.

“Los bárbaros reducidos son los trabajadores más cómodos: dejan utilidad sin costar gran cosa”¹⁶⁷. La frase del intendente Pastor Baldivieso sintetiza bien la experiencia que, en la gran mayoría de los casos, el auge cauchero supuso para los indígenas amazónicos. Para ellos la fiebre cauchera significó muchas veces el acceso a un mundo de oportunidades inéditas, pero también la pérdida de la tierra, la relocalización forzosa, las epidemias, la violencia, el enganche obligado y no pocas veces la pérdida total de la libertad¹⁶⁸. Después de todo, como confiesa un cauchero a Nordenskiöld, “sin indios no hay industria del caucho”¹⁶⁹. El sueco había observado ya en 1904 los mismos mecanismos entre los grupos pano y tacana de los ríos Tambopata e Inambari:

“Podrían vivir felizmente si no estuvieran adictos a ciertos vicios, fundamentalmente el alcohol, y si no fueran oprimidos por los parásitos blancos que viven de ellos. Con ayuda del ‘aguardiente’ engañan a los indios y les quitan el producto de su agricultura y ganadería, y

¹⁶⁵ Desde los emprendimientos quijotescos de Fitzcarrald a las denuncias sobre el “Congo sudamericano” en el Putumayo, la complejidad económica, sociológica y política del auge cauchero parece inagotable. Para interpretaciones generales en la Amazonía, véanse Weinstein 1983; Barham y Coomes 1994; García Jordán 2001. Para la región del Beni en particular, Fifer 1970, 1982; Roca 2001; Gamarra Téllez 2007. El fenómeno atraviesa de modos diversos a todas las fuentes de la época: véanse por ejemplo Armentia 1887, 1903, 1976; Ballivián 1896, 1912; Pando, 1892, 1897; Arnous de Rivière 1892, 1900; Baldivieso 1896; Bayo 1911; Block 1980, 1994; Bresson 1886; Cardús 1886; Chávez 1926; Church 1901, 1904; Edwards 1913; Evans 1903; Fawcett 1909, 1910, 1911, 1915, 1991; Ganzert 1934; Heath 1882, 1883; Kalb 1891; López Beltrán 2001; Markham 1883, 1896; Matthews 1879; Maurtua 1906, 1907; Melbourne 1960; Mendizábal 1932; Miller 1917; Nordenskiöld 1904, 1906, 2003; d’Orbigny 1839, 1843, 1845, 2002; Palacios 1852; Parish 1835; Pauly 1922; Saavedra 1906; Sanjinés 1895; Swanson y Rice 1918; Tams 1966; Torres López 1930.

¹⁶⁶ De ahí que tanto su auge como su caída ejemplifiquen los vaivenes históricos que afectaron a la evolución de la economía boliviana: en la década de 1930, el mercado del caucho boliviano se ve inexorablemente asfixiado por la competencia de las plantaciones inglesas en Asia y poco menos que desaparece.

¹⁶⁷ Baldivieso 1896: 61.

¹⁶⁸ Escribe un testigo de la época: “Bolivia es el país de las libertades, y sin embargo, en Bolivia existe la esclavitud” (Sanjinés 1895: 65). Otro contemporáneo habla de “esclavitud voluntaria” (Evans 1903: 637).

¹⁶⁹ Nordenskiöld 2003:124.

mediante la bebida fuerte los atraen hacia las barracas gomeras para que trabajen el caucho. El medio más común consiste en darle a los indios bebidas a crédito para que se intoxiquen, o bien prestarles dinero durante las fiestas para que compren ese maldito líquido. Cuando la fiesta y la intoxicación pasan, los indios no pueden pagar la deuda, menos aún sujeta como está a intereses altísimos, y entonces son forzados a dirigirse a una barraca cauchera. Una vez allí, por medio de diversos trucos se los mantiene en deuda con el patrón”¹⁷⁰.

En este contexto sombrío, las fuentes sobre el Beni presentan la reaparición en escena de los pacaguara; no ya como aquella gran “tribu” o “nación” de la cual todos las demás parcialidades son “subgrupos”, sino como un grupo más con la misma dimensión que los chacobo, caripuna o capuibo. Pero si las fuentes hablan de indígenas asociados de modos diversos con los caucheros, también muestran rastros de otras parcialidades “salvajes” que los ignoran y siguen viviendo en la selva. Sin embargo, la mayoría de las veces revelan la estrategia más generalizada entre los indígenas: alternar selectivamente y según las circunstancias entre la coexistencia con el blanco y el aislamiento voluntario. En la zona que nos interesa, se habla por ejemplo de movima y cayuvavas que escapan del duro trabajo en las plantaciones gomeras y se radican entre los chacobo:

“Otros, para evitar estos trabajos verdaderamente abrumadores se han vuelto á la vida salvaje; y son varios los indios de las misiones de Santa Ana de Movimas y Exaltación de Cayuvavas, que viven mezclados con los Chacobos en diversos arroyos en el ángulo formado por el Bajo Mamoré y el Bajo Beni, que el señor Osambela se empeña en llamar Alto Madera”¹⁷¹.

Se trata, en definitiva, de la misma trama inestable y cambiante de alianzas, enemistades y diplomacias que, como hemos visto, relaciona desde hace siglos a los indígenas amazónicos con el exterior.

Cuando Edwin Heath explora los ríos del Norte boliviano en 1880, en Maco y en Santa Ana encuentra pequeños grupos de pacaguara colaborando con los campamentos

¹⁷⁰ Nordenskiöld 1906a: 108-109.

¹⁷¹ Armentia 1897: 83-82.

caucheros¹⁷². Convince a unos pocos para que lo acompañen en su expedición, y seis millas al norte de río Jenejoya [Biata] encuentran una aldea pacaguara; pero, tras cruzar el Geneshuaya, los pacaguara se niegan a seguir avanzando. Cuando los expedicionarios prosiguen la marcha, se topan con las cuadrillas de Antonio Vaca Diez, acompañadas por otros indígenas¹⁷³. Estos indios habían solicitado la protección de Vaca Diez, justamente, debido a su enemistad con los pacaguara¹⁷⁴. Cuando la expedición vuelve a Santa Ana es bienvenida por el cauchero Fidel Eudara y sus peones pacaguara, quienes informan a Heath que en el bajo Beni hay muchos salvajes y le aconsejan que dispare a todo indio de pelo largo sin preguntar:

“Mientras nos retirábamos para proseguir nuestro avance, los hombres y mujeres Pacavara se pararon en la orilla y murmuraban ‘muerte, muerte’; más tarde supe se que habían hecho duelo por un mes para contrarrestar los efectos de haber mirado a los muertos”¹⁷⁵.

Heath recorre la confluencia entre los ríos Beni y Madre de Dios, navega hasta Guayaramerín y luego vuelve por el Mamoré hacia el Sur, hasta Exaltación. Durante este recorrido, en la orilla brasileña del Mamoré escucha un grito y observa a un chacobo solo, retozando en la playa; luego advierte que entre la vegetación hay varios indígenas más, emboscados; es la única vez que se topa con indios “no civilizados” durante su viaje¹⁷⁶.

¹⁷² “Aquí encontramos una familia de indios Pacavara, quienes vivían con Fidel Eudara y lo ayudaban a recolectar caucho y hacer plantaciones de arroz, mandioca, plátano, caña de azúcar, y casas” (Heath 1882a: 123, 1982b: 9; véase también Markham 1883: 324).

¹⁷³ Heath 1882a: 124-125.

¹⁷⁴ Torres López 1930: 320.

¹⁷⁵ Heath 1882a: 127. Para una interpretación de esta despedida ritual, véase Erikson 2000.

¹⁷⁶ Heath 1882a: 133.

Otro testigo ineludible de la época, el padre Nicolás Armentia, viaja por la región pocos años después dependiendo también de la buena voluntad de los caucheros. Para su expedición a los araona y pacaguara de 1881, relata que Antonio Vaca Diez le presta varias embarcaciones y una tripulación¹⁷⁷. Los relatos de viaje del franciscano son, sin lugar a dudas, el documento más rico sobre los pueblos panófonos en este período. Sus primeras expediciones de 1881 y 1882 estuvieron dirigidas a conocer las tribus de los ríos Beni, Madre de Dios e Ivon. La primera tentativa se frustra rápidamente. El padre Ciuret le había presentado a una pacaguara que se compromete a guiarlo hacia su gente:

“Mas el Padre Ciuret, me presentó una india Pacaguara, del Madre de Dios (según parece, pues creo que ni ella ni su madre sabían de dónde era), que aseguraba que tenía padres y hermanos en el pueblo de Mamorébey, que distaba tres días del río Beni, subiendo un arroyo navegable, durante tres días. Aseguraba además que, en dicho pueblo, había cuarenta familias. La misma india, María Manavi, que así se llamaba, se comprometía á servirme de guía”¹⁷⁸.

Sin embargo, Armentia desconfía y prefiere seguir a tres pacaguara que conoce en Tumupasa, llamados *Pau*, *Jua* y *Yona*. En el Biata o Jenejoya, un río que desemboca en el Beni, encuentran lugares donde creen que hay rastros de pacaguara, y cuando llegan al pueblo de “bárbaros” del jefe Tubia, una pacaguara llamada Arabi le informa que la gente que buscaba se ha ido. Armentia nota una vez más que María Manavi pone trabas para no seguir la expedición a medida que se acercan a Mamorébey, e incluso que influye sobre Arabi para que no lo ayude a compilar el vocabulario pacaguara en el cual trabaja –que luego pierde en un accidente tras enfermar de fiebre¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Armentia 1976: 18.

¹⁷⁸ Armentia 1976: 32-33.

¹⁷⁹ Armentia 1976: 38-40. Véase también Sanjinés 1895: 61

El segundo viaje, en 1882, resulta más fructífero. Armentia entabla relaciones amigables con unos pacaguara conversos, quienes le hablan de un grupo que habita en el lago Rogoaguado, de otra agrupación de unas cuarenta familias en Mamorébey, a tres días del río Beni, y de otros grupos más pequeños sobre la banda occidental del río Beni y en ambas bandas del Madre de Dios¹⁸⁰. Parte entonces con algunos de ellos; repiten el itinerario del viaje anterior y recuperan los objetos perdidos, entre ellos los manuscritos de su léxico¹⁸¹. Cuando llegan al poblado de Jenejaya, que cuenta con unas pocas familias, el franciscano nota que los pacaguara que no vieron nunca a los blancos “temblaban de pies a cabeza”. Los interroga sobre la distribución de los demás pacaguara y le informan que hay otro grupo de unas veinte o veinticinco familias en las inmediaciones del Geneshuaya, y otro que reside en un pequeño arroyo que afluye en el arroyo Tomás, que desemboca en el Beni por la banda derecha, cerca de la desembocadura del río Orthon. También, afirman, hay otras tribus que viven hacia el Sudeste: “En una palabra dieron a entender que hay muchas tribus pequeñas, en la banda oriental, y otras mas numerosas en la occidental del Beni, que ellos llaman Guarayuya”¹⁸². Sin llegar a contactarlos directamente, Armentia también logra informarse sobre los chacobo:

“A esta tribu pertenecen los llamados Chacobos, que según indicios distan muy poco del Jeneyassu: y que hablan el idioma pacaguara: salían antes con frecuencia al río Beni, a buscar plumas para flechas; según han declarado algunos Cayuvabas, que después de haber residido algún tiempo entre los Chacobos, se salieron y han entrado a los trabajos de gomas en el río Beni; no se ha podido hasta ahora saber positivamente el lugar a donde salían, pero aseguran que primero atravesaban un arroyo grande; que no puede ser otro que el Jeneyassu o Jenesuaya. Los Pacaguaras del arroyo Ivon o Jeneyassu, parece que tienen relación con los Chacobos”¹⁸³.

¹⁸⁰ Armentia 1976: 32.

¹⁸¹ Armentia 1976: 79-81, 101.

¹⁸² Armentia 1976: 108-109, 136.

¹⁸³ Armentia 1976: 137.

Armentia cree que los chacobo son una fracción o subgrupo de los pacaguara, e incluso infiere relaciones amistosas de alianza o trueque entre ambas sociedades sobre la base de elementos como la vestimenta de corteza de bibosí o las herramientas de hierro, que supone traídas de Exaltación por intermedio de los chacobo¹⁸⁴.

Durante 1884 y 1885, el franciscano emprende una serie de viajes para explorar el río Madre de Dios. Aunque el objetivo es fundar misiones entre los araona, alcanza a compilar algunos datos sobre sus tradicionales enemigos, los pacaguara. Armentia relata por ejemplo una conversación con un araona llamado *Huary Cahoco*: “Jatya cuata osse, me dijo: (‘la luna está muy hermosa’). Habiéndole yo reparado que osse no es palabra araona sinó pacaguara; me contestó, que sí; pero que como ellos aborrecen á los pacaguaras, porque son malos, procuran quitarles todo, hasta las palabras”¹⁸⁵. En la confluencia entre el Beni y Mamoré, por otra parte, no encuentra rastros de los caripuna mencionados por Palacios, “lo cual no es extraño, pues otro tanto ha sucedido con las numerosas tribus que existen en el Madera, en la parte comprendida entre las cachuelas; pero aparecen con frecuencia bárbaros, en la márgen derecha del Mamoré”¹⁸⁶. Armentia también consigue reunir, una vez más de forma indirecta, alguna información sobre los chacobo del arroyo Ivon, sugiriendo –es el dato más interesante– que se trata de un grupo que originalmente proviene de Exaltación:

“Hemos tenido la ocasión de conocer á varios de éstos, y en Noviembre de 1885 acompañamos a un indio llamado Eugenio, que había vivido durante más de diez años entre los Chacobos y poseía perfectamente su idioma, y á un tal N. Rivero, hasta una de las tribus de los mencionados Chacobos, sita en las cabeceras del arroyo Ivon. Estos eran enviados por un señor Melgar de Exaltación con el objeto de abrir una senda desde la boca del Madre de Dios hasta el pueblo de Exaltación; y guiados por los salvages, consiguieron su objeto, llegando á Exaltación á fines de Mayo”¹⁸⁷.

En una edición ligeramente posterior de sus exploraciones, el franciscano resume sus averiguaciones sobre los pueblos panófonos del Norte boliviano:

¹⁸⁴ Armentia 1976: 107-108, 137.

¹⁸⁵ Armentia 1890: 95-96.

¹⁸⁶ Armentia 1890: 71-72.

¹⁸⁷ Armentia 1897: 83-82.

“Parece que estas tribus han sido numerosísimas en otro tiempo, y se cree que dominaban el río Beni. Con indios de esa tribu se funda la misión de Santiago de Pacaguaras, sobre el río Madidi, como ya se ha dicho. Gran parte de los indios de Cavinás son descendientes de Pacaguaras. En tiempos remotos, hubo una tribu de Pacaguaras en Sinusinu; otra en San Lorenzo, otra en Biata, otra en Mamorebey, varias en Genechiquía; ninguna de ellas existe. Había varias tribus en Genesuaya; hoy sólo queda una de tres familias. En el arroyo de Ivon existen dos tribus, una de seis, otra de cuatro familias. Estos se dan a sí mismos el nombre de Chacobos, y están en comunicación con los Chacobos que viven en las inmediaciones del lago Rogo aguado, entre el Beni y el Mamoré. Tienen relaciones con los Cayuvabas; y aún existen entre los Chacobos varios indios de Exaltación y Movimas de Santa Ana, que se les han remontado. En Orton hay tres tribus de Pacaguaras, que tampoco son numerosas, y aún una de ellas ha sido exterminada por los Araonas que residen en el mismo río, en Marzo de 1885. Habitan en mayor número en ambas márgenes, del Madera y del Mamoré, y en el Abuná; y creo que los Hiparinas del Acre y Purus, son de esta raza. Su idioma, es con poca variación, la lengua Pana, que es la lengua general del Ucayali, y de la que el Shipibo no es más que un dialecto”¹⁸⁸.

En su ineludible descripción de la actividad franciscana en Bolivia, José Cardús sintetiza buena parte de las informaciones compiladas hasta la fecha, pero a la hora de escribir sobre la Amazonía se basa, fundamentalmente, en una síntesis de los datos de Armentia. No es exagerado decir que la sistematización de Cardús codifica lo que, desde entonces, será la imagen canónica de los Pano, la fuente principal donde se nutrirán tanto historiadores como etnólogos: “Los pacaguaras están esparcidos en una grande extensión de terreno, pero divididos en pequeñas fracciones, distantes unas de otras, y con diferentes nombres, como chacobos, sinabos, capuibos, caripunás, etc.”¹⁸⁹. Los pacaguara “propriadamente dichos” habitan “en ambas márgenes del río Veni, en ambas márgenes de la parte baja del Madre de Dios, y en casi todo el territorio comprendido entre el ángulo que forman el Veni y el

¹⁸⁸ Armentia 1887: 42-43.

¹⁸⁹ Cardús 1884: 291. El soporte lingüístico de esta unidad es “la lengua pana, que es la que hablan los indios panos, que se extienden por el río Ucayali, en el Perú. Aunque en Bolivia no se habla dicha lengua, pongo la muestra de ella por ser como la madre de los dialectos que hablan los chacobos, sinabos, caripunás, pacaguaras y otros” (Cardús 1884: 308).

Madera hasta el Purus”¹⁹⁰. Los “sinabo” también son “una pequeña fracción de pacaguaras, y con poca diferencia hablan la lengua de los chacobos, sus parientes, de quienes empero son enemigos, aunque tienen las mismas costumbres mansas, pero poco salen, y sólo a veces se dejan ver sobre el río Mamoré. Están al N. de Exaltación, en los lugares llamados los Armendrales, cerca de las primeras cachuelas del Mamoré”¹⁹¹. Los chacobo, finalmente, “son una fracción de la tribu Pacaguara, y hablan la misma lengua, con alguna diferencia. Viven diseminados en pequeñas fracciones, y están al N.O y a tres días de camino de Exaltación, entre el lago Rogoaguado y el río Mamoré”¹⁹². Estamos, pues, frente al origen de la tesis de Erland Nordenskiöld, Paul Rivet y Alfred Métraux: los pacaguara son la “tribu” originaria de la cual los chacobo, los capuibos (*capëbo*), los sinabo o sinabus (*xënabo*) y los caripuna no son más que “fracciones”, “partes” o “subgrupos” desprendidos por cuestiones coyunturales¹⁹³.

Hacia fines de siglo, los viajeros y exploradores siguen reportando encuentros con “salvajes” que a veces toleran y otras resisten a los intrusos. Ante una emergencia, el cauchero Timoteo Mariaca se ve obligado a comerciar con los pacaguara del Acre en 1885 debido a la falta de alimentos para su personal¹⁹⁴. En 1896, se registran ataques de los caripuna a barracas caucheras en la misma región¹⁹⁵. Los pacaguara siguen apareciendo, por lo general junto a los araona, en las riberas del Madre de Dios y también cerca del Caramánu¹⁹⁶. Las noticias sobre los grupos panófonos “centrales” –es decir, los que habitan entre el Geneshuaya y el Mamoré– hablan de una disposición más amistosa. En 1892 el general Pando describe a los chacobo en contacto con los caucheros: “sobre la margen derecha del Beni, los Chacobos concentrados en grupos de pocas familias sobre el arroyo Ivon y en dirección al río Mamoré”¹⁹⁷. Escribe Ciro Bayo en 1897:

“Los indios que ocupan la banda boliviana del Mamoré, singularmente la región vecina á las cachuelas, son los chacobos y los sinabos, tribus mansas de la nación pacaguara, que á veces

¹⁹⁰ Cardús 1884: 291.

¹⁹¹ Cardús 1884: 291.

¹⁹² Cardús 1884: 290.

¹⁹³ Véanse Nordenskiöld 2003; Rivet 1910. No mucho tiempo después, otros autores hablarán de “Pacaguarás, Caripunas, Pamas, Sinabos, Chacobos” como si fueran sinónimos (Church 1912: xxii).

¹⁹⁴ Roux 1998: 102.

¹⁹⁵ Baldivieso 1896: 61; Bayo 1911: 274.

¹⁹⁶ Pando 1896: 32; Markham 1896: 189; Labre 1899: 499; Bayo 1911: 344.

¹⁹⁷ Pando 1896: 5.

visitan Exaltación de Mojos, y á menudo salen al encuentro de los navegantes, que los llaman ‘indios gritones’, por los japapeos ó ademanes y gritos violentos con que llaman la atención. La palabra que más repiten y que invariablemente se les oye es la de ‘epereje’, que entre ellos equivale á compañero ó aliado. Van completamente desnudos, aunque disimulan lo que la decencia manda tapar, con un artificio que despierta hilaridad de los viajeros del Mamoré; los cuales, sin distinción, regalan á esta pobre gente con tabaco, yucas y plátanos, amén de algún trago de aguardiente, que contribuye á que la despedida sea más ruidosa que la bienvenida”¹⁹⁸.

1.10. Hacia la sedentarización

Para fines del siglo XIX, las fuentes pintan un cuadro regional menos pujante y dinámico. La actividad cauchera parece estancada: “Hay poca actividad en Riberalta debido a la caída del precio del caucho en Europa, y el cese del período de especulación e inflación que prevaleció hasta alrededor de 1900”¹⁹⁹. Algunos viajeros, sin embargo, siguen reportando encuentros esporádicos con indígenas panófonos. En 1906 Percy Fawcett encuentra en Riberalta a una austríaca que asegura haber vivido un tiempo con los pacaguara. Los lugareños le informan que el río Abuná, hasta el Acre, está “infestado” de pacaguara hostiles; y cuando visita Cachuela Esperanza, base de los hermanos Suárez, llega a ver en el río una canoa con seis pacaguara “enteramente vestidos con sus pinturas de guerra”, lo cual causa cierta conmoción entre los caucheros pero no altera para nada a los remeros, que siguen su camino imperturbables²⁰⁰.

Para comienzos del siglo XX, en el contexto macroeconómico la industria cauchera boliviana languidece en un período de decadencia, pero a nivel regional la enorme mayoría de las noticias sobre los Pano bolivianos siguen estrechamente ligadas con el trabajo de la siringa. Quizá el ejemplo más claro sea la visita a los chacobo de Erland Nordenskiöld en 1909. El relato del sueco comienza con la confesión de que ha debido pagar “un precio

¹⁹⁸ Bayo 1911: 337-338. Véase también Bresson 1886: 509-512 para la narración de otro encuentro con los caripuna del Madeira. La observación de Bayo, por otra parte, agrega un dato más al nutrido cuadro de las relaciones interétnicas entre los Pano meridionales y sus vecinos pues aparecen diciendo *epereje*, término que en tacana, maropa, ese ejja y cavineño designa a una tradicional institución de amistad formal que regulaba las relaciones entre las personas o bien entre los especialistas religiosos y las divinidades, y que actualmente ha sido reemplazada por la relación de compadrazgo (Mickaël Brohan, comunicación personal).

¹⁹⁹ Evans 1903: 637.

²⁰⁰ Fawcett 1991: 70, 104, 114, 1909: 182.

escandaloso” a un tal Vargas para que lo guíe hasta los chacobo²⁰¹. La historia de este individuo es plenamente ilustrativa de las ambigüedades de la relación entre “indios y blancos” –no en vano, título escogido por Nordenskiöld para su libro. Vargas tiene una plantación de caucho en el lago Rogoaguado y hay “algunas mujeres chácobo y sus hijos” viviendo con él. Aparentemente, había conocido a los chacobo hacía cuatro años, aunque luego los indios se repliegan hacia la selva y el contacto se interrumpe²⁰². Como sea, con Vargas, sus hijos y un muchacho chacobo, Nordenskiöld emprende el viaje, rodea el lago y finalmente llega al río Caimanes, donde encuentran una aldea chacobo abandonada llamada Huátahue. Allí trata de dilucidar las relaciones entre Vargas y los chacobo:

“Después de dos días llegamos a un bosque en el que hace cuatro años Vargas visitó a los chácobo. Nos dice que llegó a ser un buen amigo de ellos y que les había ayudado en su lucha contra otra tribu, posiblemente los sirionó. En estas luchas murieron dos chácobo, y sus mujeres e hijos siguieron a Vargas hasta su casa, a donde viven ahora. Uno de éstos es el muchacho que nos acompaña. Pero parece que no se fueron con él tan libremente, como se desprende de lo que más tarde advertí”²⁰³.

Luego de unos días llegan a Mashishoya, otra aldea cercana al río Yata, donde logran ser acogidos por los chacobo; sin embargo, cuando regresan advierten que éstos han atacado la cabaña del cauchero:

“Cuando felizmente llegamos a la otra orilla del río, vemos arder la cabaña de Vargas. Los chácobo le han prendido fuego. Es una declaración de guerra. Después de otros dos días de camino llegamos al lugar en que actualmente vive Vargas; aquí tenemos extrañas novedades. Mientras estábamos con los indios, los chácobo se han llevado a las mujeres y niños de su tribu que estaban con Vargas, con excepción de un muchacho que, según me dijeron, estaba con Vargas pero que éste había vendido a una barraca gomera en el río Beni. Quizá estas mujeres y niños habían venido a Vargas libremente, pero él había abusado de su confianza.

²⁰¹ Actualmente, Vargas es un apellido chacobo.

²⁰² Nordenskiöld 2003: 85-86.

²⁰³ Nordenskiöld 2003: 89.

Ahora entiendo por qué han quemado su cabaña. Eso significa: ‘Si vuelves a venir aquí te recibiremos como enemigo’”²⁰⁴.

Cuando el sueco vuelve a las barracas, le preguntan si hay muchos jóvenes entre los chacobo. Anota: “Estimado lector, ¿sabe usted lo que quiere decir eso? ¿Se justifica ir hasta allí y robar esos niños para educarlos como peones?”²⁰⁵. “Los chacobo –concluye– ya conocen bien a los blancos”²⁰⁶. En este contexto de explotación persistente, estas observaciones revelan una vez más un denso entramado de relaciones interétnicas, tanto entre los pueblos panófonos, como también entre éstos y otros grupos de la zona. Los chacobo de Mashishoya saben que hay caucheros cerca pero se mantienen alejados, y reciben herramientas por medio del trueque con otros chacobo que tienen contacto con los criollos en el río Beni: “Los chácobo, que son una rama de la tribu pacaguara, según mis conocimientos no tienen relaciones comerciales con ninguna otra tribu. No tienen siquiera relación con otros indios. Antes, muchos chácobo visitaban a los cayubaba, pero esos tiempos han pasado. Incluso parece que han llegado a participar en las fiestas de Exaltación”²⁰⁷. Durante la estadía en la aldea, reciben la visita de unos chacobo “de la aldea Kokoyá, del otro lado del río Yata, que ellos llaman Yaroá”, y Nordenskiöld observa que el más anciano de los visitantes habla el cayuvava²⁰⁸. La observación es interesante porque confirma los contactos de los chacobo más meridionales con los chacobo del Yata, y una vez más de éstos con los cayuvava de Exaltación. Finalmente, Nordenskiöld obtiene algunos pocos datos sobre los “shinabo”: “Los shinabo son, como los chácobo, una tribu pano. Los blancos los denominan comúnmente gritones. Nunca han sido estudiados de cerca. Viven en las cercanías del río Mamoré, bajando el río Guaporé del lado boliviano”. Según los chacobo de Mashishoya, los “shinabo” no viven lejos pero no se suelen encontrar y más bien se ignoran mutuamente²⁰⁹.

²⁰⁴ Nordenskiöld 2003: 121.

²⁰⁵ Nordenskiöld 2003:124.

²⁰⁶ Nordenskiöld 2003: 91.

²⁰⁷ Nordenskiöld 2003:116.

²⁰⁸ Nordenskiöld 2003: 93-94.

²⁰⁹ Nordenskiöld 2003:116. Poco después, otro testimonio brinda una imagen algo diferente de las relaciones con los “sinabos”, aunque persiste el vínculo con Exaltación: “En una época en que los Chacobos estaban en guerra con sus vecinos, los Sinabos, los primeros se fueron a Exaltación, pueblo más próximo, situado sobre el río Mamoré, y compraron sus herramientas, hachas y cuchillos de hierro, cambiándolos por sus productos agrícolas; pero debido a diferentes intentos de convertirlos y unirlos en misiones, así como por las vejaciones

Para 1912, viajando más hacia el Norte, Manuel Ballivián y Casco Pinilla describen una situación bastante similar: decadencia de la industria cauchera, falta de mano de obra, patronos que buscan desesperadamente entablar relaciones con caciques por medio de sobornos y de regalos. Sin embargo, esta vez las informaciones se refieren a los caripuna, navegantes avezados que persiguen “sin tregua” a los araona para quitarles las mujeres, habitan grandes aldeas y en ocasiones atacan a los barcos que navegan el Mamoré y el Beni: “Los caripunas ocupan una tierra firme que se extiende hasta el Orton, al río Madera, en la región de las Cachuelas, sus caminos cruzan en todas direcciones en la altiplanicie que forma la tierra firme; pero no tienen puertos en el Orton, Bajo Beni, ni río Madera”²¹⁰.

A finales de la década de 1920 el ingeniero Antonio Pauly –en quien conviene no confiar demasiado porque a pesar de haber recorrido la zona suele copiar párrafos y hasta páginas enteras de otros autores– brinda un testimonio que a grandes rasgos coincide con el de Ballivián. Afirma que sobre la margen derecha del Beni hay “chacobos, caripunas, pacaguaras y sinabos”²¹¹. Según Pauly, los pueblos panófonos de Bolivia habitan en la confluencia entre el Beni y el Mamoré: los “chacobos” en las pampas entre ambos ríos, al norte del lago Rogoaguado, y la desembocadura del río Caimanes; los “caripunas o pacaguarás” sobre ambas orillas de los ríos Beni, Madera y Mamoré, cerca de Cachuela Esperanza aunque llegando incluso hasta el río Purús; los escasos “sinabos” cerca de las primeras cascadas del Mamoré. No siempre de modo amistoso, los chacobo se vinculan al Norte con los pacaguara, que a su vez están en contacto con los blancos por medio de la construcción de la vía ferroviaria Madeiras-Mamoré, al Oeste con araona, guarayo y cavinás, al Sur con los maropas y los cayuvava²¹².

Fuera de una mención aislada de un viajero alemán, los Pano bolivianos desaparecen de la literatura por un cuarto de siglo²¹³. La siguiente referencia aparece recién

de que los hicieron objeto los blancos, se retiraron definitivamente a las casi impenetrables regiones en las orillas de la laguna Roga Aguada. Los únicos vecinos con quienes tienen relaciones son los Caripunas que son también Panos” (Pauly 1928: 142).

²¹⁰ Ballivián y Pinilla 1912: 72-75.

²¹¹ Pauly 1928: 101.

²¹² Pauly 1928: 136-144.

²¹³ Lo interesante de su breve relato es ver la relación, continua pero intermitente, que los chacobos mantenían con los *carayana*: “El día de mi salida llegó una tropa de salvajes a la barraca [gomerá]. Eran chacobos (...) Los chacobos mantenían una relación amistosa con mi anfitrión. Se mezclaban con los obreros, a los cuales conocían aparentemente de visitas anteriores. El motivo de su visita era mendigar azúcar y fósforos. También les gusta fumar cigarrillos, cosa que sólo aprendieron en la barraca. En casa no fuman, tampoco tienen tabaco” (Ritz 1935: 138-139)

en 1953, cuando Wanda Hanke realiza una breve visita a los chacobo del río Benicito, donde hay un centenar de personas. Hanke supone que todos los chacobo han migrado hacia esa zona; y afirma, como si se tratara de una conexión causal, que criollos “dignos de todo crédito” le informan que en consecuencia no hay más chacobo sobre los ríos Yata, Geneshuaya y Caimanes. No logra averiguar nada acerca de los “sinabos” o los “caripunas”: “parece que ya no existen”. En las márgenes del Mamoré y Beni, afirma, tampoco quedan pueblos panófonos: “Los Pacaguara se han mudado y ocupan las costas bolivianas del río Abuná”. Aculturadas, acorraladas, las últimas fracciones de caripuna, por último, se repliegan hacia Brasil, “parte en el Alto Yasí-Paraná, parte cerca de Vila Murinho”²¹⁴.

Lo interesante del viaje de Hanke es que llega precisamente en el momento en que el Gobierno de Bolivia procura consolidar la sedentarización de los chacobo en el Núcleo Indígenal Ñuflo de Chávez, destinado a incorporarlos a la sociedad nacional²¹⁵. Hanke reporta la existencia de cinco subgrupos u “hordas nómades”: el primero es el del Núcleo, a 15 kilómetros de Puerto Limones, con 28 personas lideradas por el capitán Taita *Pai* (*Paë*) y su esposa Mama *Tohi*, Hortensia Durán, una mestiza hija de un criollo y una movima; en segundo lugar, el grupo de 17 personas de María y *Maro*; en tercer lugar, el grupo a cargo de *Caco*, río arriba y en la pampa; en cuarto lugar el grupo de 15 personas de *Rabi* y Mama Rosa, que habita un puerto llamado “La paloma” (*Paroma*); en quinto lugar, el grupo de *Tubá* compuesto de unas veinte personas, que reside en el Puerto de Buen Retiro, cuatro horas río arriba del Puerto María, donde los chacobo se relacionan intermitentemente con caucheros locales²¹⁶. Todos estos grupos tienen o han tenido problemas en un pasado cercano con un tal Soria, un criollo que habita en la región, y entre ellos mismos las relaciones también son ambivalentes debido a las frecuentes acusaciones de brujería dirigidas a los ancianos de las demás parcialidades²¹⁷. Pese a que subraya en reiteradas

²¹⁴ Hanke 1956: 13-14. Hay que decir que este diagnóstico de decadencia debe haber sido influido por la triste experiencia de Hanke entre los caripuna en 1949. En una plantación cauchera de Sebastião Clima, situada entre Guajará-Mirim y Porto Velho, apenas logra rastrear a una mujer caripuna y su hijo, casado con una makurape: la madre apenas recuerda la lengua y balbucea un léxico escueto –indudablemente pano–, así como una pequeña historia acerca de la huida de las cabeceras del río Jací-Paraná por las epidemias que diezman a su gente (1949: 5-6).

²¹⁵ Hanke 1956: 15.

²¹⁶ Hanke 1956: 15-17.

²¹⁷ Una vez más, Soria es un apellido extendido entre los chacobo del Geneshuaya; el apellido del director criollo del Núcleo, Mastorel, también es hoy un apellido entre los chacobo de Alto Ivon.

ocasiones el aislamiento casi idílico en que vivieron los chacobo hasta entonces, Hanke no tiene dudas en su diagnóstico: “En cien años no habrá más chacobos puros; habrá mestizos con algo de sangre chacobo”²¹⁸.

Dos años después, François-Xavier Beghin es designado “maestro-catequizador” de los chacobo para realizar una tarea de “catequesis laica” en el establecimiento de Puerto Limones. Según Beghin, los chacobo abandonan el Núcleo donde los había encontrado Hanke por “las atrocidades cometidas por el propio maestro Martorel”:

“Los más ‘aculturados’ habían ido a trabajar como peones a la estancia de un llamado ‘Papasote’, en el Alto Benecito. La banda de ‘Taita’ Rabi, considerada como la más ‘salvaje’, se había asentado provisionalmente en las inmediaciones del nuevo puesto de ‘Puerto Limones’ y aprovechaba los favores de los primeros misioneros protestantes americanos, conocidos bajo el nombre de ‘lingüistas’, que se trasladaban de Riberalta a bordo de su pequeño hidroavión. En fin, los grupos dirigidos por los jefes Paï y Magoa se habían retirado a tres días de camino hacia el interior de las tierras, del lado de las fuentes de los ríos Ivon y Genesuhaya, respectivamente afluente y sub-afluente del Beni”²¹⁹.

1.11. Guardianes de una tribu que muere

Es evidente que el desarrollo de la vida social chacobo se vuelve más fácil de seguir a partir de la década de 1950. La combinación de informaciones provenientes de la historia oral, los informes misioneros y los trabajos de los etnógrafos que los visitan en la década del ‘70 permiten trazar un cuadro relativamente preciso de su situación en la segunda mitad del siglo XX²²⁰. En 1954 comienzan a llegar a Bolivia los misioneros lingüistas pertenecientes al Instituto Lingüístico de Verano (ILV); instalan una base en la laguna Tumichucua y desde allí comienzan a trabajar en poblaciones de la zona como los chacobo, los ese ejja y los cavineño. En 1955 los esposos Gilbert y Marian Prost inician una estadía entre los chacobo que durará 25 años²²¹. Tras establecerse casi una década en el Benecito, convencen

²¹⁸ Hanke 1956: 30. Véase la extensa crítica de Heinz Kelm al respecto (1972).

²¹⁹ Beghin 1976: 134.

²²⁰ Prost 1983; Kelm 1972; Bórmida y Califano 1974.

²²¹ Prost 1983: 1, 2003: 140.

a la gran mayoría de migrar hacia el arroyo Ivon, donde el caucho y las almendras ofrecen una mejor posibilidad de inserción en la economía regional²²².

Para entonces los chacobo se encuentran agrupados en dos grandes concentraciones poblacionales. La primera, con unas 70 personas en varias pequeñas comunidades sobre el río Yata, habita una zona relativamente aislada, pródiga en caza y pesca aunque pobre en almendra o caucho, transitada de modo intermitente por comerciantes, ganaderos y rancheros; a grandes rasgos, podemos decir que se trata de los ascendientes de los actuales Suárez y Peralta. Por lejanía, o por intención explícita, lo cierto es que esta parcialidad es la más renuente al influjo misionero²²³.

La segunda concentración, con unas 210 personas en varias comunidades del río Benicito, se conforma por la combinación de tres bandas diferentes. En primer lugar, un grupo de unos cinco households proveniente del Núcleo Ñuflo de Chávez, que abandona en 1954 para migrar hacia el Norte, donde se establece a orillas del Ivon en una población llamada justamente “Núcleo”; se trata de los ascendientes de los actuales Toledo y Durán. En segundo lugar, otro grupo de cuatro o cinco households que también deja el puesto gubernamental aunque migra en otra dirección, hacia la zona boscosa entre los ríos Yata y Benicito, donde trabaja con los rancheros locales; insatisfechos, sus miembros vuelven a trasladarse hacia las orillas del Benicito y de allí al Geneshuaya, donde trabajan para un cauchero durante unos años antes de establecerse definitivamente en California, al Sur de Núcleo; se trata, en su mayoría, de los ascendientes de los actuales Chávez. En tercer lugar, el grupo que vive en mayor contacto con los misioneros desde 1955 a 1980, que migra desde el Benicito a Geneshuaya, donde tienen problemas con unos caucheros, y de allí hacia Alto Ivon o Tapayá (“lugar de almendras”), al Norte de Núcleo, donde actualmente se encuentra radicada la más grande población chacobo; se trata, en su mayoría, de los

²²² Con diferencias lógicas en las secuencias, el nivel de detalle y sobre todo en la participación relativa de los protagonistas de acuerdo con la posición social y los intereses de cada narrador, gran parte de las narraciones orales relatan la migración desde las comunidades fluviales del río Benicito hacia el Norte, aproximadamente en el centro del que hoy es el territorio chacobo. Los motivos aducidos son varios –epidemias, conflictos interétnicos, búsqueda de oportunidades económicas– pero siempre se advierte la impronta marcada de la intervención misionera.

²²³ “La formación de este grupo fue iniciada por unos tres households que dejaron el Benicito en el año 1955 para escapar a la interferencia externa en sus asuntos” (Prost 1983: 8). Prost, recordemos, llega en 1955. Sin embargo, hay que decir que otros testimonios orales afirman la existencia de chacobo en el Yata (*Tiaroha*) antes de la llegada de los misioneros, debido a una asociación con caucheros y hacendados de la zona.

ascendientes de los actuales Ortíz²²⁴. Pronto se suma un poco más al Norte, en Puerto Tujuré, un pequeño grupo de pacaguara –un hombre casado con sus dos hermanas y sus respectivos hijos–, al borde de la extinción debido a las epidemias y los conflictos con los caucheros, que son contactados en la margen izquierda del río Negro por el misionero Guy East, el mismo Prost y los chacobo *Paë Durán* y *Caco Morán*²²⁵.

Ahora bien. Si el debate acerca de los efectos de la evangelización sobre los pueblos amerindios excede por su complejidad los alcances de este trabajo, en el caso chacobo conviene detenerse un momento en las metas declaradas de los religiosos, definidas con una claridad tal que exime de cualquier exégesis. Hay que decir, por otra parte, que no se trata o no se trata solamente, según cómo se vea, de fanáticos religiosos: los Prost están versados en lingüística y en la entonces floreciente antropología de Kenneth Pike y Ward Goodenough²²⁶. Tal vez debido a ello, sus objetivos son explícitos, razonados y están perfectamente documentados.

Los misioneros se ven a sí mismos como “guardianes de una tribu amazónica que muere”, protectores de la sociedad igualitaria definitiva (*the ultimate egalitarian society*)²²⁷. Básicamente el argumento es el siguiente. Las principales características de la organización social chacobo –como la uxorilocalidad– son “constricciones” que impiden el surgimiento de “necesidades superiores” como la libertad individual, la realización personal, la familia nuclear, el liderazgo político, la capacidad de trabajo colectivo y el desarrollo intelectual²²⁸.

²²⁴ La enorme mayoría de los topónimos chacobo se forman mediante un nombre de animal o vegetal y el sufijo –ya (“con”): *Capëya*, *Quënyaya*, *Chimonishiya*, *Poicoya*, *Comaya*, *Nenotiya*, *Sharaya*, etc.

²²⁵ En junio de 1969, el director del ILV informa que “la tribu de los pacahuara, que vive en la zona de río Abuná (departamento de Pando), es perseguida por cazadores tanto brasileños como bolivianos” (cit. en Beghin 1976: 166).

²²⁶ Además de su trabajo misionero, Gilbert Prost realizó entre los chacobo investigaciones lingüísticas (1962, 1967) y antropológicas (1983). Se puede estar de acuerdo o no con las premisas, el marco conceptual, la metodología utilizada y naturalmente con muchas de sus conclusiones, pero no hay duda de que se trata de trabajos profesionalmente competentes. No puede dudarse tampoco del afecto imperecedero con que lo recuerdan los chacobo. Lo curioso, sin embargo, es que contrariamente a otros misioneros-etnógrafos, a quienes el trabajo de campo impulsa a modificar o al menos relativizar sus supuestos previos, en Prost el dogmatismo religioso se acrecienta con los años, afianzándose hasta culminar en una sorprendente apoteosis doctrinal publicada en la *Journal of Interdisciplinary Studies* (2003).

²²⁷ Prost 2003: 140-141.

²²⁸ Prost 1983: 133-134. Un ejemplo: “Una de las mayores fuerzas que impiden la emergencia plena y la gratificación de necesidades ‘superiores’ –dominio, logro de nuevas metas, curiosidad intelectual– es la presencia de una organización social limitante” (Prost 1983: 119). Podría creerse que una cita así está sacada de contexto, pero en un texto reciente la apuesta se redobra y los arrebatos místicos no dejan lugar al menor matiz interpretativo: “Los chacobo no avanzaban porque había elementos de su construcción social que estaban en oposición fundamental con el Plan Maestro de Dios para los vivos” (Prost 2003: 149). O: “Pero, en el centro de la solución chacobo, está la Iglesia. Sin la Iglesia, no podría haber habido revolución, ni libertad,

“Piedra fundacional” del orden social, la uxori-localidad está enquistada en este estado de cosas: como fortalece el vínculo M-D, impide el libre desarrollo de las relaciones maritales (W-H) obstaculizando la idea misma de la libertad personal y el surgimiento de la familia nuclear²²⁹. Además la uxori-localidad, gracias a la cual el yerno está subordinado a sus suegros, se conjuga con el igualitarismo para impedir cualquier estructura de autoridad efectiva²³⁰. La respuesta es obvia: “La solución para la libertad personal, implícita en las historias chacobo, puede ser alcanzada en el mundo real mediante un cambio de la residencia uxori-local a neolocal”²³¹. La uxori-localidad debe ser neutralizada²³². Como los chacobo se autodestruyen sin saberlo, es preciso conducirlos desde una vida social “mecánica” y “sincrónica” a otra “diacrónica”, basada en la libertad y la acción voluntaria²³³. El problema, claro, es que los chacobo no parecen preocuparse demasiado por la panacea que se les prescribe como solución de todos los males: “Finalmente, en la vida de la aldea uno no escucha un grito por la libertad o por la necesidad de establecer un nuevo modelo de residencia. Como prisioneros condicionados de su ambiente, están silenciados; la idea de un patrón de residencia distinto del uxori-local es absurda y carece de sentido”²³⁴. Pero esto no supone mayores inconvenientes: “Ya que los chacobo manifiestan poco deseo de lograr poder y control, de iniciar y lograr nuevas metas, y de realizarse en la esfera intelectual, debe asumirse que dichas necesidades están encubiertas”²³⁵. En definitiva, lo

ni florecimiento comunitario (...) Hoy en día, porque actuamos según una hipótesis basada en la Ley Natural y en la Escritura, los chacobo florecen” (Prost 2003: 158-159).

²²⁹ Prost 2003: 141. Como “la hija da su lealtad primaria a sus padres y secundariamente a su marido” (Prost 1983:83), hay que “liberar a la familia nuclear de su control represivo” (Prost 2003: 153). Debido a su estandarización tanto en los estudios de parentesco como en los programas informáticos de análisis genealógico, utilizaremos las siglas que convencionalmente denotan las relaciones de parentesco en inglés: F: Father (Padre), M: Mother (Madre), B: Brother (Hermano), Z: Sister (Hermana), S: Son (Hijo), D: Daughter (Hija), H: Husband (Esposo), W: Wife (Esposa). La totalidad de los tipos de parientes serán consignados mediante la combinación de dichos tipos elementales: así, MBD designa a la hija del hermano de la madre de Ego, FZD a la hija de la hermana del padre de Ego, etc. Cuando sea necesario, se emplearán los signos > y < para indicar la edad relativa de una persona con respecto a Ego.

²³⁰ “El igualitarismo chacobo, un valor altamente apreciado en el mundo occidental, no se tradujo en autonomía personal sino en un tipo encubierto de esclavitud” (Prost 2003: 155).

²³¹ Prost 1983: viii.

²³² Véanse al respecto las páginas finales de la tesis de maestría de Prost, tituladas “un experimento” (1983: 133 y ss.).

²³³ Prost 2003: 155-156, 159.

²³⁴ Prost 1983: 130.

²³⁵ Prost 1983:118. En efecto, los mitos chacobo son interpretados por los misioneros como una suerte de inconsciente colectivo catártico: “La presencia de una necesidad ‘encubierta’ de libertad personal para lograr nuevas metas se encuentra entretrejida en la misma trama de los mitos chacobo y en las historias sobre el conflicto interno en las unidades domésticas entre la suegra y el yerno (...) a estas historias se añaden otras

menos que puede decirse es que tras la intención de inculcar a los chacobo una “cultura del sentido y de la vida”²³⁶ anida una nutrida serie de prejuicios que naturaliza sin más el “individuo”, la “familia nuclear” o la “libertad” en un sentido occidental, anglosajón y protestante.

Es en este contexto de fuerte cambio social, en suma, que deben rastrearse en múltiples planos de la vida social chacobo las diversas modalidades de acción misionera; así como también, paralelamente, las estrategias de acomodación de los indígenas frente a ellas. Además de sus metas lingüísticas y de traducción bíblica, los misioneros –de acuerdo con su grado relativo de comprensión de la lengua y la cultura nativas– promovieron cambios de índole económica, morfológica o sociológica que apenas mencionan o directamente soslayan en sus escritos, como la idea misma del “Pueblo Chacobo”, las relocalizaciones comunitarias y los movimientos migratorios, la consolidación de determinadas familias como líderes comunitarios, la progresiva incorporación al mercado regional de trabajo, la desactivación de las tradicionales enemistades intra e interétnicas, la desarticulación definitiva del antiguo sistema de los subgrupos o parcialidades (*maxobo*), los ataques explícitos a la uxorialidad, el matrimonio de primos cruzados cercanos y la poliginia, y la influencia decisiva en la “patronización” de la población y la consecuente redefinición de los criterios locales de endogamia y exogamia. Contra este telón de fondo, a la vez, deben documentarse las estrategias empleadas por los chacobo para acomodar su praxis sociológica, productiva y simbólica a las nuevas exigencias: la flexibilidad productiva, la progresiva independencia económica, social y política de los misioneros, las alianzas interétnicas, la persistencia de las prácticas de poliginia, levirato, sororato y el matrimonio con primos cruzados bilaterales reales o clasificatorios –incluso, en una gran proporción todavía, entre primos cruzados de primer grado–, o la reestructuración de los antiguos clivajes y procesos contextuales de fisión y fusión, que traducen el antiguo lenguaje de oposiciones relativas a los fenómenos actuales del “neodualismo” o faccionalismo.

que expresan la misma necesidad básica de que el hombre sea libre, un concepto mental que no se expresa abiertamente en el vocabulario chacobo dado que ese estado de cosas no existe émicamente” (Prost 1983: 126). Sobre la expresión narrativa de estos conflictos y tensiones “latentes”, “internos” o “inconscientes”, véase Prost 1983: 120-121, 130, 2003: 144-145, 150-151.

²³⁶ Prost 2003:143.

1.12. El juego de los etnónimos

¿Qué significa “chacobo”? Diferentes cosas según los momentos y las circunstancias. La lectura de las fuentes sugiere que hablar de “etnohistoria chacobo” como un problema, o aun de “chacobo” como de un sujeto colectivo, resulta por lo menos complicado, pues presume la persistencia de una entidad sociológica cuya existencia a través del tiempo no siempre puede verificarse adecuadamente. El nombre “chacobo”, junto con “caripuna”, aparece recién en 1845 con las exploraciones de Palacios; antes de esa fecha, las fuentes hablan masivamente de “pacaguaras”, y en menor medida de “sinabos”, “ísabos” y “capuibos”. A mediados del siglo XX todos los demás nombres desaparecen, y aparentemente quedan sólo los “chacobo” y un pequeño grupo de “pacaguara” viviendo con ellos. Es obligatorio preguntarse, entonces, cómo interpretar estas discontinuidades.

Philippe Erikson observa que “la cuestión de los etnónimos, en el área pano, es realmente insoluble, y tanto más instructiva por ello”²³⁷. Un ligero vistazo a la literatura de los Pano meridionales confirma el postulado. Si el observador intenta reconstruir la historia de los actuales chacobo a partir del rastreo de etnónimos y gentilicios, quedará sumido en la perplejidad y el desconcierto: se topará con “pacaguara”, “pacahuaras”, “paca-uáras”, “papa huaras”, “pacabaris”, “pacabaras”, “pacanabos”, “pasaguaras”, “maryas pacaguaras”, “pacaguara reyesanos”, “caripuna”, “sinabus”, “sinavos”, “shinabu”, “cinabos”, “yababos”, “capuibos”, “capuyvos”, “capibos”, “yssabos” e “ísabos”. Además, deberá decidir qué hacer con aquellos otros nombres cuya asociación con los Pano es posible, y hasta probable, pero no por ello verificable, con lo cual quedan destinados irremediabilmente al terreno peligroso de la hipótesis y de la conjetura: “roanos”, “coribas”, “noira”, “nayras”, “guacaguas”, “guacanaguas”, “tiatinaguas”, “vinoriaguas”, “caranaguas”, “casanaguas” o “tobatinaguas”. E, incluso entonces, debe aclarar luego no sólo la cuestión del significado de esos nombres (si son exónimos, etnónimos, etc.), sino fundamentalmente sus relaciones recíprocas: inclusión, exclusión, mutación, identidad, diferencia, etc.

Veamos por ejemplo el caso de los “caripuna”. El nombre aparece en las fuentes al mismo tiempo que “chacobo”; es decir, con las exploraciones de Palacios en 1845 y 1846.

²³⁷ Erikson 1992: 243.

En la bibliografía los caripuna fueron llamados “jaunavo”, “jacaria” y “jacare-tapuuja”²³⁸. Para un conocedor acreditado de las lenguas pano como Gilbert Prost, sin embargo, “caripuna” no es más que un nombre erróneamente aplicado a los grupos pacaguara del río Abuná. La palabra vendría de *carapë naa*, “éstas son bananas”²³⁹. Otros autores suscriben a esta identidad, señalando que los “pacahuaras, sinavos, pamas y chacobos” al fin y al cabo son “caripunas con sus diferentes denominaciones”²⁴⁰. Pero luego un historiador como Roca diluye la fuerza del vínculo y afirma que los pacaguara son “primos hermanos de los caripuna”²⁴¹. El episodio de la muerte de Gregorio Suárez es ilustrativo de estos debates: algunos autores afirman que el cauchero muere a manos de los caripuna, otros prefieren atribuir el hecho a los pacaguara; pero el problema, sin embargo, es que algunos dicen que ambos son en realidad el mismo grupo y otros que no²⁴². Algunos autores de confianza, como Armentia, incluso varían en su interpretación del juego de las identidades y las diferencias según el momento: en ocasiones, el franciscano prefiere no ir más allá de la afirmación de que los chacobo, caripuna y pacaguara “comparten una misma lengua”; en otras, habla de “los indios de la provincia de Roa, que son los Pacaguaras y Caripunas”²⁴³.

El problema de la correspondencia (o no) entre nombres y grupos no es menor. Lo que cambia, persiste, muta o desaparece ¿es el nombre, es la gente o son ambos? Con la información que ofrecen las fuentes, muchas veces contradictoria, siempre fragmentaria, es prácticamente imposible decidir si el cambio de nombres traduce o no un cambio sociológico. Si asumimos que nombres y grupos son variables independientes –es decir, que los etnónimos cambian pero los grupos persisten bajo otras denominaciones–, nos encontramos con informaciones contradictorias que sugieren que esa continuidad es más presumida que probada: los nombres aparecen, desaparecen y reaparecen, y los grupos cambian de nombre, se reducen, se agrupan, se separan; no puede partirse, entonces, de una continuidad “latente” de los grupos tras la mutación “aparente” de sus designaciones léxicas. ¿Alcanza con decir que los “chacobo” y “caripuna”, que aparecen en la segunda

²³⁸ Métraux 1948: 450.

²³⁹ Prost 1983: 5-6. Si se trata de arriesgar etimologías forzadas, también podría decirse que *cari* es camote dulce en chacobo y *epuna* mujer en todas las lenguas tacana.

²⁴⁰ Ballivián y Pinilla 1912: 79. Véase también Sanjinés 1895: 61.

²⁴¹ Roca 2001: 349.

²⁴² Respectivamente, Fifer 1970: 135-136; Torres López 1930: 198; Guisbert Villaroel 1994: 64-65.

²⁴³ Armentia 1897: 159, 1905: 117.

mitad de siglo XIX, “son” los viejos “pacaguara” de las fuentes? ¿Pero es que son todos los pacaguara? ¿Y los vinoriaguas o los xënabo?

Si, por el contrario, asumimos una correlación entre nombres y grupos –es decir, que los nombres cambian porque cambian los grupos–, para comprender la desaparición y aparición repentinas de determinados nombres nos vemos obligados a postular la aparición y desaparición de cientos y miles de personas sobre la base de crecimientos demográficos, etnocidios o epidemias que no siempre son empíricamente comprobables²⁴⁴. Leandro Tormo Sanz muestra cómo los intereses de políticos, militares y misioneros inciden fuertemente en las estimaciones demográficas a lo largo de la historia de la región de Mojos²⁴⁵. ¿Cómo explicar, para la década de 1850, la desaparición de los “pacaguara” y la aparición simultánea de los “chacobo” y “caripuna”? Los pacaguara aparentemente eran un millar de personas en 1832, cuando los visita d’Orbigny; hoy son apenas una docena de individuos. Los chacobo, que en 1832 aparentemente no existían, actualmente alcanzan el millar de personas²⁴⁶. La repentina desaparición de los caripuna, tan súbita como su entrada en escena, es sintomática. A principios del siglo XX, se dice que los caripuna del Beni, el Orthon y el Madeira eran numerosísimos: “pasan de mil familias”, “pueden reunir diez mil guerreros”, etc.²⁴⁷. Sin embargo, al poco tiempo se reporta que los caripuna desaparecen velozmente llegando al punto de la extinción debido a las epidemias y a las persecuciones de los blancos²⁴⁸. Cuando Wanda Hanke visita a los chacobo, en 1953, no logra averiguar nada sobre los caripuna: “parece que ya no existen”²⁴⁹. Un repaso de las fuentes parece indicar que tanto las estimaciones sobre la explosión demográfica como la extinción son postuladas a partir de información fragmentaria, poco confiable o directamente inexistente. Si bien el contexto de violencia y explotación de la era cauchera es indiscutible, la única

²⁴⁴ Para complicar más las cosas, no puede descartarse el ocultamiento deliberado de etnónimos y gentilicios por parte de los propios indígenas según sus conveniencias. Al menos entre los toromona, vecinos de los pacaguara, hay noticias de estrategias semejantes: “Este pueblo es nación toromonas, aunque antes se nombraban Guarisas; han engañado por medios y máximas que ellos usan, pues no hay pueblo de Guarisas y Guaguayanas, como lo afirmaron ahora: que sólo habían tomado estas denominaciones para no descubrir los otros pueblos de su nación” (Figueira 1899b: 271). Véase también Avellá 1899a: 121-122, 271.

²⁴⁵ Tormo Sanz 1978-1979.

²⁴⁶ d’Orbigny 1835: 279.

²⁴⁷ Ballivián y Pinilla 1912: 79; Torres López 1930: 194-195; Rusby 1933: 298.

²⁴⁸ Keller Leuzinger 1874; Armentia 1897: 80; Schurz 1925: 217-218; Medardo Chávez, 1926: 70; Rusby 1933: 298. El extremo es Guisbert Villaroel, quien escribió un trabajo titulado “Etnocidio de los Caripunas en el siglo XX” basado enteramente sobre un único episodio, mal documentado, que narra una matanza de un pequeño grupo de indígenas (1992).

²⁴⁹ Hanke 1956: 13.

información concreta sobre una matanza de caripuna habla de pequeños enfrentamientos como en la expedición de represalia por la muerte de Gregorio Suárez, que difícilmente puedan explicar la desaparición de cientos o menos aun de miles de personas. En el caso de las epidemias, si bien testimonios como los de los padres Sans o Armentia confirman el peligro de las mismas, hay que decir que la única epidemia bien documentada entre los grupos Pano de la actual Bolivia es, precisamente, la que termina con la vida de la mayoría de los pacaguara llevados por Negrete a Exaltación. La reconstrucción del mapa étnico regional a través del desciframiento etnonímico, en definitiva, se presenta como una tarea en el mejor de los casos infructuosa.

1.13. La unidad de los Pano meridionales

En estas condiciones, parece imposible proponer una etnohistoria de los “chacobo” –o de los caripuna o pacaguara– asumiendo que se trata de entidades discretas que aparecen, mutan y desaparecen. Ante la proliferación de nombres étnicos, Erikson destaca que lo que efectivamente revela el sistema de clasificación pano es que las categorías indígenas simplemente ignoran los niveles intermedios de organización social (“tribus”, “etnias”), los cuales se deben más a equívocos, reificaciones, reagrupamientos y recortes artificiales por parte de los observadores externos. En cambio, los criterios nativos varían situacionalmente según los diferentes registros, mutando entre las denominaciones “mínimas” (por ej. grupos de parientes) y “máximas” (por ej. todos aquellos cuya lengua es más o menos inteligible)²⁵⁰.

En nuestro caso, la etnohistoria regional demuestra la necesidad de dejar de pensar en etnias discretas para ampliar la perspectiva de análisis y abarcar a los llamados “Pano meridionales”. Se trata de una especie de magma no siempre bien diferenciado de grupos panófonos que atraviesa el actual Norte boliviano desde la frontera occidental con Perú hasta la frontera oriental con Brasil. Sobre este fondo común, diferentes procesos históricos como la evangelización, las guerras, las disputas fronterizas, las epidemias, la colonización cauchera o las migraciones singularizan, recortan y definen a los diversos “grupos étnicos” que luego identifica la tradición antropológica. La homogeneidad lingüística de esta

²⁵⁰ Erikson 1992: 243.

constelación es indisimulable. Hay una notable uniformidad en las muestras léxicas recogidas en diversos grupos pacaguara, caripuna o chacobo alejados tanto en el tiempo como en el espacio: Lázaro de Ribera a finales del siglo XVIII, d'Orbigny en la década de 1830, Keller Leuzinger, Armentia y de la Grasseries en las décadas de 1870, 1880 y 1890, Rivet en 1910, Hanke y Nordenskiöld en el siglo XX –por citar, tan sólo, los léxicos compilados antes del advenimiento de los estudios lingüísticos profesionales. Una serie de datos complementarios apoya la existencia de una cadena o continuum transversal de sociedades panófonas. Es muy probable que los “vinoriaguas” que aparecen en el Oeste, cerca de Santiago de Pacaguaras, sean parientes de Vinoria Guara, uno de los pacaguara llevado por Negrete a Exaltación. La misma continuidad puede presumirse desde el Sur hacia el Norte: los “ituatinaguas” del bajo Beni bien podrían ser los “tiatinaguas” que Tadeo Cortés identifica en las proximidades de Santiago de Pacaguaras. Por si fuera poco, estos “tiatinaguas” aparecen como vecinos de aquellos grupos –si es que no eran precisamente esos mismos grupos– que la literatura llamaría más tarde “Pano sudoccidentales”, los yamiaca y atsahuaca del alto Madre de Dios²⁵¹. En este sentido, la categoría de “Pano meridionales” que propone Erikson parece más cercana a la realidad que la antigua división entre Pano “sudoccidentales” (yamiaca, atsahuaca) y “sudorientales” (chacobo, pacaguara, caripuna), que en muchos casos bien pueden haber sido los mismos. La distinción clásica de ambos subgrupos estaba signada, de hecho, fundamentalmente por la percepción de relaciones más estrechas de los “Pano sudoccidentales” con las sociedades de lengua tacana. Pero, como veremos, estas relaciones fueron compartidas por todos los Panos meridionales.

La aceptación de la homogeneidad de los Pano meridionales permite comprender mejor el enigma etnográfico que suponen los nombres *maxobo* contemporáneos, que las fuentes presentan como “etnias” alejadas tanto en el tiempo (1795) como en el espacio

²⁵¹ Métraux 1948: 449, 453. Nordenskiöld ofrece una lectura difusionista en términos de “áreas culturales” que privilegia las relaciones históricas de contacto, comercio y enfrentamiento entre los grupos Pano, Tacana y criollos de la actual frontera peruano-boliviana por sobre la filiación etnolingüística. Cuando visita a los “chunchos de los ríos Tambopata e Inambari”, en 1904, observa que la lengua atsahuaca mantiene una cierta apariencia pano, pero que a la vez las lenguas de los yamiaca y arasa muestran dosis desiguales de Pano y de Tacana (Nordenskiöld 1906a: 122-123, 1906b: 520-523). El sueco identifica una “zona uniforme de aculturación” entre los ríos Beni y Madre de Dios, donde los tacana (“tambopata guarayo” o “chama”) y pano (atsahuaca, yamiaca) comparten una cultura homogénea –que, en cambio, se diferencia claramente de la cultura más selvática de grupos como los chacobo o los pacaguara, emparentada estrechamente con los llanos de Mojos pese a compartir la filiación lingüística con los yamiaca o atsahuaca (Nordenskiöld 1924: 231-233).

(Ucayali). En efecto, si pensamos en la continuidad lingüística, cultural e histórica de los Pano meridionales, no sería descabellada la hipótesis de un antiguo sistema multiétnico. Los *Capëbo* de los chacobo (“gente caimán”) encuentran equivalentes entre los shipibo; los *Xahuashibo* (“gente guacamayo rojo”) entre los conibo e incluso entre los lejanos amahuaca; los *Isabo* (“gente puercoespín”), increíblemente, entre los shipibo, conibo, setebo e incluso entre los amahuaca²⁵². En las fuentes sobre la región del Ucayali, aparecen desde temprano los *Comabo* (“gente perdiz”), por ejemplo en un documento anónimo que examina problemas de límites jurisdiccionales suscitados entre misiones jesuitas y franciscanas entre 1686 y 1721²⁵³. Pero los *Comabo* también aparecen a fines del siglo XVIII, en los escritos relacionados con los viajes del misionero Buenaventura Marqués²⁵⁴. Por su parte, los *Xënable*, la “gente gusano” que las fuentes llaman “sinabus”, “sinavos”, “shinabu” o “cinabos”, aparecen como una “nación de gentiles” en un mapa de 1791 del padre Manuel Sobreviela de 1791²⁵⁵. En 1796, el virrey Francisco Gil de Taboada y Lemos los identifica entre las naciones que habitan sobre las riberas del Ucayali²⁵⁶. A lo largo del siglo XIX, aparecen en la margen derecha del Ucayali²⁵⁷. En el siglo XX, finalmente, son identificados como una parcialidad shipibo²⁵⁸. En el otro extremo de la cadena, en el Oriente, Natterer también encuentra a los “shenabu” en el río Madeira, sobre la Cachoeira do Pão²⁵⁹.

Con los escasos datos disponibles, discutir si se trata de nombres de “clanes”, “etnias” o “tribus” no tiene demasiado sentido. Es más razonable, más económico imaginar un antiguo sistema regional del cual formaban parte todos los grupos Pano meridionales. Luego, diversas razones históricas explican en cada caso el predominio de algunos grupos sobre otros, cómo algunos nombres desaparecieron y otros no, cómo algunos se

²⁵² Barclay y Santos Granero 1998: xxvi; Morin 1998: 344.

²⁵³ Anónimo 1907a: 330

²⁵⁴ “Expediente de Manuel Sobreviela de 1792, que informa de viajes de Buaneventura Marqués y Narciso Girbal al Ucayali, de gentes que habitan márgenes Ucayali, desde Manoa a los confines de Cuzco y hasta las montañas de Brasil en el Este”, en Anónimo 1907b: 438; Marqués 1931. Para menciones modernas de los *comabo*, véanse Steward y Métraux 1948: 566; Erikson 1992: 250; Tournon 2002: 48.

²⁵⁵ “Plan del curso de los Rios Huallaga, y Ucayali, y de la Pampa Del Sacramento”, de P. Manuel Sobreviela en 1791 (Saavedra 1906b; Mautua 1906b; Anónimo 1906).

²⁵⁶ Gil de Taboada y Lemos 1907: 9, 1859: 132.

²⁵⁷ Tschudi 1847: 405; Dueñas 1861: 174.

²⁵⁸ Steward y Métraux 1948: 567; Shell 1975: 18, 21. Al parecer los actuales shipibo relatan un cuento que explica por qué no existen los *atsaxënable* (“gente gusano de mandioca”) (Bernd Brabec de Mori, comunicación personal).

²⁵⁹ Métraux 1948: 450.

sedimentaron como “clanes”, otros fueron transformados en “etnias” y otros se vieron restringidos a una dimensión ritual, onomástica o mítica²⁶⁰. Una explicación posible de la división posterior entre los Pano meridionales y los Pano ribereños peruanos, por ejemplo, puede deberse –tal como sugieren las investigaciones arqueológicas de Lathrap o Myers– a que los antiguos Pano migraron en dirección Noroeste, en dirección al río Ucayali, desde una zona de dispersión original situada al Norte de los llanos de Mojos, entre los ríos Beni y Guaporé; es decir, aproximadamente desde la misma región que ocupan actualmente los Chacobo. Por razones históricas, los Pano meridionales habrían quedado como un residuo marginal, separado del resto de su familia lingüística por un cordón de grupos arawak y tacana²⁶¹. Esta explicación histórica, por otra parte, serviría para echar luz sobre los pano meridionales, y también sobre la conformación histórica de conjuntos étnicos mucho más extensos como el de los actuales shipibo-conibo del Perú, pues proporciona una clave interpretativa interesante para analizar la enorme variabilidad de fenómenos sobre los cuales la literatura etnológica jamás alcanzó a forjar un consenso, como la existencia de presuntos “sibs”, “clanes” o aun de dispositivos clasificatorios que sugieren una aparente dimensión “totémica”²⁶².

1.14. Una interpretación alternativa

Es posible proponer otra lectura de la historia de los Pano meridionales, a condición de convenir que los etnónimos no reflejan entidades sociológicas discretas sino más bien una trama variable y contextual de articulaciones, mediaciones y relaciones. En esta perspectiva, los nombres étnicos no identifican a una población estable y precisa, sino que constituyen categorías genéricas que operan de forma orientada y circunscripta según los diversos contextos²⁶³. “Pacaguara”, “chacobo”, “caripuna”, en esta perspectiva, traducen experiencias de relación entre actores sociales que varían en el tiempo y en el espacio. No puede comprenderse el pasaje del nombre “pacaguara” a “caripuna” y luego a “chacobo” separando a los nombres de las tramas de relaciones, por un lado, entre diversos grupos de

²⁶⁰ Morin 1998: 343-344.

²⁶¹ Erikson 1992: 240-244.

²⁶² Tessmann 1999; Steward y Métraux 1948: 582; Morin 1998; Barclay y Santos Granero 1998.

²⁶³ Richard 2008: 22.

indígenas; y, por el otro, entre indígenas y diversos agentes colonizadores como misioneros, órdenes religiosas, caucheros, políticos, exploradores, militares y aun los mismos Estados Nación²⁶⁴.

Desde el siglo XVIII a mediados del XIX, las fuentes se ven saturadas de “pacaguara”. Los sinabos, capuibos, ísabos, vinoriaguas o tiatinaguas aparecen intermitentemente, como “parientes” próximos, pero siempre contra el telón de fondo pacaguara. Desde el Madidi hasta el Mamoré, desde el Madre de Dios hasta San Borja, la categoría genérica “pacaguara” y sus derivaciones (“paca-uáras”, “papa huaras”, “pacabaris”, “pacabaras”, “pacanabos”, “pasaguaras”) traducen la relación ambivalente entre los Pano meridionales y el frente colonizador misionero. Con todo, hay que decir que las fuentes son extremadamente fragmentarias, puesto que una simple mirada a los mapas de la época basta para advertir que la evangelización de los grupos panófonos resulta secundaria comparada con los esfuerzos más sistemáticos dedicados a los pueblos tacana-hablantes en el Oeste, y en particular a las reducciones de grupos cayuvava o mojeños de los llanos de Mojos. Pero lo que sí revela claramente la información disponible es que ignorando la prédica, resistiendo el trabajo, huyendo al monte o atacando las misiones los “pacaguara” –al fin y al cabo “gente que tiene todos los vicios y ninguna virtud”–, aparecen como una condensación del salvajismo irreductible, una calamidad que en la óptica misionera sólo puede compararse con los belicosos guarayo²⁶⁵.

Sin embargo, hay que cuidarse de presentar a las partes que entran en relación como sujetos colectivos singulares y homogéneos. Por el lado de los religiosos, sabemos que el mundo misionero de finales del siglo XVIII es un campo dividido, heterogéneo, rasgado por tensiones –el caso más claro es el largo conflicto entre el Colegio de Moquegua y los religiosos dependientes del Obispado de La Paz. Por citar tan sólo un ejemplo, las noticias sobre las relaciones entre los pacaguara y la misión de Ixiamas se contradicen en función de disputas internas de las distintas jurisdicciones religiosas. Por parte de los indígenas, asimismo, se perciben divisiones y fracturas: algunos aceptan la misión y otros no; entre los

²⁶⁴ Como señala Richard, el tránsito histórico entre estos etnónimos no debe interpretarse en clave moral, como un camino inexorable desde un nombre “falso” hacia nombres cada vez más “verdaderos”. Las estructuras de nominación que condensan la relación entre indígenas y misioneros a finales del siglo XVIII no son más “falsas” ni más “auténticas” que las que luego los vinculan con los caucheros, los exploradores, los militares, los etnólogos y las actuales organizaciones de representación y desarrollo (2008: 32).

²⁶⁵ El padre Sans (1888: 80), por ejemplo, llega a hablar incluso de “caribes pacaguaras”, y en las fuentes de esa época “caribe” debe entenderse como sinónimo de “caníbal” (Isabelle Combès, comunicación personal).

que no las aceptan, algunos las ignoran y otros las atacan. Cuando *Canasibo* emprende su incursión contra la misión de Cavinás, hay pacaguara que lo siguen y otros pacaguara que defienden a los religiosos. Pero incluso la oposición entre, por un lado, “fieles”, “neófitos”, “civilizados” o “creyentes”, y por el otro los “bárbaros” o “salvajes”, se presenta bien mirada como un contraste contextual, inestable, reversible. En efecto, según las fuentes, lo más frecuente es que los mismos indígenas, en diferentes momentos, se acerquen a la misión y luego la abandonen para volver al monte: “Prefieren su libertad a las comodidades que les ofrece el Misionero en nombre de la religión y del progreso”²⁶⁶. Si bien hay casos puntuales de abandono de las reducciones por epidemias o por malos tratos, la mayoría de los datos invita a pensar en una lealtad interesada y por lo menos intermitente. Como los mitos, la historia oral de los actuales chacobo plantea desde un primer momento la convivencia con otros actores (indígenas y blancos) frente a los cuales se prefiere una estrategia sigilosa de repliegues y de maniobras que mantiene un cierto margen de independencia evitando la confrontación directa. De igual modo, para disgusto de los misioneros los antiguos pacaguara no se acercan a las reducciones en busca de una conversión teológica sino persiguiendo objetivos bien concretos. Uno de ellos es buscar asilo frente al acoso de tribus enemigas: “Cuando los indómitos Pacaguaras se veían acosados por otras tribus más feroces, se venían a refugiar á Cavinás; y á últimos del 49 y principios del 50 se presentaron 51 individuos, que algunos volvieron a fugar, otros murieron bautizados y pocos quedaron”²⁶⁷. El otro es la obtención de herramientas y bienes materiales –una crónica anónima lo expresa bien cuando habla de “los obsequios indispensables de los infieles, único medio de atraerlos”²⁶⁸. La tendencia ciertamente persiste a través del tiempo, y el mismo comportamiento se percibe durante el siglo XIX no sólo entre los grupos panófonos, sino también los cayuvava y movima, que escapan de las misiones para establecerse entre los chacobo y pacaguara. El corolario evidente, que hay que tener en cuenta cuando se analiza la historia posterior, es que muchos de los grupos que las fuentes presentan como “salvajes”, “bárbaros” o “sin contacto” suelen ser gente que

²⁶⁶ Armentia 1903: 191-192.

²⁶⁷ Sans 1888: 83.

²⁶⁸ Anónimo 1986: 255. Escribe un misionero: “Es muy preciso que este pueblo de Pacaguaras ó en el caso de Isiamas, se tenga un suficiente repuesto de herramientas, cuchillos, avalorios y toda especie de mercería, junto con los adornos precisos para altares, así para regalar á los que vengan a visitarnos, como para habilitar á los religiosos de adentro, siempre que los necesiten para formalizar nuevas poblaciones y fomento de las antiguas” (Avellá 1899: 252).

vive un tiempo en la misión y que luego por alguna razón opta por retirarse hacia la selva. Cuando Hanke escribe que el contacto de los chacobo con los blancos “es relativamente moderno”, simplemente ignora una historia intermitente pero continua de aproximaciones, alejamientos y contactos²⁶⁹.

Las mediaciones y conexiones durante el siglo XIX presentan una complejidad aun mayor. Nuevamente, oposiciones simplistas como indígenas “salvajes” vs. “civilizados”, o “indios” vs. “blancos”, no bastan para comprender la realidad variable del contacto. Con el correr de las décadas, las noticias sobre los pueblos panófonos surgen en el marco de conflictos entre jesuitas y franciscanos, entre misioneros de diferentes congregaciones o colegios, entre misioneros y caucheros, entre patriotas y españoles y luego entre bolivianos, peruanos y brasileños. En la primera década, las informaciones se ven envueltas en una maraña de acusaciones entre religiosos cusqueños y paceños por la jurisdicción misional. Los pacaguara todavía aparecen como indígenas difíciles, ni completamente colonizados ni completamente resistentes, que se aproximan y repliegan en una convivencia estratégica con el frente colonizador –el ejemplo paradigmático de esta época es la situación descrita por d’Orbigny. Si a principio de siglo, también, los pacaguara se ven envueltos en milicias para las guerras de la independencia, este enrolamiento se contrapone con noticias continuas de fugas a la selva, ataques a las misiones y dispersiones repentinas. En los testimonios de misioneros, exploradores y militares, la ambivalencia se plasma en la idea de que los pacaguara no son intérpretes, guías o navegantes “confiables”, como sí lo son los cayuvava, reyesanos o mojeños²⁷⁰.

Con Palacios, Keller Leuzinger o Armentia, en cambio, la segunda mitad del siglo muestra a los “pacaguara” desapareciendo paulatinamente de la escena, desplazados por los “chacobo” desde el lago Rogoaguado hasta el Beni, y por los “caripuna” sobre las riberas del Madeira y el Mamoré²⁷¹. En este nuevo contexto los pueblos panófonos bolivianos se relacionan con los misioneros, pero también, y fundamentalmente, con exploradores, caucheros, militares y en definitiva con los actores sociales que personifican el avance inexorable de la consolidación provincial y nacional. Las noticias sobre los indígenas, en

²⁶⁹ Hanke 1956.

²⁷⁰ Para testimonios comparados de la rebeldía de los pacaguara frente a la docilidad de los tacana, véanse Armentia 1903: 80; Sanjinés 1895: 61.

²⁷¹ En este contexto, las escasas informaciones sobre “pacaguara” se trasladan hacia el Norte, a las riberas de los ríos Manupirí, Abuná y Orthon.

este contexto, surgen en el marco de disputas por jurisdicciones provinciales y fronteras nacionales. A lo largo del siglo XIX, los Pano meridionales se ven inmersos en un interminable conflicto jurisdiccional que comienza entre el Obispado de La Paz y los franciscanos cusqueños del Colegio de Moquegua, cuyos argumentos son reproducidos íntegramente más tarde en la disputa fronteriza entre Bolivia y Perú²⁷². La naturaleza de estas conexiones, una vez más, resulta ambivalente. Por un lado, los indígenas utilizaban a los colonizadores para sus propósitos: en la década de 1880, los araona se alían con Vaca Diez para protegerse de los pacaguara, que reaparecen en la época cauchera aunque como un grupo más, con la misma importancia demográfica que los chacobo o los caripuna. También alternan cuando les conviene entre caucheros y misioneros: los religiosos comienzan a enfrentarse con los terratenientes y los hacendados por la propiedad de los indios, y no extraña que en ese contexto comiencen las denuncias de “explotación”, “esclavitud”, etc.

Por otra parte, parece evidente que los indígenas también fueron utilizados por los diversos agentes colonizadores para legitimar sus propios intereses: así como los pacaguara se ven envueltos en la guerra de la independencia, los chacobo aparecen en 1860 protagonizando una revuelta –dirigida por Antonio Orihuela y José Manuel Moreno– contra el prefecto del Beni, quien debe apelar al ejército nacional para contenerlos y luego emprende una política de diplomacia, integración y apaciguamiento. En este contexto, el cura Loras utiliza a los chacobo como pretexto para justificar los derechos bolivianos frente a la intrusión de los “empresarios extranjeros”; del mismo modo, Rafael Sans culmina su historia de las misiones de La Paz manifestando su deseo de que “las fértiles regiones” de la selva beniana no sean apropiadas por Brasil²⁷³. En el Oriente, entonces, los Pano también aparecen envueltos en las disputas limítrofes nacionales, que culminan con la guerra del Acre entre Bolivia y Brasil entre 1899 y 1903. En este contexto es inevitable leer el etnónimo “caripuna” como resultado de una puja de intereses geográficos, económicos, políticos y limítrofes, reflejando una conexión novedosa entre la creciente expansión nacionalista y los pueblos panófonos del Mamoré y el Madeira, que antes aparecían como

²⁷² En esta perspectiva, se comprende por ejemplo que Armentia diga que la descripción de los ríos del Beni que brinda el teniente Maldonado (peruano) está plagada de errores, y que la de Palacios (boliviano) es una maravilla (1897: 65-66).

²⁷³ Sans 1888: 86.

englobados bajo la categoría genérica “pacaguara”. En los reportes de las exploraciones en ríos como el Mamoré y el Acre, los caripuna (“brasileños”) aparecen contrapuestos con los chacobo o pacaguara (“bolivianos”) en función de una nueva oposición “nacional”. Palacios explora los ríos del Beni para el gobierno boliviano y encuentra “chacobos” por todas partes; Keller Leuzinger lo hace para el gobierno brasileño y encuentra abundantes “caripunas”. Por parte de los caucheros, finalmente, parece evidente que los persistentes reportes sobre la “hostilidad” y el “salvajismo” de todos estos grupos sirvieron como justificación de la explotación económica y en algunos casos al exterminio directo de las poblaciones indígenas.

Si los etnónimos reflejan cadenas de mediaciones y conexiones, no extraña finalmente que la idea actual del “Pueblo Chacobo” date de la década de 1950, cuando el gobierno boliviano decide reunir a los Pano bolivianos en el núcleo indígena Ñuflo de Chávez y comienzan a trabajar en las comunidades del Benicito los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano; así, el concepto de un “pueblo” unificado, que reúne en un territorio delimitado a muchas parcialidades antaño enfrentadas (*maxobo*), e incluso a gente de diferentes grupos (chacobo, pacaguara, cavineño) bajo el mando de un “Capitán”, refleja la experiencia de la interacción con el gobierno, los antropólogos y los planes de desarrollo nacionales e internacionales, que requieren la presencia de interlocutores homogéneos y unificados.

1.15. Historia y relaciones interétnicas

Si los etnónimos muestran una trama variable de mediaciones entre los Pano meridionales y los actores externos, su desarrollo inestable desde el siglo XVIII a la actualidad también revela que la historia de los pueblos panófonos es, fundamentalmente, una historia de relaciones interétnicas. Es imposible saber hoy en qué medida categorías genéricas como “pacaguara” o “chacobo” son exónimos que reflejan una homogeneización externa desde el punto de vista de guías, intermediarios e intérpretes de otros grupos –pensemos en el papel de los intérpretes cayuvava y reyesanos en las expediciones a los “pacaguara”, o la actuación del cacique *Avaroma* como apaciguador de la rebelión “chacobo” de 1860. Cuando los mitos y la historia oral de los chacobo contemporáneos afirman la coexistencia

con los otros como un fenómeno dado, incuestionable, no hacen más que enfatizar la enredada trama de conexiones que permite apreciar un examen más o menos atento de su desarrollo histórico. No hay, ni hubo nunca, “etnias” aisladas que luego entran en contacto entre sí; el mestizaje, la alianza, el multilingüismo, los intercambios y la circulación constituyen la condición originaria. Hervás llama a la misión de San Borja, donde habitaban grupos de pacaguara, “retrato de Babel”²⁷⁴. La misma mixtura se describe en los casos de Reyes y Cavinás²⁷⁵. Sabemos, también, que en Exaltación hay pacaguaras mezclados con los cayuvavas. Lo mismo sucede en el Oeste, en Santiago de Pacaguaras, donde hay noticias de grupos de lengua tacana conviviendo con los diversos grupos Pano o Panoides (pacaguara, vinoriaguas, tiatinaguas, etc.). Durante la época cauchera, sabemos que hay movima y cayuvava establecidos entre los chacobo²⁷⁶. Hay que notar que además de las conexiones y transformaciones entre pacaguara, chacobo, caripuna o isabo, que en definitiva son comprensibles en términos de una proximidad etnolingüística, expresiones como “pacaguara reyesanos”, “pacaguara cavinás” o los intérpretes reyesanos que hablan de sus “parientes” pacaguara obligan a pensar en asociaciones más complejas con grupos que hablan otras lenguas –por citar tan sólo los más frecuentes, cavineño, reyesano, movima y cayuvava. En efecto, desde los pacaguaras de Reyes y San Borja hasta la conformación de las aldeas actuales, todo indica la existencia de un continuum de reagrupamientos y contactos que no se adapta a las fronteras étnicas –las “etnias”– trazadas por una etnología simplista.

En este contexto, las redes de intercambio hacen circular con fluidez palabras, bienes y cónyuges. El padre Armentia lo intuía bien cuando observaba que “la captura de mujeres y las comunicaciones amistosas entre las tribus conducen naturalmente a la confusión de las lenguas”²⁷⁷. En 1795 Zamora y Negrete son perfectamente conscientes de la naturaleza multiétnica de la región: para reducir a los pacaguara “salvajes”, escogen como intérpretes a los cayuvava de Exaltación y a los pacaguara criados desde pequeños en

²⁷⁴ Hervás 1800: 249.

²⁷⁵ Sans 1888: 81; Armentia 1905: 107.

²⁷⁶ Armentia 1897: 83-82, 1887: 42-43. No extraña que este autor haya llegado, incluso, a pensar que los movima, cayuvava o maropa fueron en el pasado grupos panófonos: “Muchas de estas tribus (Mobimas, Marupas, Cayubavas) han perdido ó cambiado el nombre y debieron ser de raza y lengua Pacaguara, raza que residió en las inmediaciones del pueblo de Reyes, ocupa las márgenes del río Mamoré y Beni, del Madera, etc. y hasta el mismo río Ucayali, donde la lengua Pacaguara es conocida con el nombre de Pana” (Armentia 1905: 104).

²⁷⁷ Armentia 1906a: 122.

misiones como Reyes y San Borja. Los pacaguara evangelizados son distribuidos entre los cayuvava de Exaltación, viven “en unión hermanable” con ellos y aprenden su lengua. Medio siglo después, los cayuvava que huyen de los asentamientos caucheros son acogidos entre los “chacobo”. Medio siglo después, los chacobo del Yata que conoce Nordenskiöld hablan el cayuvava. En la actualidad, algunos chacobo llaman a Exaltación *cayuvamai*, “tierra de cayuvava”; otros recuerdan que sus padres les contaban que en una época los chacobo y los cayuvava vivían juntos; y, como veremos luego, muchos declaran que los cayuvava son “nuestros parientes” (*noba jímibo*), porque uno de los mitos de origen plantea explícitamente la aparición simultánea de los chacobo y los cayuvava.

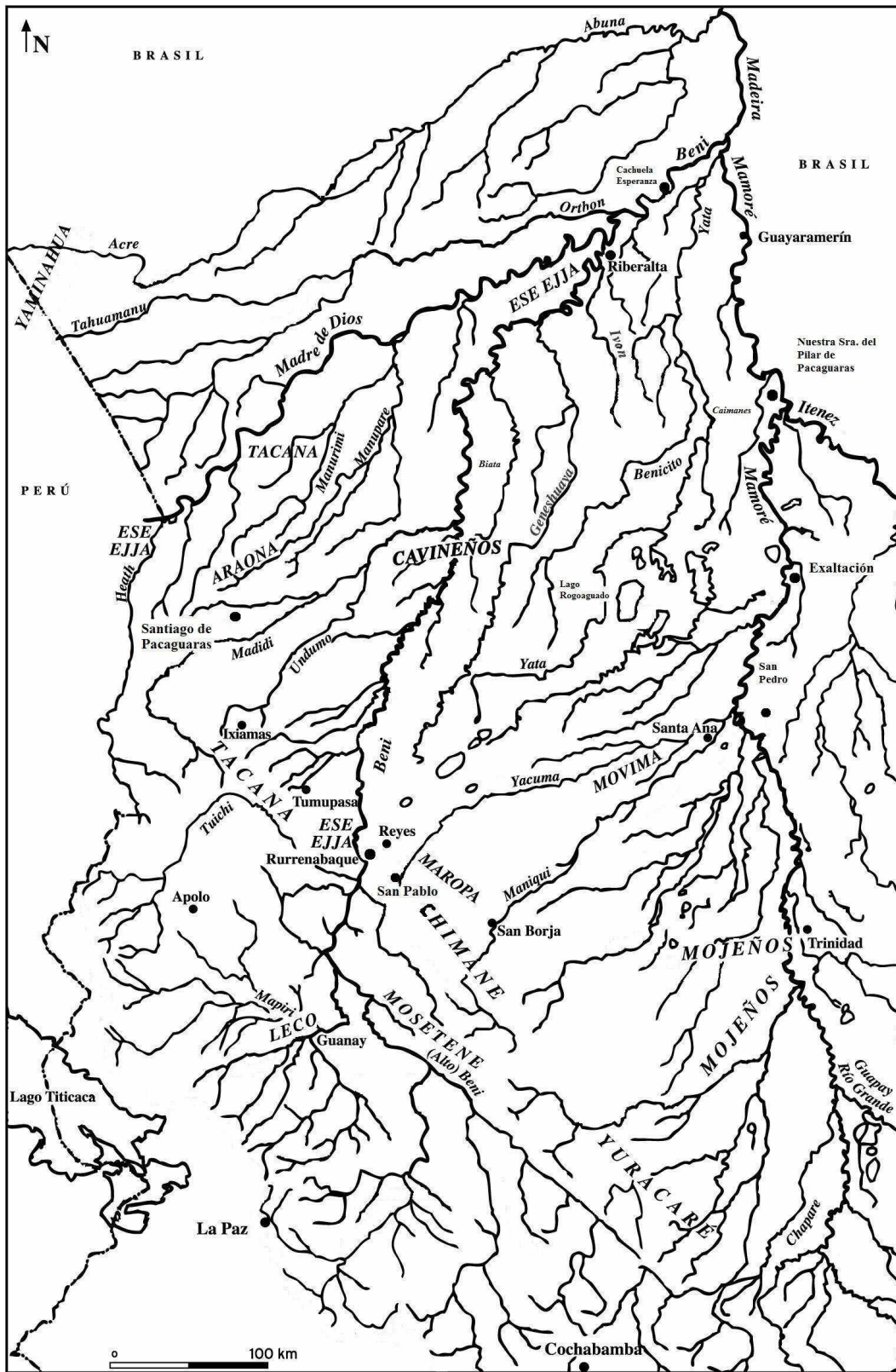
La circulación fluye en todos los sentidos. Las fuentes hablan tanto de pacaguara viviendo en misiones cavineñas (Cavinas) como de cavineño habitando misiones pacaguara (Santiago de Pacaguaras). Cuando se produce la insurrección contra los maltratos del padre Mejía, los pacaguara abandonan Ixiamas junto a los araona y los toromona. Cuando Armentia le dice a un araona que las palabras que está pronunciando son pano, éste le contesta que “...aborrecen á los pacaguaras, porque son malos, procuran quitarles todo, hasta las palabras”²⁷⁸. Poco después, Bayo observa que los chacobos y los *xënabo* gritan *epereje* a los viajeros blancos, una palabra que designa la amistad formal en las lenguas tacana²⁷⁹. En el plano de los bienes materiales, las fuentes muestran a los pacaguara comerciando con los araona y los cavineño, y a los chacobo con los cayuvava; en el plano de la lengua, además de las mediaciones a través de los intérpretes, aparecen araona hablando pacaguara y chacobo hablando tacana y cayuvava; en el plano de la alianza, finalmente, las fuentes rebosan de noticias de matrimonios mixtos, adopciones, mestizajes y capturas de cónyuges entre los diversos grupos²⁸⁰. La lógica persiste, y como veremos luego, al analizar el reciclaje de grupos de movima, pacaguara y *carayana* (criollos) en las

²⁷⁸ Armentia 1890: 95-96.

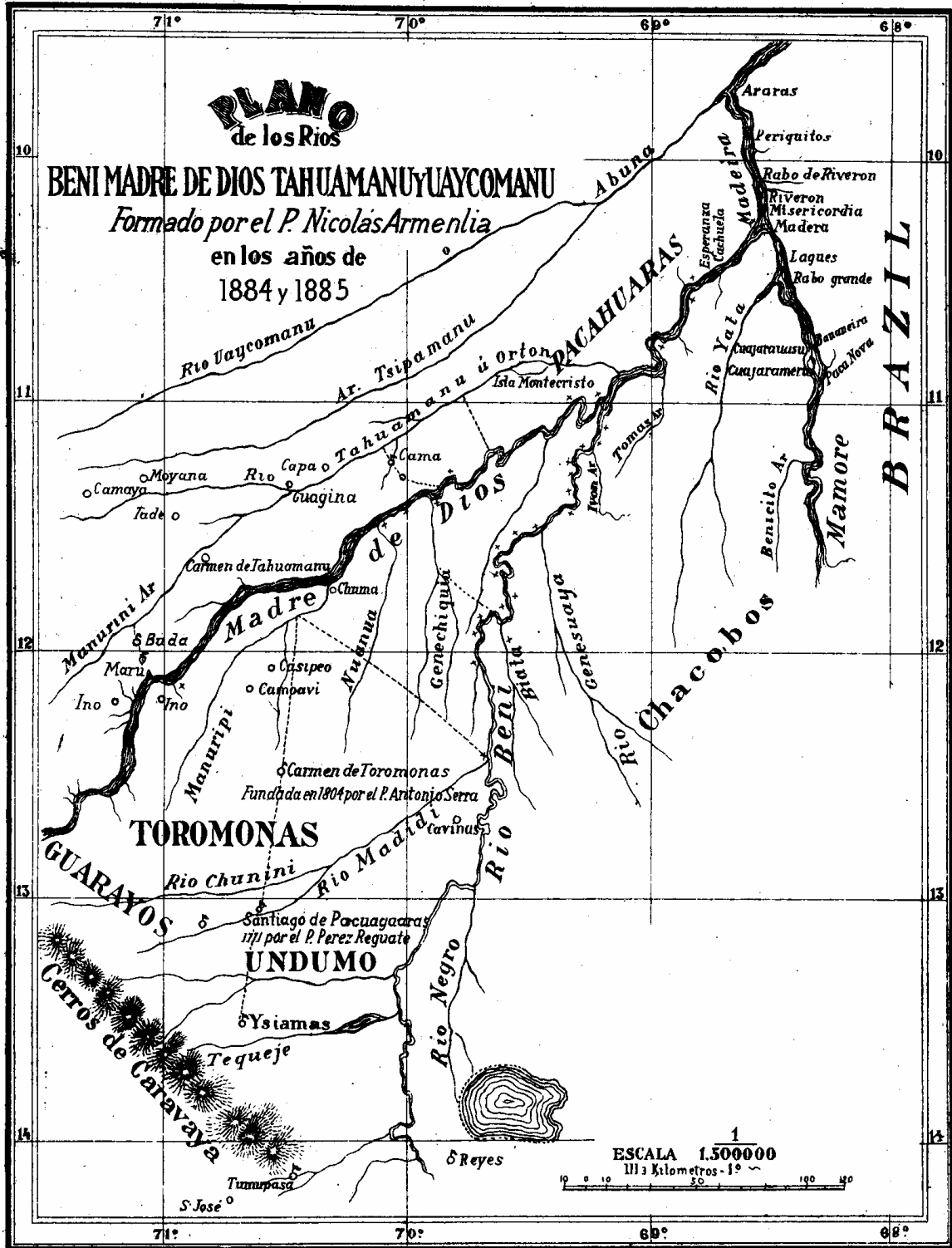
²⁷⁹ Bayo 1911: 338. Lo mismo sugiere la constatación de nombres de aparente origen Pano entre los pueblos de habla tacana: *Yubanera*, *Yona*, *Rotani*, etc.

²⁸⁰ Sobre los caripuna robando las mujeres de los araona, tacana y cavineño, véanse Ballivián y Pinilla 1912: 72; Guisbert Villaroel 1992: 61. Hay que decir, por otra parte, que en el proceso de alianza interétnica no puede descartarse la intervención externa: si los misioneros se preocupan desde temprano por reducir la variabilidad de dialectos a “lenguas comunes”, en el plano sociológico también se percibe su intención de mestizar –o diluir– diferentes grupos étnicos; en particular, reuniendo a los grupos más rebeldes (como los pacaguara) con otros más sumisos (como los cayuvava): “Así debe esperarse que, como los últimos del año anterior y de los antecedentes, que unos y otros están ya casados, enlazándose indistintamente con los cayuguaguas y siendo unos vecinos honrados y útiles de Exaltación, los imitarán éstos en la misma forma” (ANB 1799-1800, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 17, folio 452).

redes genealógicas contemporáneas, la onomástica, la pauta de localidad y la dinámica del parentesco permiten fagocitar los matrimonios mixtos sin problemas, sirviéndose de la alteridad para reproducir la sociedad chacobo. En definitiva, todo induce a pensar que la palabra “chacobo” –como “pacaguara”, como “sinabo”, como “caripuna”– no designa una entidad sociológica cerrada, inalterable, homogénea, sino una categoría genérica que aparece, muta y desaparece, y significa diferentes cosas, según las relaciones, los interlocutores y las circunstancias.



Mapa de ubicación histórica (modificado a partir de Daillant 2003)



Mapa del P. Nicolás Armentía (1890)



Antiguo Centro Gomero (2005)



Actual campamento de recolección de palmitos (2007)



Pëa haciendo charque (2005)



Maro cazando (2005)

**Preparando el *bistó*
(2007)**



***Nabai*
repartiendo
chicha (2005)**





Haciendo la *pura* para la chicha (2005)



Un chaco después de la quema (2007)

PARTE II

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA MUJER

2.1. En busca de la feminidad chacobo

Si una perspectiva histórica nos enseña que el etnónimo “chacobo” no designa a través del tiempo a una entidad sociológica única, homogénea, invariable, veremos a continuación que tampoco puede asumirse como evidente lo que significa la categoría de “mujer”: *yoxa*¹. En efecto, nuestras ideas de “mujer”, “feminidad” o “género” difícilmente traduzcan con precisión el significado que la condición femenina tiene para los chacobo. Para lograr una interpretación inteligible, es necesario contextualizar mínimamente sus ideas sobre las relaciones de género en un conjunto compartido de concepciones más amplias sobre lo que podríamos llamar “persona humana”. En definitiva, se trata de esclarecer un ciclo procesual de instancias simbólicas, semánticas e ideológicas asociadas con la fabricación social de la persona (*nohiria*) en general y de la mujer (*yoxa*) en particular.

Las prácticas y representaciones que constituyen la “humanidad”, o en un plano más específico la “condición femenina”, no son procesos meramente fisiológicos, con propiedades dadas de una vez y para siempre. En su estudio sobre la *couvade* Patrick Menget ha señalado un etnocentrismo implícito en la idea occidental de que el niño está “acabado” al nacer². Para los chacobo la fabricación social de la persona tampoco se completa en el parto, sino que un complejo aparato simbólico y ritual protege el desarrollo vital del niño en sus momentos más críticos. En consecuencia, lo que podríamos llamar “condición humana” es un estado inestable, reversible, frágil, que se constituye en una serie continua de procesos de modelado social y corporal de la persona cuya consistencia debe rastrearse en planos como la praxis de la vida social, el simbolismo y la ideología.

Hay que subrayar que no se trata de oponer ámbitos contradictorios de praxis y saberes. Los chacobo conocen bien el carácter biológico de las prácticas reproductivas, la gestación, el alumbramiento y los cuidados relativos a la salud y la enfermedad; sin embargo, no es menos cierto que esos conocimientos se encuentran englobados por un universo cultural más amplio, compuesto por estereotipos, valoraciones e interpretaciones de diversos grados de abstracción. El hecho de acceder a la condición de *yoxa* constituye un

¹ De aquí en adelante, las palabras en idioma seguirán en la medida de lo posible la grafía propuesta por Philippe Zingg, quien en 1998 publicó el único diccionario chacobo-castellano que existe hasta la fecha. Cuando la palabra no existe en el diccionario, la grafía corresponde al criterio de los informantes consultados.

² Menget 1989: 262.

ciclo iniciado antes del nacimiento, durante la gestación, pero que debe no obstante reafirmarse cotidianamente en diversas instancias institucionalizadas. A un siglo del nacimiento de Simone de Beauvoir, podrá objetarse que decir que la mujer “no nace, se hace” no es demasiado aventurado. Pero si difícilmente sea un hallazgo afirmar el carácter construido del ciclo vital, las relaciones de género o la misma persona, parece importante en cambio anclar estas cuestiones en un caso etnográfico concreto, procurando dilucidar no tanto el “qué” sino el “cómo” del proceso de socialización femenina.

Entre los chacobo la condición femenina y las relaciones de género son dos fenómenos indisolubles, cuya distinción sólo es posible gracias a una abstracción analítica. Así como existe una fabricación social de la mujer, existe también un trazado preciso de sus relaciones con el sexo opuesto; pero más bien, como veremos, se trata de dos caras de la misma moneda: la construcción de la mujer es la construcción de sus relaciones con los hombres. Sin embargo, como afirma Françoise Héritier, la gran paradoja es que el “sexo social” debe construirse materialmente en la cotidianeidad, pues así como no es innato tampoco puede ser calcado sobre el sexo biológico³. El imaginario, el simbolismo y la ideología de género, en otras palabras, ubican en su correspondiente lugar no sólo a las conexiones entre los sexos sino a la vez a sus mismas diferencias. Los mitos, ritos, discursos y asociaciones bosquejan una lógica de género implícita pero consistente, la cual modela los estereotipos del “Hombre” y la “Mujer” que cada individuo medio aspira a cumplir.

Cuando procuramos describir la calidad de estas relaciones, en un primer momento los datos invitan a identificar vínculos de complementariedad, interdependencia y cooperación entre los sexos. Sin embargo, al pensar las relaciones de género como un conjunto articulado se vuelve cada vez más claro que están englobadas por una jerarquización más o menos implícita, cuya característica principal es la subordinación ideológica de un sexo al otro. Aun definida a grandes rasgos, esta oposición entre “complementariedad” y “asimetría” nos ofrece una buena clave interpretativa para comprender los debates contemporáneos sobre las relaciones de género en la antropología amazonista.

³ Héritier 1996.

2.2. Masculino y femenino en la antropología amazonista

En 1996, el etnólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro propone un balance general de la floreciente antropología de las tierras bajas sudamericanas. Si hasta la década del 1970 había apenas medio centenar de trabajos, en los años posteriores la cifra se cuadruplica en una auténtica explosión de ecología, arqueología, etnohistoria y etnología amazónicas. En el campo específico de la etnología, esta profusión de investigaciones permite apreciar distintas miradas teóricas, y Viveiros de Castro sugiere una clasificación de las mismas en tres grandes estilos analíticos⁴.

La primera postura es la que este autor llama “economía política del control”. Combinando dosis diferentes de aportes marxistas y estructural-funcionalistas, sus lineamientos centrales están representados por las investigaciones de Terence Turner en las “sociedades dialécticas” del Brasil central y por Peter Rivière para el caso de los trio de las Guyanas⁵. Según esta perspectiva, el verdadero “recurso escaso” en la Amazonía es la labor humana, la fuerza de trabajo, lo cual genera una economía política articulada sobre la distribución y el control de las personas. Lo que importa es el gerenciamiento localizado, no de los bienes, sino de la producción y reproducción de los individuos⁶. Por lo tanto, se enfatiza la función de mediación que tienen diversos principios estructurales (clases de edad, clanes, mitades, pautas de localidad) entre las esferas sociopolíticas de lo doméstico y lo público. Un buen ejemplo es el papel estructural del hombre anciano, que puede combinar la dominación del viejo sobre el joven (por la jerarquización etaria), del suegro sobre el yerno (por la uxorilocalidad) y del hombre sobre la mujer (por el control de la hija como fuerza de reproducción y trabajo)⁷. Para la economía de la familia extensa, la uxorilocalidad se presenta como el principio que articula tanto la retención de mujeres

⁴ Viveiros de Castro 1996: 188. Naturalmente, estas líneas teóricas no indican más que tendencias y muchas veces los trabajos de los diferentes autores combinan más de una orientación.

⁵ Rivière 1987; Turner 1996. Sin embargo, numerosos críticos destacan fuertes similitudes con los planteos más generales de Maurice Godelier (1986) y Claude Meillasoux (1987).

⁶ Véanse por ejemplo Rivière 1984, 1987, 1989; Mentore 1987; Rival 2001; Rival y Whitehead 2001; Lorrain 2000, 2001.

⁷ Rivière 1980: 534.

como la obtención de lealtad y trabajo de sus esposos a título de *brideservice*: “El control de un hombre sobre su yerno está mediado por la autoridad que tiene sobre su hija”⁸.

Plasmada en los trabajos de Joanna Overing y sus discípulos, la segunda línea teórica es denominada “economía moral de la intimidad” o “escuela americanista inglesa”. Rechaza de plano cualquier idea de escasez como explicación de la sociabilidad amazónica. Acusada con frecuencia de funcionalismo aggiornado, subraya de manera especial las características positivas de una sociabilidad “minimalista”, como la armonía de la cotidianidad intra-grupal, el individualismo o el igualitarismo político. Por ejemplo, los piaroa se presentan como “...uno de los pueblos más pacíficos de la Amazonía. Para intentar comprender mejor la paz que tanto aprecian, así como sus modos informales e igualitarios, busqué recientemente focalizar el alto valor que los piaroa otorgan a los asuntos de la vida diaria y al consecuente énfasis en la creatividad cotidiana”⁹. En el campo del parentesco, esta sociología se traduce en un énfasis sobre la consanguinidad, la endogamia y la consustancialidad¹⁰. En el ámbito de las relaciones de género, se critica el círculo vicioso que coloca a las mujeres como “perdedoras” pasivas del juego de prestigio entre hombres¹¹. Si bien se acepta que hay aspectos jerárquicos en la organización social de los grupos amerindios, quedan inexorablemente englobados por la moral igualitaria. Por ejemplo, Cecilia McCallum afirma que la jerarquía cashinahua queda circunscripta a contextos específicos como la paternidad y el liderazgo, que no admiten un abuso de poder¹². En definitiva, las relaciones de género son percibidas en función de una moral igualitaria que regula los intercambios entre hombres y mujeres de forma complementaria y simétrica¹³.

⁸ Rivière 1984: 91. Para una discusión de la pertinencia del concepto de *brideservice* en Amazonía, véanse Dean 1995; Dean y Knauft 1998.

⁹ Overing 1999: 81. Para una perspectiva crítica de este enfoque: “La sociabilidad como memoria afectiva ha sido descrita con gran finura por lo que en París llamamos la escuela inglesa de americanistas. Sin embargo, sus informes con frecuencia me sorprenden por lo unilaterales y angelicales, ya que tienden a minimizar un componente vital de las relaciones sociales: la hostilidad y la venganza” (Taylor 1986: 206).

¹⁰ Overing 1973, 1975, 1984.

¹¹ Overing 1986.

¹² McCallum 1994: 426 y ss.

¹³ “La complementariedad y la diferenciación de género van a la par, ya que las tareas, las capacidades, los conocimientos y las responsabilidades de cada género deben estar diferenciados previamente para poder entrelazarse en la relación de pareja, así como dos hilos diferentes se entrelazan en un tejido para formar un diseño” (Belaúnde 2005: 23). Para argumentaciones similares: Overing 1984, 1986, 1999; Santos Graneros 1994, 2000; McCallum 1994, 1996; Gow 1991; Kidd 1995; Belaúnde 2001, 2005, 2006; Heckler 2004.

Finalmente, la tercera postura es la llamada “economía simbólica de la alteridad” o “escuela americanista francesa”. De raigambre estructuralista, los autores enrolados en esta línea se interesan por los procesos de intercambio como la guerra, la caza de trofeos y el canibalismo a partir de una dinámica fundamentalmente inter-grupal, articulada sobre el principio omnicomprendido de la “alteridad constituyente”¹⁴. En el campo del parentesco, este recorte se traduce en un énfasis casi excluyente del estudio de la afinidad, al punto de llegar a sostener que la sociabilidad en las tierras bajas sudamericanas opera sobre un fondo “natural” de afinidad, sobre el cual cada sociedad construye su consanguinidad. Las identidades colectivas se constituyen en redes de intercambios que trascienden las barreras sociológicas (ej. entre grupos étnicos diferentes), cosmológicas (ej. entre humanos y no humanos) y ontológicas (ej. entre vivos y muertos). Como la moralidad indígena se desenvuelve en un campo de fuerzas supralocal signado por la predación, la guerra, la afinidad y la competencia, las cuestiones de género y sexualidad suelen quedar reducidas a “idiomas” cosmológicos más comprensivos como la predación, el intercambio o la afinidad potencial¹⁵.

Con el tiempo, los autores posteriores asumen tácitamente o no una conclusión más razonable: según como se lo mire, el mismo dato puede ser interpretado como signo de igualdad o de asimetría de género¹⁶. Es el punto de vista y el enfoque teórico del observador el que determina la diferencia; no la sociedad en sí misma. Tanto Overing como Santos Granero observan la coexistencia de componentes de igualdad y jerarquía entre hombres y mujeres en las poblaciones de las tierras bajas; pero, contrariamente a Rivière, focalizan su atención sobre la igualdad. Otros autores, en cambio, denuncian una confusión conceptual entre jerarquía, violencia y coerción; en otras palabras, postulan que la ausencia de violencia física no puede ser leída como un sinónimo de la igualdad de género¹⁷. Para Irene Bellier, finalmente, un análisis comparativo de las relaciones amazónicas de género también muestra que se articulan en forma asimétrica, si bien lo hacen en función de una

¹⁴ Véanse Erikson 1986; Taylor 1993, 1996, 2000; Viveiros de Castro 1996, 1998a, 2002; Vilaça 2002.

¹⁵ Descola 2001: 93 y ss. Belaúnde critica estos supuestos, hablando de un “sesgo androgénico” –atribuible a la influencia de Lévi-Strauss– que considera a las mujeres como “objetos pasivos del intercambio masculino”, mientras que el amazonismo inglés permitiría apreciarlas como “sujetos activos”, productores y participantes de los intercambios (2005: 21 y ss.)

¹⁶ Lorrain 2001. Por otra parte, hay que reconocer que, salvo honrosas excepciones, ninguna de estas grandes teorías se destaca por un tratamiento etnohistórico exhaustivo que permita apreciar el desarrollo de los problemas discutidos en la larga duración.

¹⁷ Lorrain 2000.

oposición general de sabor más “melanesio”, que contrapone el carácter “profano” de la mujer, ligado con su papel biológico en la reproducción, con el carácter “sagrado” del hombre, fundado sobre el dominio de la espiritualidad y la fuerza¹⁸.

Un ejemplo clásico en estos debates es la interpretación de la división sexual del trabajo. La enorme mayoría de los autores detecta en la misma una complementariedad entre las actividades de cada sexo; constatación que, sin embargo, no implica en modo alguno que no haya a la vez una jerarquización implícita de dichas tareas. Reflexionando sobre el tema, Claire Lorrain ha propuesto un modelo general:

“Existe un patrón básico de jerarquía de género cosmológico, económico y político a través de la Amazonía. El grado y las modalidades específicas de esta jerarquía son variables. Pero, no obstante, se caracterizan por los mismos principios fundamentales. Primero, el shamanismo y el liderazgo en sus formas más potentes son primariamente un asunto masculino, asociados arquetípicamente con los roles ‘proveedores’ en las instancias sobrenaturales, económicas y políticas. Segundo, estos papeles de ‘proveedores’ se asocian con una interdependencia jerárquica entre hombres y mujeres, en la cual las últimas son típicamente las encargadas de limpiar los jardines, las casas, las herramientas. Tercero, estos roles se hallan legitimados por una cosmología jerárquica del género, que suele asociar los genitales masculinos con la caza y los ámbitos masculinos económicos, sobrenaturales y políticos, y con frecuencia involucra un grado de control –ejercitado por medios tanto seculares como sobrenaturales– sobre la sexualidad femenina y sobre la reproducción”¹⁹.

Si bien la división del trabajo opera ciertamente en función de la complementariedad, considerar a estos conceptos como sinónimos de “igualitarismo” o “igualdad” induce a confusión:

“Los géneros son, sin duda, interdependientes y complementarios y sus relaciones son recíprocas y mutuas. Interdependencia, sin embargo, no es sinónimo de igualdad y tampoco

¹⁸ Bellier 1993: 519.

¹⁹ Lorrain 2000: 305-306. Véanse, también, las conclusiones comparativas de Rivière sobre las Guyanas (1984: 91) y los hallazgos de Arlette Farge en sus estudios en comunidades rurales: “Si la complementariedad, efectivamente, da cuenta de una realidad en que la asociación de la mujer y el hombre se muestra necesaria, en cambio oculta el hecho de que la distribución de las tareas tiene a su pesar de todo un polo positivo y otro negativo y contiene en sí un sistema jerárquico de valores. Papeles complementarios quizá, pero subordinados el uno al otro” (Farge 1991: 84).

lo son complementariedad, reciprocidad o mutualidad. Estos conceptos están políticamente vacíos, en eso su inespecífico contenido político puede variar entre la igualdad y la opresión extrema”²⁰.

Peter Rivière recuerda que, al fin y al cabo, más allá de cualquier interdependencia finalmente es el hombre quien se apropia de los productos del trabajo femenino y los aprovecha para sus propósitos rituales o políticos –esferas, dicho sea de paso, de las cuales las mujeres suelen ser excluidas:

“La división del trabajo es organizada a lo largo de líneas sexuales, y las actividades del hombre y la mujer son complementarias. Sin embargo, esta interdependencia no resulta en igualdad. La evidencia indica que la mujer tiene una semana laboral más larga que el hombre (...) pero el hecho es relativamente sin importancia comparado con la naturaleza de lo que hacen los dos sexos y de lo que sucede con sus productos. Uno puede comparar la caza, la principal actividad de subsistencia de los hombres, con el trabajo de la agricultura y el procesamiento de la comida que ocupa a las mujeres. La caza es periódica y su producto es incierto pero altamente valorado, y una vez que es procesado por las mujeres, sirve para obtener ventajas políticas”²¹.

La complementariedad de las actividades productivas, en definitiva, parece destinada a enmascarar una ideología cuyo resultado es el monopolio masculino de los procesos de producción y reproducción colectiva.

2.3. La persona

Antes de examinar en qué medida estas ideas pueden aplicarse para comprender la vida social de la mujer chacobo, conviene dilucidar si para ellos la oposición entre igualdad y asimetría de género se traduce, y si lo hace en qué medida y bajo qué condiciones específicas, en las concepciones más generales sobre la persona humana o *nohiria*. Comencemos diciendo que los chacobo no encontrarían grandes reparos en aceptar la tesis

²⁰ Lorrain 2000: 296. Véanse también Mentore 1987; Descola 2001: 99; Córdoba 2006: 67.

²¹ Rivière 1984: 92.

según la cual la subjetividad no es más que una sucesión fluida de estados inestables²². Lo que define la humanidad, en efecto, es una serie de atributos polisémicos que se combinan en distintos grados y formas según los diferentes momentos²³. Pese a admitir que el cuerpo “es como una corteza” (*jascaria xacata*) que envuelve a varios componentes anímicos, ningún chacobo discrimina de manera taxativa y unívoca entre las nociones –por otra parte siempre inciertas– de “cuerpo”, “alma” o “espíritu” con que se traducen sus ideas sobre la persona²⁴. Los vínculos y las asociaciones entre los componentes son complejos y varían en función de los contextos de enunciación, así como también de los distintos informantes²⁵. En términos generales, sin embargo, podemos decir que la “vida” es considerada como una cualidad dinámica, basada en un equilibrio inestable entre tres entidades (*shinana*, *yoshini* y *bërocamaqui*) que los chacobo traducen casi indistintamente como “alma”²⁶.

En primer lugar, los chacobo hablan de la entidad llamada *shinana*, cuyos significados pueden organizarse en dos grandes campos semánticos. Por un lado, remite en un sentido amplio a las percepciones, los discursos, las emociones, la memoria, la reflexión y el pensamiento; en una palabra, es el vector de la subjetividad, la configuración intelectual, espiritual y anímica del individuo. Por otro lado, el *shinana* también designa al carácter orgánico, vital, dinámico de diversos seres: en efecto, también lo poseen los animales y las plantas (al menos los árboles grandes y los cultivos más significativos como el maíz y la mandioca). En este registro, la acepción más adecuada parecería ser la de “vitalidad” o “principio vital”²⁷. En todos los casos se afirma que el *shinana* se concentra de forma paulatina en el pecho, más precisamente en el corazón, que crece progresivamente y que comienza a disminuir con la adultez y la ancianidad. Tiene la forma y el tamaño de la persona y durante el sueño o la enfermedad puede “salir” del cuerpo. No sólo decrece con

²² Taylor 1996; Vilaça 2005.

²³ Este apartado sobre la persona chacobo sigue, a grandes rasgos, la descripción expuesta en Villar 2004.

²⁴ Los mayoruna llevan la metáfora vegetal a su extremo: el cuerpo (*shoko*) es literalmente la “hojarasca” que envuelve al alma/sombra (*tsusi*) (Erikson 1994: 75).

²⁵ Villar 2007: 397.

²⁶ De igual modo lo que define a la persona cashinahua es el balance temporal y relativo entre los diversos componentes de la persona (Deshayes y Keifenheim 2003: 97). Lo mismo sucede en muchos grupos pano. Citemos solamente un ejemplo katukina: “Los seres humanos tienen dos espíritus que los animan. Uno está ligado al cuerpo es llamado *yora vaka*, que llamaremos ‘espíritu del cuerpo’; también ‘sombra del cuerpo’ que será su traducción literal. En el lenguaje cotidiano, *yushin* es la palabra más usada cuando se hace referencia al *yora vaka*. Más allá del espíritu del cuerpo, los humanos tienen también el espíritu del ojo, *wero yushin*, llamado también *yushin kuin*, ‘espíritu verdadero’” (Coffaci de Lima 2000: 2).

²⁷ Entre los marubo, los sentidos atribuidos al *chinã* básicamente se ordenan en los mismos campos semánticos (Cesarino 2008: 29-32).

la vejez: en el sueño, la enfermedad y en la muerte es atraído hacia el exterior; se dice, entonces, que el *shinana* de un moribundo “le ha abandonado” (*shina caquë*)²⁸.

Si nos explayamos en el análisis del *shinana* es porque se trata del componente que se asocia más explícitamente con el crecimiento del feto. Como en muchos grupos étnicos amazónicos, la concepción tiene lugar durante el acto sexual, cuando el semen, originado en la cintura del hombre, se mezcla con la sangre de la mujer. Se supone que la misma sangre es la que, de no haber embarazo, se derrama todos los meses durante la menstruación. Pero si el semen paterno y la sangre materna se “cuajan”, el niño comienza a formarse mientras crece su *shinana*. Para confirmar su embarazo algunas mujeres se fijan tanto en la luna como en la ausencia de la menstruación: si a la tercera luna no viene la sangre, asumen que están embarazadas²⁹. Existen, además, otros signos que corroboran el estado de gravidez, como los pezones que se vuelven oscuros, el inicio de vómitos y dolores de cabeza o la retención de líquido.

Podría decirse, sin exagerar demasiado, que el crecimiento del *shinana* mide el desarrollo vital de un niño. La relación se plasma en la terminología. Si bien no hay una concordancia perfecta en el uso de las categorías –por ejemplo, las mujeres se interesan más que los hombres por la discriminación entre las mismas–, sí puede abstraerse un cuadro discursivo más o menos generalizado. Desde el nacimiento hasta los tres años se denomina al niño varón *joni pistia* o *baquë pistia* (“hombre pequeño” o “hijo pequeño”). De allí hasta los siete u ocho años es llamado *shina jaquë* (“*shinana* que creció”); y luego *shina abëna* (“*shinana* que se muestra” o “que aparece”). Llegando a los veinte años, cuando accede con la adultez al máximo grado de vitalidad, el joven tiene un *shina coshi* (“*shinana* fuerte” o “duro”). Pero sólo por medio de la paternidad los varones devienen “hombres verdaderos” y merecen el término de *joni* o *joniria* (“hombre” + superlativo). Las etapas del desarrollo vital masculino no encuentran un paralelo estricto en la terminología femenina. A la recién nacida se la llama *yoxa pistia* (“mujer pequeña”); luego, sucesivamente, *yoxa paxa* (“chica cruda”, “nueva” o “fresca”), *yoxa jahini* (“mujer hija”),

²⁸ Es crucial retener, entonces, que se trata de una entidad que puede perderse en cualquier momento; en efecto, el peligro de la pérdida de la condición humana es un tópico recurrente en diversos ámbitos de la cosmología chacobo (Bossert y Villar 2002; Córdoba 2003).

²⁹ *Oxë* significa tanto “luna” como “mes”.

yoxa xotaco (“mujer muchacha”). La condición de *yoxa* se constituye progresivamente, aunque alcanza su máximo potencial al ser esposa (*ahuini*) y madre (*jahëhua*).

Otro componente de la persona es el *bërocamaqui*. Como en otras lenguas pano, *bëro* significa “ojo” o “semilla”. También, en ciertos contextos, el término puede designar una fotografía o incluso la sombra, el reflejo o una imagen en un sentido amplio. Se trata, en esencia, de la imagen reflejada en el ojo del otro; a diferencia de los demás componentes de la persona, el *bërocamaqui* sólo aparece en los seres humanos. En ocasiones se trata de la materialización visible del *shinana*, por ende nombres diferentes de una misma entidad; pero otras veces los chacobo se apoyan en la distinción léxica entre los términos señalando que cuando mueren desaparece el *shinana*, mientras que el *bërocamaqui* sigue vivo y sale de la tumba para rondar los huertos y las casas de sus antiguos familiares³⁰.

Un tercer concepto, *yoshini*, presenta una complejidad mayor. Aunque literalmente significa “viento” la polisemia del término es enorme. En la década de 1970, el etnógrafo alemán Heinz Kelm observa que el *yoshini* es una “entidad espiritual” que forma parte de la persona, pero también de los animales y las plantas, y que tras la muerte se transforma en un ser temible que pasa al otro mundo como *tëronono aina yoshini* (“*yoshini* que crece”)³¹. En ciertos registros semánticos, también, el término puede traducirse como “alma”; por si fuera poco, la doctrina evangelista lo utiliza para traducir los conceptos de “mal”, “demonio”, “diablo” o “Satanás”, inyectándole una carga ética totalmente negativa. Así como desde el momento de la concepción un individuo está dotado de *shinana*, también es portador de *yoshini*. Sin embargo el ciclo de desarrollo es inverso: durante la infancia y la juventud está en estado latente, sin manifestarse, y con la adultez y el desarrollo de la persona crece de manera inversamente proporcional a la decadencia del *shinana*. Este crecimiento no se detendrá; de hecho, uno de las acepciones más explícitas del término *yoshini* es cuando, liberado del cuerpo tras la muerte, se asocia con las temidas almas de los muertos y los espíritus de la selva. En este último contexto, en el cual el lexema podría traducirse como “espectro”, constituye para los chacobo la causa de la gran mayoría de las enfermedades y aun de la muerte.

³⁰ Para equivalentes en otros grupos pano como los conibo, sharanahua, yaminahua, cashinahua, shipibo, cashibo e isconahua, véanse Bertrand-Rousseau 1986: 102; Kensinger 1993: 456, 1998: 69; Deshayes y Keifenheim 2003: 68, 97; Déléage 2005: 81.

³¹ Kelm 1972.

Como puede suponerse, no existe un acuerdo unánime a la hora de definir estas entidades. A veces el *yoshini* se identifica más con el *shinana* que con el *bërocamaqui*. Otras veces uno se transforma en otro o viceversa. Si bien en algunos contextos se distinguen conceptualmente, también es cierto que en algunos enunciados se utilizan como términos intercambiables. Los etnólogos, por ende, no tienen más remedio que seguir a los chacobo: así, Kelm habla del *bëro camaqui yoshini*. Algunos dicen que, al morir un individuo, el *bërocamaqui* se transforma en *yoshini* y ronda por las inmediaciones de la comunidad; otros que el *shinana* desaparece, o deviene *yoshini*, en tanto que el *bërocamaqui* queda enterrado en la tumba. A veces un mismo informante alterna entre ambas lecturas. Pero todos nuestros interlocutores/as concuerdan con tres premisas: la primera, que tras la muerte el *yoshini* asume una existencia autónoma; la segunda, que es más potente que el *shinana* o el *bërocamaqui*; la tercera, que se vincula, de maneras distintas pero recurrentes, con los espectros y con los muertos.

2.4. Ideología y praxis de la reproducción

Si desde el punto de vista chacobo la *yoxa* alcanza su máximo potencial cuando llega a ser esposa y madre, es importante saber cómo afecta la identidad sexual a la reproducción. Siguiendo a Alf Hornborg, podemos entender como formas de “afiliación” a todos aquellos lazos socialmente reconocidos mediante los cuales Ego se vincula con los miembros de las generaciones precedentes; se trata así de una función general, de la cual las normas de sucesión, herencia o transmisión del status político, legal o ceremonial, la clásica idea de *descent*, la onomástica o las ideologías de la procreación no son sino casos particulares³². En un sentido amplio, se trata de concepciones generales sobre la continuidad de lo social; así, puede entenderse “descendencia” como un criterio de pertenencia formal y legal a un colectivo inscripto en la sucesión de las generaciones³³.

Ahora bien, la reproducción es un contexto que revela con bastante claridad la forma chacobo de concebir la interacción entre los sexos. En efecto, la complementariedad fisiológica entre sustancias como el semen paterno y la sangre materna no disimula una

³² Hornborg 1988: 234.

³³ Barry 2008: 15, 34, 219.

ideología bien definida de las relaciones de género. Como sucede en muchas otras sociedades, el cuerpo femenino es pensado como un depósito, mero receptáculo para el semen del hombre. Sin embargo, esta afirmación merece mayores precisiones. En la teoría chacobo de la procreación no figura el progenitor excluido; no hay, en suma, ninguna inocencia epistemológica. Los chacobo saben perfectamente que la mujer es necesaria para la procreación y que incluso lega ciertos caracteres físicos a su hijo. A nadie se le pasaría por la cabeza negar la necesidad de ambos sexos para la gestación: en este sentido, nadie niega que un niño descende de sus dos progenitores, un hecho indisimulable y explícitamente reconocido por una onomástica que matemáticamente otorga a los niños los nombres de sus abuelos maternos, luego los paternos y finalmente los tíos –con lo cual, la influencia genealógica de ambas “líneas” queda asegurada en forma bilateral³⁴. Lo mismo sugiere la antigua afiliación a los grupos llamados *maxobo* (lit. “gente de la misma cabeza”), con la cual cada persona recibía dos nombres “clánicos” provenientes de sus progenitores –así, por ejemplo, un individuo era *Xënabo* (“gente gusano”) por vía paterna y *Canabo* (“gente guacamayo amarillo”) por vía materna³⁵.

No obstante, traduciendo la misma dialéctica entre complementariedad y asimetría que puede rastrearse en otros contextos, la colaboración de ambos padres en la gestación no impide que el influjo decisivo, el que determina cómo será el niño, sea el paterno. A pesar de la afirmación apresurada de Kelm, que indicaba que los chacobo ignoraban los nexos precisos entre el acto sexual y la procreación, sus representaciones no desconocen la fisiología. Es sólo que, debido a razones ideológicas, prefieren acentuar, en contextos específicos, la ascendencia genealógica agnática; o, por expresarlo de otro modo, optan por asumir un influjo paterno determinante en la ubicación social del individuo³⁶. Si se lo compara con el papel del varón, el papel desempeñado por la mujer en la concepción parece

³⁴ Erikson 2002. Habría que añadir que la teoría de la co-paternidad o paternidad múltiple no parece tener arraigo entre los chacobo; por el contrario, es corriente la idea de que una gestación exitosa implica el coito repetitivo y la acumulación uterina de grandes cantidades de semen por parte del mismo hombre. Para una descripción de la co-paternidad entre los cercanos ese ejja, véase Peluso y Boster 2002; para otros ejemplos pano, los estudios de Kensinger y Erikson en la misma compilación de Beckerman y Valentine (2002)

³⁵ Córdoba y Villar 2002.

³⁶ Shapiro escribe que la “filiación” no debiera suponer presunciones sobre las “teorías culturales de la concepción”, un asunto que se trae a colación con frecuencia en las discusiones sobre la linealidad y la descendencia; además, que no reside tampoco en la transmisión física de sustancias de un progenitor a su hijo; ni, menos aún, implica derechos y obligaciones respecto de la prole. Lo que sí resulta fundamental es cómo la identidad social de ambos progenitores, relacionados mediante el acto sexual, resulta relevante –o no– para “ubicar socialmente” a los niños que, se cree, son resultado de dicha unión (1984: 20).

subordinado, relegado a un plano secundario. Para los chacobo la agencia reproductora es fundamentalmente una propiedad paterna. El sexo del hijo depende en gran medida del padre: si ha tenido contacto con plantas o bejucos asociados con la forma vaginal, por ejemplo, es muy probable que quede sentenciado a no tener hijos varones. La primacía paterna concuerda con otros hechos de la vida social. La antigua afiliación de *maxobo* era patrilineal, y se recuerda que las mujeres llevaban dibujados en sus rostros los motivos de sus propios padres³⁷. Los chacobo reconocen que el ideal de sucesión en el liderazgo político debería seguir la línea agnática. El repaso de la narrativa mítica, también, sugiere la importancia simbólica de la patrilinealidad. Toda una extensa serie de relatos narra el pasaje de una sexualidad desviada a otra ordenada, instituida culturalmente; los protagonistas, luego de una cópula anómala con objetos, animales o personas de su mismo sexo, son conducidos por sus afines, a veces de forma drástica y hasta forzada, hacia una sexualidad apropiada, “normal”. En estos casos una mujer y un perro tienen perritos; una mujer y una víbora, viboritas. Los hijos de estas aventuras amorosas en la mayoría de los casos adoptan la forma y la personalidad paternas.

Más allá de los discursos explícitos, conviene examinar contextos y prácticas concretas en donde se rastrea la misma inclinación ideológica por la patrilinealidad. La impotencia y la infertilidad masculinas se atribuyen al contacto del hombre con unos gusanos que corroen la madera, llamados *bisha*³⁸. Estas afecciones son reversibles mediante curas terapéuticas realizadas con una mezcla de barro, hojas tiernas de mandioca, la *huanicusa* y un bejuco llamado *ascana*. Ahora bien, cuando un hombre no puede tener hijos –para los chacobo una verdadera anomalía– su mujer lo deja y busca otro marido; se piensa que ella, entonces, concebirá sin mayores problemas. Cuando comentamos el caso poco frecuente de un matrimonio que no tiene más que una hija, a todos les pareció evidente que el problema venía por el lado paterno, y la prueba irrefutable que esgrimieron es que el hermano del involucrado también tenía un solo hijo; en ningún momento se contemplaron otras variables, como la edad avanzada de la esposa o que la familia de la madre tampoco es demasiado numerosa.

³⁷ Córdoba y Villar 2002: 78.

³⁸ *Bisha*: gusanos de la leña, madera (Zingg 1998: 75).

La falta de un cónyuge o pareja masculina es la principal causa de aborto y de infanticidio³⁹. Frente a la posibilidad de criar un hijo sola, o que su compañero no asuma la paternidad, la mujer suele optar por interrumpir el embarazo –incluso en una sociedad fuertemente uxorilocal en la cual la falta del padre, en términos pragmáticos, es mucho menos problemática que la muerte de la madre. Estadísticamente, también es evidente que los casos de aborto o infanticidio son menos frecuentes cuando el bebé es varón –una vez más, una tendencia contrapuesta a la lógica utilitarista, ya que todo sugiere que retener hijas para atraer yernos que trabajen es más “conveniente” que criar hijos varones que se irán a vivir a otro lado. Cuando recientemente una mujer fue a parir al monte, toda la comunidad supo que iba a abandonar a la recién nacida; el agente sanitario encontró a la criatura y la devolvió a su madre. La explicación fue que “no quería otra *yoxa*, que ya tenía bastantes”⁴⁰. Habría que realizar dos aclaraciones respecto de este infanticidio preferencial. La primera es que, naturalmente, las mujeres declaran que pueden saber el sexo del bebé antes del nacimiento. Si bien hay varios criterios que se entrelazan, se fijan en cuestiones como la posición que adopta el niño en el vientre (si está inclinado hacia abajo es niña, si es varón hacia arriba), si la madre adelgaza o tiene vómitos y dolores de cabeza frecuentes (en general, signos de una hija), si duerme demasiado (signo general de un varón), etc. La segunda es que no se trata de una situación novedosa. Gilbert Prost observó lo mismo:

“La percepción chacobo masculina de los hijos y de las hijas es que los hijos son preferidos (...) en tanto hay infanticidio de mujeres, vemos una contradicción entre la percepción ‘nativa’, que pone a los hijos por sobre las hijas, y la estructura emic del household, que en realidad da prioridad a la hija sobre el hijo. La percepción ‘nativa’ todavía persiste aunque se ha precisado que tener mujeres le da a uno una ventaja económica”⁴¹.

“Nos han contado que una huahua fue enterrada viva, porque no tenía ano, pero otros nos dijeron que el padre lo había hecho porque era niña, y él no la quiso”⁴².

³⁹ De la misma manera, se ha registrado que los amahuaca acuden al infanticidio, entre otras razones, “si una mujer embarazada no tiene marido” (Dole 1998: 203).

⁴⁰ Formados por los misioneros, los dos agentes sanitarios de la comunidad (*Boca y Coni*) son chacobo y sólo el técnico de la vacunación contra la malaria (llamado cotidianamente “Malario”) es criollo, aunque criado en Alto Ivon y casado con una mujer chacobo.

⁴¹ Prost 1983: 102.

⁴² Prost 1970: 47.

Sin llegar a proponer que exista entre las mujeres chacobo un control organizado de la natalidad, sabemos también que conocen medios para evitar la concepción. Las mujeres pueden provocar el aborto (*pistia baquë a-quë*, lit. “hijo pequeño finalizado”) por medio de golpes en su estómago; o bien, de ser temprana la gestación, mediante una hemorragia producida por infusiones vegetales⁴³. Otro método que se utiliza actualmente para abortar es la ingesta de cloroquina, la pastilla utilizada para tratar los efectos de la malaria, combinada con el ayuno y el consumo masivo de cítricos –al punto de que los agentes sanitarios deben examinar en persona a las pacientes para ver si realmente tienen síntomas de malaria o si están buscando un medio sencillo para abortar. En la enorme mayoría de los casos, la causa es cuando una joven queda embarazada sin marido y su madre la impulsa a abortar porque “no quieren hijo sin padre”. Frente a una pelea conyugal y un posible divorcio, incluso las mujeres casadas apelan al aborto.

Condenado por las políticas públicas y por los misioneros, la práctica no es fácil en comunidades relativamente pequeñas donde todos se conocen. No está bien visto que una adolescente sin marido solicite pastillas anticonceptivas; enseguida se propagará el rumor de que está con algún hombre casado, dado que si estuviera con alguien “de su edad” (es decir desposable) no tendría por qué cuidarse. Además, naturalmente, pocas adolescentes pueden adquirir anticonceptivos en las ciudades. Las ideas sobre el uso y la administración tampoco son muy claras. El otro lado de la moneda son las mujeres casadas, que a veces utilizan anticonceptivos inyectables como la depro-provera que el Estado boliviano distribuye gratuitamente mediante sus programas de planificación familiar. Pero no es la mujer quien toma la decisión sino su marido, y en todo caso ambos asisten juntos al agente sanitario para que administre el tratamiento; por lo general la comunidad se entera en

⁴³ Las mujeres raspan los bejuco llamados *yabatapao* y *xípano* y hierven su corteza durante horas hasta reducir la mezcla de un litro a una cuarta parte; luego consumen la amarga infusión dos o tres veces al día, muchas veces a escondidas del marido, o en otros casos proporcionada por la madre, que no desea todavía que su hija quede embarazada. Aunque no disponemos de una explicación etnobotánica y farmacológica, todo sugiere que se trata de plantas con efectos abortivos más que anticonceptivos. No conocemos la denominación científica de las mismas, pero sabemos que a todas las caracteriza el sabor amargo: el nombre genérico es *jihui moca* (“árbol amargo”) y en castellano regional una de ellas parece ser la llamada “cafecillo”. Por otro lado, hay que decir que, junto con lo frío, los chacobo asocian el sabor amargo con la actividad shamánica (Villar 2004). Lo mismo sucede en otros grupos pano (Deshayes y Keifenheim 2003: 78; Erikson 1999a).

instantes y la decisión debe estar bien justificada ya que no está bien visto que no se tengan más hijos⁴⁴.

Relegadas al plano de la conducta privada de las mujeres, estas prácticas no siempre cuentan con la aceptación de los hombres. Sin embargo, como hemos dicho, en comunidades pequeñas todo pasa a formar parte del circuito de habladurías y de control social. Más allá de los métodos escogidos, y pese a que en la vida cotidiana se observa que la mayor parte de la crianza, educación y alimentación de los niños queda a cargo de la mujer, en el plano ideológico no es posible aceptar la carencia de un padre. En el caso inverso, es decir por ejemplo cuando muere una parturienta, a nadie se le ocurre que el bebé deba sufrir las consecuencias, y la madre o alguna hermana de la mujer pronto se encarga de la crianza. Para los chacobo, el amamantamiento de un bebé no es una tarea exclusiva de la madre: cuando la mujer no tiene leche suficiente, o aun cuando se aleja para trabajar en el chaco, una hermana o hasta su propia madre amamanta al recién nacido; por otra parte, por los embarazos tempranos y la duración de la vida fértil de una mujer es normal que madre e hijas estén amamantando o embarazadas al mismo momento. Una lectura podría enfatizar la transmisión de sustancias al interior del grupo uxorilocal; otra que, incluso en la maternidad, acto femenino por antonomasia, la mujer es sustituible.

2.5. El origen de la sexualidad

El discurso mitológico es un ámbito de la imaginación social en el que la ideología chacobo define de forma explícita el carácter contingente, aleatorio, intercambiable de la agencia reproductora femenina. Los narradores de mitos suelen ser ancianos de ambos sexos o al menos gente de cierta edad: la idea de un joven relatando un mito, por más que lo sepa, es simplemente ridícula para los chacobo. De la misma manera, si hay un hombre presente que sepa el mito difícilmente una mujer lo narre, por más que sepa hacerlo mejor o que conozca más detalles que el varón. En el plano consciente, se relatan los mitos como leyendas de personajes lejanos (“el cuento de *Ashina*”), o más frecuentemente como etiologías de objetos de la cultura material (“el cuento del tejido”). Las narraciones se ubican

⁴⁴ Generalmente la mujer casada que utiliza anticonceptivos lo hace por recomendación médica (gestaciones poco espaciadas entre los hijos, cesáreas, problemas cardíacos, etc.). Incluso en esos casos una suegra puede estar disgustada porque no tiene suficientes nietos y provocar las habladurías locales.

conceptualmente en la categoría más general de “discurso” o “palabra”, *chani*, aunque remiten de modo inequívoco a un tiempo pasado y distante, denominado “de los antiguos” o de “los hombres antiguos” (*joni siricato*). Para la mayoría de los informantes, este tiempo no cifra un mundo de presencias posibles, de posibilidades latentes ni de proyecciones rituales de una cierta mecanicidad.

Esto no implica en modo alguno que los problemas que se plantean en el mito no tengan una influencia cierta para el pensamiento chacobo. Más allá de las intenciones explícitas, las razones declaradas y las finalidades conscientes, los mitos constituyen formas de expresión institucionalizadas mediante las cuales los individuos representan su vida en sociedad. En este sentido, puede decirse que son narraciones “anti-causales” que no justifican el origen del mundo al modo funcionalista, sino que lo muestran de forma distorsionada, paradójica o caricaturesca para problematizarlo y desnaturalizarlo⁴⁵. La lógica narrativa general, por otra parte, no se aleja mucho de la documentada para otras sociedades amazónicas. Postula un estado inicial en el cual la condición de *nohiria* asume cualidades específicas a partir de un fondo cultural indiferenciado, compartido por humanos, animales y no humanos. Más que cortes o límites definidos entre dominios discretos de la realidad, parece constatarse una serie –no siempre nítida– de grados relativos de continuidades y discontinuidades, un sistema de distinciones, mutaciones, identidades y oposiciones fluidas⁴⁶.

Aquí vamos a detenernos en una narración conocida por la mayoría de los chacobo y que les resulta bastante cómica, ya que evoca el origen de las relaciones sexuales. Antes, los antepasados no conocían las relaciones sexuales. Pero tenían muchos hijos copulando con una calabaza. Los niños quebraban la calabaza y salían: nacían de a muchos, crecían y alcanzaban la madurez rápidamente. Las mujeres los bañaban y les amamantaban con su leche para alimentarlos. Al poco tiempo esta progenie efímera envejecía y moría. Un día un hombre parte al monte a cazar y se encuentra con un mono (*shino*), quien se burla de él por estas relaciones con la calabaza, llama a su esposa mono y copulando con ella le revela los secretos del coito. Cuando el cazador vuelve a la aldea, tiene relaciones sexuales con su mujer, que se resiste porque el coito le duele y despide un aroma extraño. Tienen un hijo

⁴⁵ Taylor 1986: 204. Para un análisis de los ejes rectores de la mitología chacobo, véase Córdoba 2006b.

⁴⁶ Viveiros de Castro 1998; Calavia Sáez 2001; Bossert y Villar 2002.

que crece lentamente. En algunas versiones por celos, en otras por la brutalidad que el coito supone para la madre, en otras porque les repugna el olor de la cópula, los hijos de la calabaza huyen y cruzan el río para no volver; comienzan a hablar en otra lengua y se transforman en los actuales cayuvava. Los chacobo, en cambio, son los descendientes de los hijos del hombre y la mujer⁴⁷.

Esta breve narración, que considerada en un sentido etiológico se limita a narrar la adopción de las relaciones sexuales, puede interpretarse en un sentido más amplio. Si se la considera aisladamente, presenta apenas una génesis causal del coito. Pero si en cambio consideramos sus relaciones formales con otras preocupaciones comunes de la narrativa chacobo surge un esquema de relaciones más general: los elementos definitorios de la naturaleza humana no son inmanentes ni dados de una vez y para siempre; deben ser ganados, atesorados, merecidos. Las enseñanzas sexuales del mono, en efecto, forman parte de una extensa serie de relatos que vuelven casi obsesivamente sobre un mismo tema: costumbres sexuales antiguas que en la actualidad ya no son bien vistas. Mencionemos un único ejemplo. Un hombre que no copula con su mujer tiene aventuras amorosas con una perica que queda embarazada; el hombre, incluso, le regala a la amante los ornamentos corporales de su esposa. Finalmente la suegra sospecha. Cuando el hombre va a cazar al monte, sus cuñados lo siguen; presencian el coito anómalo, matan a la perica a flechazos y devuelven los adornos a su hermana. El esposo lamenta la muerte hasta quedar mudo, pero finalmente accede a tener relaciones con su mujer. Una multitud de episodios con una estructura formal parecida obliga a pensar en el denominador común: el pasaje de una sexualidad “desviada” a otra “normal”, instituida culturalmente. A través de los mitos los varones buscan un sustituto para el coito: animales, objetos, personas del mismo sexo; desviación del impulso sexual que es concebida como una conducta impropia. No obstante, tras algunas penurias, y haciendo eco de la tremenda importancia de la uxorilocalidad para la sociedad chacobo, los afines obligan al héroe a dar cauce apropiado a su libido. De modo que lo que se presenta a primera vista como una serie de pequeños episodios cómicos, cuyo

⁴⁷ Para un análisis más pormenorizado del mito véase Córdoba 2005. Hay que decir que otros grupos pano, como los marubo del bajo Javarí o los shipibo-conibo del Ucayali, conocen variaciones del mismo relato. La etnolingüista Eliane Camargo documenta el “descubrimiento del amor” entre los cashinahua: en esta versión, los antiguos pensaban que la vagina era una herida eternamente abierta que nunca podía ser cerrada; sin embargo, *Hidi Shinu* observa copular a una pareja de monos y descubre que la vagina es –según la expresión de la autora– “un receptáculo para el amor”; a partir de ese momento, se dedica a desflorar a todas las mujeres de la aldea (Camargo 1999).

sentido aparente es proporcionar la etiología de alguna costumbre u objeto, condensa una reflexión sobre los dilemas de la complementariedad reproductiva, la moral sexual y las relaciones con los afines uxori-locales. Bien mirados, en efecto, los mitos chacobo, como las teorías del intercambio en el parentesco, hablan más de relaciones entre los hombres y sus afines que de relaciones entre hombres y mujeres. Los suegros y los cuñados –no las esposas– son los agentes canalizadores, los custodios de la moralidad. Incluso cuando la invención del coito es, también, la de las relaciones propiamente maritales, que exceden el ámbito de la vida sexual, la esposa no aparece más que como una colaboradora en la crianza de la descendencia del hombre: un elemento prescindible, intercambiable, cuyo papel se limita a la función biológica de nutrir con su leche a los niños⁴⁸.

En un segundo plano, el mito ofrece una reflexión sobre las cualidades diacrónicas que permiten hablar de un auténtico ciclo vital. Los niños de la calabaza nacen, crecen y mueren a un ritmo agotador. El mito no expone, o no expone solamente, una génesis narrativa de las etapas inexorables de la vida, sino también una lectura abstracta sobre los problemas de la duración o la finitud. Como la cópula, la experiencia de la temporalidad no es un dato primigenio. Las enseñanzas del mono dan origen a la sexualidad humana, pero también, en un movimiento simultáneo, instauran los tiempos de la gestación, el crecimiento y la muerte. El vértigo de la vida de los antiguos contrasta con la condición progresiva de la vida humana actual, que fluye al ritmo de los ciclos biológicos. La dureza del quiebre parece manifiesta en el aroma repugnante del coito, la torpeza sexual del hombre, la repugnancia sentida por los hijos que huyen para no volver. El precio a pagar por el aprendizaje de la cópula es la duración del embarazo, la niñez, la adolescencia; en definitiva, la lentitud del tiempo en la formación de la persona. Para la mujer, este precio supone también la experiencia de una gestación dolorosa y larga, la espera agobiante del embarazo, la necesidad de parir los hijos con esfuerzo⁴⁹.

⁴⁸ En este sentido, las narraciones chacobo no dejan de evocar la célebre fascinación melanesia por la idea de un mundo sin afines (Godelier 1986). Para una mirada comparativa del problema del género en Amazonía y Melanesia, véanse los estudios compilados en Gregor y Tuzin 2001.

⁴⁹ La idea del vértigo fisiológico también se infiltra en los mitos shipibo. El origen de la pesca con barbasco se debe a una inundación primordial tras la cual sobrevive un solo hombre que se casa con la hija del Inca. Esta mujer pare a sus hijos por el pie con enorme velocidad, al punto de que pronto logra repoblar a la comunidad desierta; sin embargo, por culpa de la imprudencia del hombre, pierde su velocidad reproductiva y a partir de ese momento sus hijos nacen pequeños, débiles, propensos a morir (Bertrand-Rousseau 1983: 89 y ss.).

En un tercer sentido, finalmente, el relato propone una interpretación del problema de la relación misma. De modo típicamente amazónico, la secuencia final revela que para los chacobo es difícil pensar el sí sin el otro. El concepto *nohiria*, que designa de un modo amplio la cualidad de “ser gente”, no funciona como un etnónimo exclusivista, y ni siquiera como un etnónimo. Como las fuentes históricas o las genealogías, el mito muestra que en el comienzo era la mezcla, y que el origen de los chacobo es indisociable del origen de los demás grupos étnicos vecinos⁵⁰. Difícilmente el episodio esté allí de forma casual o gratuita; de hecho, algunas de las versiones comienzan comentando este hecho y sólo luego pasan a referir el inicio de las relaciones sexuales; incluso, muchos comienzan la narración diciendo “antes los cayuvava eran chacobo”. Por el hecho de ser diferentes, los hijos de los antiguos y las calabazas no dejan de ser humanos –por más que una exégesis fina permita constatar que en otros contextos no poseen el mismo grado de humanidad que los chacobo. Tal vez los cayuvava, los ese ejja o los movima sean “menos hombres”, pero son hombres al fin. La categoría de *nohiria* no delimita un dominio semántico cerrado, que engloba “lo humano” en contraposición a la antítesis de la humanidad⁵¹. Es interesante notar que, en otro registro, la misma categoría es precisamente el nombre dado a los “bárbaros”, los presuntos chacobo sin contacto que viven todavía en el monte. Su imagen condensa percepciones encontradas: por un lado, son gente temible, que rapta niños y mujeres; por el otro, provocan la inevitable fascinación al constituir una suerte de reserva utópica de prácticas culturales olvidadas, a la cual siempre queda el recurso de apelar. En una pequeña muestra de antropología relacional, así, las enseñanzas sexuales del *shino* permiten relativizar ciertas nociones ingenuas sobre el presunto “etnocentrismo” indígena⁵².

⁵⁰ Un texto cashinahua plantea igualmente el origen de indios, blancos e incas en un episodio destinado explícitamente a narrar la génesis del metal. Un día los hombres deciden migrar en busca de mejores tierras. Cruzan varios ríos hasta llegar a uno que es demasiado ancho. En su orilla descansa un caimán con una cola enorme, que exige a los viajeros una presa de caza para permitirle cruzar sobre su cola. Los primeros cazadores ofrecen sus presas y cruzan sin problemas. Sin embargo, uno de los cazadores trae un pequeño caimán, lo cual enfurece al caimán porque era su pequeño hermano; desde ese momento, el tránsito a la otra orilla queda interrumpido. Los que cruzaron llegan a una tierra donde había metal y joyas brillantes: son los antepasados de los incas y de los blancos. Los que no pueden cruzar, los antepasados de los cashinahua, deciden volver al centro de la tierra, donde no tienen más que huesos, plumas y dientes de animales para adornarse (Deshayes y Keifenheim 2003).

⁵¹ Zingg define el concepto de *nohiria* como “gente” y *nohiria bá jabi* como “humanidad”, “gente con costumbres” (1998: 178, 368).

⁵² Afirmaciones que, de hecho, suelen deberse más a equívocos de los observadores que a los propios conceptos nativos (Erikson 1999a; Viveiros de Castro 1998; Keifenheim 1992).

2.6. La fabricación ritual de la persona

El mito proporciona, a quien quiera escucharlo, una clave interpretativa de la realidad que codifica una lectura ideológica de la reproducción. Pero la maquinaria que rige su operación cotidiana obedece a otro tipo de condicionamiento, más vinculado con tradiciones rituales y dispositivos de acción institucionalizados.

El vocabulario chacobo distingue al menos tres términos para designar las fases del desarrollo del estado de gravidez, caracterizado a grandes rasgos como la acción de *baquëhaina* –que con alguna licencia podría traducirse aproximadamente como “hijear”. El primero es *nataya* (“con crecimiento”), alrededor de dos meses luego de la gestación; el segundo *tohoya* (“con brote pequeño de mandioca”) o *baquëya* (“con hijo”), que sería el estado de embarazo en su acepción más corriente; el tercero es la acción de *comahaina* (que significa “parir” o bien “que falta poco para el nacimiento”)⁵³.

Mientras se desarrolla el embarazo, los padres regulan en mayor o menor medida su comportamiento de acuerdo a criterios tradicionales. Hace exactamente un siglo, Nordenskiöld pudo observar entre los chacobo el rito de la couvade: “Cuando una mujer da a luz, el hombre debe permanecer durante varios días en la cabaña y no puede ir de caza para que el niño no se enferme”⁵⁴. En la década de 1950, entre los chacobo del Benicito, Wanda Hanke menciona escuetamente algunos tabúes alimentarios durante el embarazo (jochi, perdiz, paraba, pato, mono)⁵⁵. Hoy podemos añadir algunas precisiones para advertir ciertos cambios y continuidades de esta práctica. Como el niño se conforma en el vientre desarrollando lentamente su *shinana*, el tiempo de cuidados rituales comienza para los padres antes del alumbramiento. Como en tantos otros grupos, ambos deben acompañar de forma responsable este proceso acatando una serie de prescripciones y prohibiciones alimenticias⁵⁶.

⁵³ Estas categorías son empleadas por las mujeres en la vida cotidiana; hay que decir, no obstante, que Zingg las registra como meros sinónimos de la acción de *baquëhaina*, tener hijos, y *comahaina* sólo aparece en su diccionario como un verbo asociado a los dolores del parto (1998: 55, 89, 171, 281).

⁵⁴ Nordenskiöld 2003: 120.

⁵⁵ Hanke 1956: 22.

⁵⁶ Para estudios bien documentados sobre la couvade en sociedades amazónicas, véanse Rivière 1974; Menget 1989; Rival 1997.

La madre no puede ingerir animales machos ni aquellos cuya ingestión se asocia con un exceso de sangre: pava, anta, vaca, mono⁵⁷. La trasgresión puede causar hinchazones, fiebres, encogimientos corporales o diversas imperfecciones cutáneas al niño. Tampoco puede ingerir taitetú macho ni jochi pintado⁵⁸, puesto que esto puede provocarle temblores y problemas en la cadera; ni tampoco marimono macho o mono colorado, pues su ingestión provoca fuertes fiebres. Otros alimentos inconvenientes son los plátanos, la caña de azúcar o la papaya, que llegan a ser evitados durante lapsos bastantes prolongados. Últimamente, se ha añadido al repertorio de interdicciones un pez llamado yatorana⁵⁹, calificado como excesivamente sangriento –con lo cual su exclusión se condice con los criterios clasificatorios antes mencionados.

La mujer grávida suele evitar el contacto con niños con fiebre o con víctimas recientes de picaduras de serpiente, pues para los chacobo hay una suerte de retroalimentación dañina entre el calor de la fiebre y el del embarazo. De la misma manera, los chacobo, así como también los criollos que viven en la región, afirman que la proximidad de las mujeres embarazadas acelera el efecto del veneno de serpiente cuando pica a una persona. Todas estas concepciones parecen respaldadas semánticamente por el hecho de que la palabra para “calor” y sus derivados (*itsisa*) provienen de la misma raíz que los verbos “excitar”, “irritar”, etc. Aun hoy en día, cuando nace un niño, la familia extensa suele esperar para conocerlo y ver a la madre. La explicación es que si trabajan desde temprano en el chaco tienen el “cuerpo caliente” y si vieran a la criatura en ese estado le provocarían “tétanos”⁶⁰. Por lo tanto, prefieren esperar hasta el día siguiente para que tanto abuelos como tías conozcan al nuevo miembro de la familia.

Los padres pueden tener relaciones sexuales hasta el séptimo mes de embarazo, pero más allá de esa fecha el coito no es bien visto. *Tani* dijo un día criticando a otro chacobo: “¿Pero por qué tuvo que molestar a su esposa hasta último momento?”⁶¹. Los pretextos

⁵⁷ Pava: *quëbo*; anta o tapir: *ahuara*; vaca: *huaca*; mono: *shino*.

⁵⁸ Taitetú: *jono*; jochi pintado: *ano*; jochi colorado: *tsacaca*; tatú: *yahuishi*; marimono: *iso*.

⁵⁹ Nombre local de un pescado que podría ser el *Brycon sp.*

⁶⁰ “Tétanos” aparece en el diccionario de Zingg como la traducción castellana de *caxohacaina* (1998: 88). Sin embargo, como veremos más adelante, el *caxo* es la enfermedad que tienen los niños cuando los familiares traen a la casa el “mal viento”. Creemos que esta traducción del término se debe entonces a la influencia misionera, en cuya óptica es mucho más conveniente decir que una criatura “tiene tétanos” a que “tiene susto”.

⁶¹ En todos los casos que juzguemos que se trata de información delicada a nivel intra o inter-comunitario, se utilizarán seudónimos para designar los nombres de los protagonistas.

aducidos por los informantes de ambos sexos para explicar esta costumbre son varios: un argumento que parece remitir al plano de la moralidad apela a la acusación de incontinencia y falta de control; en otros casos, más inclinados hacia los “símbolos naturales” de Mary Douglas, las razones parecen simplemente estéticas: es una vergüenza para la familia que el niño salga “cremoso”. En todo caso, la misma idea de un control sexual indica que mientras la mujer acata las restricciones, el comportamiento del padre también se encuentra condicionado. No debe cazar animales como el chanco de tropa, el mono y el marimono, pues, al igual que su ingesta por parte de la madre, ello perjudicaría al niño. En términos generales, el criterio taxonómico que predomina para excluir ciertas especies del repertorio de caza parece ser el mismo que en el caso de la alimentación de la mujer; es decir, la evitación del derramamiento excesivo de sangre, la evitación de los animales machos y la preferencia por los vegetales y los pescados. Hay que decir, por otra parte, que en este contexto de la *couvade* la diferencia conceptual entre *pater* y *genitor* no parece demasiado relevante para los chacobo –sí lo es, en cambio, para la onomástica o para la adopción. Hay maridos que saben perfectamente que los hijos de sus mujeres no son suyos que también cumplen con las restricciones. Es tentador leer en esta práctica una estrategia de reafirmación pública de la paternidad en circunstancias en que hace falta demostrarla, sea porque el practicante no es el padre biológico, sea para contrapesar la omnipresencia de la uxori-localidad, etc.⁶².

El período de restricciones no se cierra de modo mecánico. Desde el punto de vista chacobo, lo más ajustado a los datos es decir que se diluye mediante un debilitamiento progresivo de las prohibiciones. Como bien señala Menget, el sistema de la *couvade* posee una gran flexibilidad, y la clausura del período crítico puede variar debido a una multiplicidad de causas⁶³. Entre los chacobo puede variar en función de la salud del niño, la relación entre el padre y los suegros, los temores eventuales y particularmente la cantidad de nacimientos precedentes: por ejemplo, las prohibiciones no se aplican con el mismo rigor a las parejas que ya han tenido dos o más hijos. Las mujeres que ya han tenido dos hijos o más no padecen restricciones tan estrictas como las madres debutantes; de hecho, las más experimentadas pueden comer casi todos los animales sin mayores problemas.

⁶² Rivière 1969: 63; Palmer 2005.

⁶³ Menget 1989: 265.

Como regla general, puede afirmarse entonces que con los sucesivos embarazos las reglas se flexibilizan y que los condicionamientos no exceden nunca el año.

Uno de los mayores peligros durante el embarazo es el de las malformaciones, frecuentemente imputadas a coitos anómalos. No pocas veces se trata de una causa para el infanticidio, y hemos visto al Capitán Grande del pueblo chacobo reprendiendo duramente a una mujer por abandonar a su niño en el monte. Se supone que las criaturas defectuosas no poseen *shinana*, o que lo poseen excesivamente débil, y en general esta afección se atribuye a que la madre fue fecundada por un espectro *yoshini*. El caso más corriente es que una pareja mantenga relaciones sexuales cerca de un hormiguero o de un árbol grande en el monte. Se podría pensar que la selva, infestada de espíritus, es evitada como un lugar peligroso; pero, por el contrario, es el ámbito más recurrente para los amores de las parejas jóvenes y para las aventuras extra-conyugales⁶⁴. Los indiscretos *yoshini* que habitan en los árboles grandes mantienen relaciones sexuales junto con el varón sin que ninguno de los amantes pueda advertirlo, desgracia que sólo se hace evidente cuando el rostro del niño deformado delata la paternidad anómala –una vez más, comprobamos que el influjo masculino es el determinante en el estado del niño. Otro indicio para reconocer que un bebé ha sido concebido por un *yoshini* es que tenga el cuerpo demasiado blando o la tez azulada. También se asocia la concepción de los niños malformados con una rana llamada *cana popoa*, cuyo espíritu también suele fecundar a la mujer mientras tiene relaciones sexuales; algunos chacobo, en consecuencia, temen a las ranas que moran cerca de sus casas y no dudan en espantarlas o aun matarlas. Los peligros, en todos estos casos, no sólo conciernen al niño; es probable que las madres sufran hemorragias dolorosas y continuas, estado que se denomina *piaxë roco* y que podría traducirse como “vagina con viruela” o “vagina con sarna”. Para prevenir los nacimientos anómalos, las madres suelen sobar, escupir y masajear sus vientres durante horas.

Según Kelm, cuando llegaba la hora de parir la mujer chacobo se encontraba sola en la vivienda, librada a su suerte⁶⁵. Sin embargo, actualmente las parturientas suelen convocar a sus parientes femeninos –madres o hermanas mayores– apenas sienten los primeros síntomas del dolor de parto (la acción de *baquë quiniahaina*)⁶⁶. Las mujeres más ancianas

⁶⁴ Para un estudio excelente de las aventuras sexuales entre los cashinahua, véase Kensinger 1995.

⁶⁵ Kelm 1972.

⁶⁶ Conceptualmente se trata de un estado especial, propio del parto, diferente del dolor normal (*pahë*).

recuerdan que antiguamente se daba a luz en el monte, lejos de la mirada masculina, y lo explican aduciendo que los hombres se burlaban de ellas si gritaban durante el parto o demostraban de alguna forma su dolor. Todavía hoy, ya sea por temor a las burlas o por mera vergüenza, durante el alumbramiento se prefiere la presencia exclusiva de la madre y las hermanas; es decir, la ausencia de los parientes masculinos. Una vez más, esto varía en función de la “experiencia natal”; muchas mujeres son ayudadas por su madre y sus hermanas en sus primeros partos, y en los sucesivos son asistidas por sus maridos. Algunas mujeres dan a luz en la casa, sentadas sobre un pequeño banco, en una posición casi vertical. Para soportar el dolor utilizan un “secreto” o “soplo” (*quëbichi*, término derivado de *quëbi*, “labios”) llamado *nëromana*, una suerte de encantamiento breve que se pronuncia o se piensa varias veces sobando y escupiendo sobre el vientre para propiciar un parto rápido:

Nami jëra jëra (2)

Carne sanguijuela

sítoco sítoco

calidad resbaladiza

El destinatario del canto, y por tanto el ser que da su nombre al mismo, es un pez muy resbaladizo, parecido a una anguila pequeña, que los chacobo llaman *nëroma* y los criollos de la zona “muqui” o directamente “jabón”; sin embargo, pronunciar su nombre en el contexto ritual lo haría perder su eficacia, por lo cual se lo reemplaza por “sanguijuela” en la enunciación.

En el momento del alumbramiento, la abuela materna suele recibir a la criatura y junto con la madre cortan el cordón umbilical (*noro* o *xatë*), para luego enterrar la placenta (*xama*)⁶⁷. Tradicionalmente el recién nacido era bañado y envuelto en *moro* (corteza de bibosí) para ser presentado a su padre; en la actualidad, se utilizan telas de algodón para cubrir a la criatura. En ese momento, sin gran pompa ni ceremonia, se produce la imposición del nombre en una acción denominada *janëhaina* (“nombrar”).

⁶⁷ Es interesante que la misma palabra, *xatë*, se use también para designar a la fratría.

No sólo los padres se ven involucrados en el ciclo de cuidados y precauciones. La familia extensa está incluida en los procedimientos, y en una sociedad fuertemente uxori-local no es infrecuente que los abuelos maternos oficien como “guardianes” de las restricciones tradicionales. La etapa crítica para el desarrollo del niño se extiende durante algunos meses. Si el bebé llora constantemente, sin razón aparente, o si tampoco duerme lo suficiente, es porque tiene “susto” (*caxo*), afección provocada probablemente por alguna infracción de algún pariente a las interdicciones, o porque el padre ha deambulado a la noche por la selva trayendo consigo un “mal viento” (*yoshini*)⁶⁸. Muchos hombres amonestan a sus yernos por este tipo de irresponsabilidades, y las infracciones pre y post-natales ofrecen a suegros y yernos un campo privilegiado en el cual canalizar las tensiones de la familia extensa en un juego interminable de acusaciones recíprocas.

Para curar el susto, existe un *quëbichi* llamado *caxona*, con el cual la abuela u otra mujer mayor “sopla” las manos, los pies, la cabeza y la cadera del bebé. Esta práctica forma parte de una gama de procedimientos positivos (prescripciones) y negativos (interdicciones) que, como en el caso de la prevención de las malformaciones, puede pensarse como un trabajo sobre el cuerpo cuya meta final es “modelar” al niño: por un lado evitando influencias malignas, por el otro inyectándole fuerza (*chama*). Las madres procuran por todos los medios que los niños se vean gordos, lo cual es para los chacobo un signo de crecimiento saludable. En este contexto, el referente simbólico más importante es el tapir (*ahuara*), cuya sangre en algunas comunidades todavía se frota sobre el pecho de los niños como tónico fortalecedor⁶⁹; y al cual también puede dirigirse un *quëbichi* que dice *nami játsa-jatsari, jëa jëa jëa* (algo así como “que la carne se amontone más y más y más”)⁷⁰.

⁶⁸ Cuenta *Bosi*: “Una vez una de mis hijas tuvo *caxo* porque su padre cazó *shino chëquë* (mono negro). Cuando llegó *Paë* a la casa, ya su hija estaba enferma: casi se muere. La sopló mi mamá, la curó”.

⁶⁹ Philippe Erikson, comunicación personal. La misionera Marian Prost observó esta práctica cuando acompañó a los chacobo a cazar un anta por la noche: “Entonces todos convinieron en insinuar a uno de ellos a quitarse su vestido de corteza y bañarse en la sangre. Solamente hacía dos meses que nosotros estábamos con ellos, y no comprendimos mucho el alcance de lo que estaba pasando, pero lo que sabíamos era que el hombre estaba enfermo. Este se desvistió, se agachó y con sus manos se bañó prolijamente con la sangre, frotándose la cara, el cabello, y el cuerpo, todo hasta los dedos de los pies” (1970: 56).

⁷⁰ Escribe Marian Prost en la década de 1970: “Las huahuas débiles y enfermizas son tratadas por insuflación. Algunas personas, hombres o mujeres de la tribu, son autorizadas por el hechicero para practicar este método de insuflar. El que insufla toma la huahua en sus brazos, y echa su aliento sobre ella de arriba a abajo en el lado de la espalda, por espacio de más o menos media hora. Generalmente esto lo hacen las mujeres. Dicen que si no soplan, la huahua sufrirá espasmos y su espaldita se quebrará (...) A los niños flacos se les aplica por todas partes hojas de un árbol, paro, que han sido remojadas y frotadas en agua. Entonces, las madres soplan sobre ellos” (1970: 55-56).

2.7. Iniciación y hematología

Si bien la fabricación social de la persona es un proceso continuo, en la lógica chacobo el clímax del ciclo de desarrollo de la mujer, que la define como esposa y madre potencial, es la iniciación. Sin embargo, hay que decir a la vez que los ritos iniciáticos probablemente sean las instancias ritualizadas más conmocionadas por los cambios de las últimas décadas; por lo tanto, su análisis debe emprenderse necesariamente contra un telón de fondo de cambios y continuidades.

Los primeros vellos púbicos y el crecimiento de los senos de las muchachas eran los indicadores de la inminente perforación nasal, llamada *rësëti*. El encargado de esta tarea podía ser cualquier anciano o shamán (*yobëca*) de renombre: por lo general, se trataba del *chaita* (MF, FF), el *coco* (MB) o el padrastro (MH). Pero, en todo caso, el encargado de llevar a cabo esta marca ostensible de la femineidad era un varón. Perforaba el *septum* de los jóvenes con una espina de *chuchío* o un raquis de pluma afilado. La perforación marcaba la entrada a la pubertad; durante algún tiempo, la iniciada utilizaba un palito en la misma para evitar que se cerrara la herida, y una vez que cicatrizaba se colocaban en ella plumas de tucán de diversos colores, a veces unidas mediante hilos de algodón⁷¹. Los muchachos se engalanaban con sus *chaha*, las coronas de plumas de tucán. Nordenskiöld dedicó páginas memorables a la vanidad, la arrogancia y el pavoneo que motivaban estos ornamentos, sobre todo en los hombres, que los complementaban con otros adornos hechos con conchillas y dientes de animales:

“Con el mismo cuidado que un joven teniente de caballería cuando tiene el primer vello (bigote) sobre el labio superior, el joven snob chacobo limpia sus plumas en la nariz para que no caigan de una manera poco elegante, sino que se encuentren como levantadas en forma elegante hacia las mejillas”⁷².

⁷¹ Pueden verse buenas fotografías de estos adornos en Nordenskiöld 2003. Los pacaguara utilizaban un *rësëti* más grande, hecho con *chuchío*.

⁷² Nordenskiöld 1923: 92. El sueco incluso observa que para los chacobo la apariencia es tan importante que suelen coser la ropa de sus mujeres. Véanse también Nordenskiöld 2003: 97-100; Prost 1983: 41-42.

Para los varones, un segundo paso que formalizaba el tránsito hacia el mundo de la adultez tenía lugar entre los 16 y 18 años, cuando se les perforaba el lóbulo auricular. Una vez sanado, se les colocaban dientes de carpincho, que según Heinz Kelm debían ser cazados por ellos mismos⁷³.

En el caso de las mujeres, la transición hacia la adultez era más complicada. El momento decisivo sigue siendo la menarca (*jimihaina*, “sangrar”)⁷⁴. Cuando advierte que sangra por primera vez, la joven avisa a su madre y a partir de ese momento se aísla de sus parientes masculinos y de los varones en general. Todas las mujeres insisten en que ser vistas en este estado les provoca una profunda vergüenza. En el pasado, la madre colgaba una hamaca en la cumbrera del techo de la casa (*shobo*), aproximadamente a unos dos o tres metros de altura, en la cual la muchacha se recostaba y permanecía quieta un día y una noche completos:

“Otro rito del que fuimos testigos fue con ocasión del período de la primera menstruación. Todos fueron avisados que la chica tuvo su menstruación y todos fueron a la casa para ver la sangre. Fue despojada de sus collares como también de sus adornos alrededor de sus caderas. Su cabello fue cortado al rape, y perforado su septo nasal (...) Su hamaca fue levantada del suelo y preparada a mayor altura en un rincón de la casa. Allí adentro de su hamaca ella tenía que permanecer todo el día. Ni podía comer nada con sangre (prohibida de toda sangre y de algunas clases de pescado). Así también no se le permitía beber bebida de yuca en compañía de los demás. Sólo podía beber bebida que su madre le ofrecía en una olla aparte”⁷⁵.

Transcurridas las veinticuatro horas bajaba y se bañaba en el arroyo, algunas veces acompañada por su madre, y siempre fuera de la vista de los hombres. Al día siguiente la madre le cortaba el cabello al ras; el cabello “viejo” podía contagiar el *yoshini* o el espectro

⁷³ Kelm 1972.

⁷⁴ Zingg consigna el término *bëcho*, “niña que tiene su primera menstruación” (1998: 61). Sin embargo, no hemos escuchado ese término en la cotidianeidad. En general, se dice *jimihaina* (sangrar) o *jimi* (sangre), y no hay términos particulares para distinguir la sangre menstrual.

⁷⁵ Prost 1970: 49.

de aquellos mismos animales peligrosos cuyo consumo, desde ese momento, le quedaba vedado⁷⁶.

En efecto, durante la noche transcurrida en la hamaca la joven sólo se alimentaba con agua y maíz molido suministrados por su madre. A partir de la menarca debía respetar una dieta especial que prohibía el consumo de animales como el anta, la pava, el marimono, el tatú, el mono blanco⁷⁷ o el pescado yatorana –una vez más, los animales clasificados como “sangrientos”, cuyo consumo puede ocasionar una hemorragia continua. Todo indica que se trata de los mismos que la madre no debe consumir durante el embarazo y el primer año de vida del niño, por más que en el primer caso se prohíban solamente por su condición de “sangrientos” y no de “animales machos”, como a veces sucede en la couvade. En este sentido los datos apuntan a corroborar la tesis de que los cuidados de la couvade suelen ser los mismos que aquellos destinados a cualquier momento liminar como la iniciación, la enfermedad, la menarca o la muerte⁷⁸. Es tentador, por otra parte, extender el mismo razonamiento a los rituales masculinos: los viejos recuerdan que los antiguos guerreros, luego de matar a un oponente, debían cortarse el pelo, lavarse y no consumir esos mismos alimentos; las razones aducidas también refieren a un temor general ante la hemorragia⁷⁹. Como sea, a partir de la menarca la dieta se basa durante un tiempo en el consumo de perdices y varias especies de pescados de carne magra, como el bagre, el pintón o el tucunaré. Algunas informantes asocian la duración de este período con el ciclo anual del cultivo (“un año, el tiempo del chaco”), aunque sin brindar mayores precisiones. La infracción de las restricciones hace que la mujer sea “panzona” o “barriguda”, condición deplorada por los cánones vernáculos de belleza. Pero, por otra parte, las restricciones tampoco deben provocar que la jovencita adelgace en exceso, ya que la robustez femenina es uno de los principales signos positivos de fertilidad, salud y carácter⁸⁰.

⁷⁶ En la actualidad la madre ya no corta el cabello al ras sino a la altura de los hombros; sin embargo, persiste la idea de que el cabello de la primera menstruación está contaminado por la sangre de los animales que la muchacha ha consumido.

⁷⁷ *Cebus albifrons*.

⁷⁸ Rival 1997: 623, 630.

⁷⁹ Hay que decir, por otra parte, que no se trata de prácticas relegadas a un pasado pretérito: cuando comenzamos nuestra investigación entre los chacobo, en 1999, se produjo la última matanza de un hombre en la comunidad y los matadores llevaron a cabo esos mismos rituales.

⁸⁰ Un conjunto de prácticas similares se encuentra extendido en casi toda la Amazonía: “La transformación exitosa de las mujeres cuando sangran depende de la observación de las restricciones estrictas, solas principalmente, pero también acompañadas por los compañeros. Las mujeres que sangran, generalmente, interrumpen todas o por lo menos algunas de las tareas diarias y observan un período de abstinencia sexual,

Las interdicciones de la iniciación marcan el desarrollo de la joven que, según observa Claude Lévi-Strauss, se ve sometida por primera vez a los azares de la periodicidad⁸¹. No obstante, más allá de la identidad léxica entre “luna” y “mes” (*oxë*), términos ambos asociados con la menstruación, la idea de un sincronismo estricto entre el desarrollo vital de la mujer y los ciclos lunares es difusa y no es reconocida por todas las mujeres. No encontramos entre los chacobo mitos compartidos sobre el origen de la menstruación, ni la idea de que el sangrado femenino se deba a una intervención externa sobre la genitalidad femenina (coito, manipulación, etc.), ni tampoco la idea que el sangrado sea signo de una especie de mutación de la piel o el cuerpo⁸². Sí existe, en cambio, una relación recurrente entre la sangre menstrual y un conjunto vagamente articulado de ideas que, haciendo algunas salvedades, podrían traducirse a nuestras categorías de “contagio” o “impureza”. En primer lugar, hay una preferencia por evitar, o al menos por reglamentar, aquellas situaciones que involucren un exceso de sangre, sobre todo de sangre vertida, lo cual se condice con la evitación ritual de ingerir animales sangrientos y obliga a pensar en los paralelos con los rituales guerreros masculinos⁸³. En segundo lugar, la comparación misma manifiesta otra diferencia entre los sexos cuando revela que la sangre femenina es doblemente peligrosa: a diferencia de la matanza, se trata de un sangrado pasivo, involuntario, cíclico, que la voluntad femenina no puede evitar, lo cual seguramente explica la prohibición de hacer chicha durante la menstruación así como también la idea de que el coito durante la misma puede provocar al hombre enfermedades o incluso el envejecimiento prematuro⁸⁴.

La calidad diferencial de la sangre, en consecuencia, impide pensar que las regulaciones son una especie de traducción automática de procesos biológicos. En última instancia, los rigores de la reclusión parecen destinados a preparar a las mujeres para la alianza en tanto institución social más que para la vida sexual. Si la muchacha ignora las

comiendo sólo alimentos considerados ‘suaves’ como vegetales y la carne de animales y peces que se consideren tienen ‘poca sangre’. Su dieta excluye la carne de animales considerados ‘muy sangrientos’, como por ejemplo el anta. Las mujeres también evitan ir al río o al bosque, tocar cualquier objeto de la cultura material o acercarse a los hombres. Las restricciones son enfatizadas, principalmente, durante la celebración de la primera menstruación de una joven o después del parto, pero también son observadas en menor medida todas las veces que ocurra el sangrado menstrual o post-parto” (Belaúnde 2006: 220-221).

⁸¹ Lévi-Strauss 1979: 506.

⁸² Belaúnde 2006: 217.

⁸³ Para un análisis paralelo de los ciclos rituales masculinos y femeninos, véase Conklin 2001.

⁸⁴ Héritier 1996.

prescripciones seguramente se relacionará con los hombres antes de tiempo; lo correcto, al menos en términos ideales, es que cumpla todos los procedimientos y sea presentada formalmente como una mujer completa, desposable. En un nivel más profundo, entonces, las restricciones y su trasgresión problematizan implícitamente los peligros del incesto, la negación de la exogamia y la exclusión de los afines del proceso de reproducción social: es por eso que, según los chacobo, las muchachas deben permanecer “como invisibles” hasta devenir esposas y madres potenciales⁸⁵.

2.8. Una transmisión paralela de saberes

La iniciación no es momento únicamente de prohibiciones y abstinencias; también es una instancia definida por prácticas positivas como el aprendizaje y la transmisión de los saberes que definen la identidad de género. Parafraseando los conceptos de la teoría del parentesco, podemos decir que pone en escena una transmisión paralela de conocimiento; es decir, entre parientes consanguíneos o afines del mismo sexo –paradigmáticamente de F a S y M a D, pero también de WF a DH, etc.⁸⁶. Las escasas excepciones “cruzadas”, por otra parte, muestran que los hombres pueden aprender de las mujeres pero difícilmente suceda lo contrario.

Tradicionalmente la madre, la abuela o alguna tía mayor enseñaban a la jovencita el uso del *moro*, la corteza de bibosí que ablandada y luego repujada se utilizaba como tampón para evitar el derramamiento de sangre menstrual. También se transmiten en esa instancia algunos rudimentos de la crianza; por ejemplo, aunque las chacobo suelen amamantar los niños hasta aproximadamente el año y medio de vida, se les enseña que en caso de quedar nuevamente encintas deberán machucar la raíz de una planta llamada *nibosá*, que tiene un sabor muy amargo, y untársela en los pezones; cuando el niño, luego de algunos intentos, comience a asociar el sabor amargo de la planta con los pechos de su madre, cesará su período de lactancia⁸⁷. En este contexto, por fin, se le explican las razones

⁸⁵ Palmer 2005: 88 y ss.

⁸⁶ Barry 2008: 182, 188, 771. Para una forma similar de transmisión, aunque al parecer menos impregnada por la omnipresencia de la uxorilocalidad, véase Taylor y Chau 1983: 92.

⁸⁷ Otra manera actual de destetar a la criatura es untándose pasta de dientes o crema de mentol en los pezones. Las madres también suelen reemplazar la leche materna por un líquido como leche de majo o jugos artificiales si tienen acceso a la ciudad; pero en ningún caso siguen amamantando si quedan nuevamente embarazadas,

–que van desde una simple sensación de rechazo hasta una prohibición explícita en las ancianas más tradicionalistas– por las cuales la mujer debe evitar tanto las relaciones sexuales como la elaboración de chicha mientras está menstruando; en ambos casos, como hemos dicho, enfermarían o envejecerían prematuramente a sus maridos.

Pero la principal adquisición es el aprendizaje de los *quëbichi*, los encantamientos o conjuros que ofrecen un medio de control simbólico sobre aquellos aspectos de la vida cotidiana asociados a priori con la feminidad⁸⁸. El término, como hemos dicho, puede traducirse como “secreto de los labios” o “secreto de soplar”, y se aplica en efecto a procedimientos como la cestería, el tejido de hamacas, el parto, la cocina, el cortejo amoroso, la elaboración de adornos, la salud de los niños, los dolores leves, la protección frente al jaguar y el cultivo –también, ocasionalmente, para las artes más ambivalentes del daño y su curación⁸⁹.

Esta heterogeneidad de aplicaciones contrasta con una gran homogeneidad formal y sociológica. Todos los “secretos” están asociados con un destinatario que opera como transmisor o vector del efecto deseado: así, se habla del *quëbichi* “del anta” (*ahuarana*), “de la víbora” (*ronona*), “del guaso” (*chaxona*), “del hígado” (*tacana*), etc. Se trata de fórmulas breves, sintéticas, que se cantan, murmuran o incluso se piensan en soledad con una misma melodía y tono prosódico, generalmente antes o durante la actividad cuyo éxito fomentan. Por ejemplo, una traducción aproximada del sentido del *quëbichi* más corriente para el cultivo sería “el maíz crece como la cola de loro, crece como la cola del loro”:

<i>bahua</i>	<i>jina-ca-hiria</i>	(2)
loro	cola + “cato” ⁹⁰ + superlativo	

por más que no se preocupen por elucubrar ninguna explicación específica al respecto. En la década de 1970, Prost observa una preferencia similar por distanciar los partos dentro de lo posible: “El niño no es destetado hasta los tres años a menos que nazca el siguiente hermano. Por lo general hay una diferencia de tres a cuatro años entre cada hermano. Se impone la abstinencia a la pareja por dos años después de cada parto” (1970: 48).

⁸⁸ En este trabajo no analizaremos las canciones llamadas *nahuariti* (asociados a cantos shamánicos) y *mëcoxiti* (cantos de caza). A diferencia de los *quëbichi* que pueden ser utilizados por ambos sexos, los dos primeros son de exclusiva propiedad de los hombres.

⁸⁹ Por la influencia misionera actualmente se asocia el *quëbichi* con la hechicería y el shamanismo; para evitar esta connotación negativa, las mujeres aclaran que conocen solamente aquellos secretos que sirven “para hacer el bien”. Para un estudio sobre los *quëbichi* chacobo en la década de 1980, véase Balzano 1986.

⁹⁰ Partícula que significa “el que”, “la que” o transforma adjetivos en sustantivos: “lo azul” (Zingg 1998: 20).

xëquiria

maíz + superlativo

De la misma forma, el canto para que la mandioca crezca fuerte y lozana dice que ésta crece resquebrajando la tierra como la raíz del mapajo, un árbol de gran tamaño (“yo solo soy como la raíz del mapajo, la tierra se resquebraja”).

<i>boi</i>	<i>tapo</i>	<i>rohaxo</i>	<i>ëa</i>	(2)
Mapajo	raíz	solo + ser	yo	

<i>mai</i>	<i>sina sina sina</i>
tierra	onomatopeya de tierra resquebrajada

En todos los casos se dice que los *quëbichi* son cosas, objetos o propiedades de la gente (*Iba ahuarana yaxoqui*, “Iba tiene el del tapir”), y al menos en el círculo de la familia extensa todos saben qué secretos posee cada uno. Si bien a los chacobo no les gusta hablar en público del tema, en ningún caso se trata de un conocimiento “esotérico” sino de fórmulas que cualquiera puede conocer, pero cuya eficacia sólo se logra cuando son entonadas respetando las condiciones necesarias de tiempo, espacio, edad, etc.⁹¹. Como en el caso de los mitos, hay niños que pueden conocerlos, como los puede conocer un etnógrafo, pero desde el punto de vista chacobo es completamente ridículo suponer que en tal caso puedan tener efecto.

El aprendizaje de los secretos está condicionado por el cumplimiento de tabúes alimentarios y un aislamiento generalizado. Dentro de una dieta ya de por sí limitada, se especifica que las aprendices no deben comer tampoco alimentos calientes ni animales con dientes como el mono. Como la práctica shamánica, la práctica del *quëbichi* es asociada con lo frío y opuesta a lo caliente y a lo dulce⁹². No todas las mujeres conocen los mismos secretos pero en general todas saben alguno; e incluso se subraya que tienen más fuerza de voluntad que los hombres para aprenderlos. En efecto, este aprendizaje se asocia de modo

⁹¹ Según Bórmida y Califano, en la década de 1970 los pacaguara que vivían junto a los chacobo tenían cantos de fertilidad para el maíz y la mandioca pero no les gustaba enseñarlos (1974: 166).

⁹² Durante el aprendizaje se prohíbe el azúcar (*asuca*) o la caña de azúcar (*shita*) (Villar 2004).

estrecho con cualidades morales muy apreciadas como el autocontrol, la voluntad, la seriedad y la responsabilidad⁹³. Pero además de las virtudes morales, el ejercicio de los secretos evidencia un grado de desarrollo intelectual, una capacidad para la memoria y el pensamiento que generalmente se vincula con la madurez etaria denominándose *shina chamaxëni* (lit. pensamiento/vitalidad fuerte, gordo, grande, etc.).

En la actualidad las jóvenes ya no son subidas a una hamaca en lo alto de la casa, sino que simplemente reposan todo el día en la cama. Los adornos corporales han desaparecido, el corte de pelo es menos drástico y el tradicional uso del moro como apósito cede lugar a la utilización de compresas de algodón. Continúan vigentes, en cambio, las prohibiciones alimentarias, el temor a las hemorragias y el aprendizaje de los *quëbichi*. Con toda su parafernalia, los ritos de iniciación parecen ser instancias particularmente sensibles al cambio social. Constantemente nuevos alimentos ingresan a la lista de prohibiciones: por ejemplo, actualmente algunas familias prohíben el aceite a las jóvenes menstruantes. Sin embargo, los chacobo saben que los adornos, como cualquier otro contenido, pueden mutar, pero el sentido sociológico persiste; de hecho, los adornos corporales son vistos como cosas del pasado mientras que todos los testimonios vuelven obsesivamente sobre el tema de la superación moral y la resistencia a las privaciones (sexuales, sociales, alimentarias, etc.) a lo que no parece ajena la evangelización. La idea generalizada entre los chacobo es que lo que se aprende en este período marca de modo decisivo la identidad personal de la mujer, y que una vez que esté casada y embarazada es difícil que adquiera nuevos conocimientos. Más allá de las permutaciones de los contenidos, subsiste la idea formal de un período crítico en cual la *yoxa* debe aprovechar al máximo su maleabilidad para cincelar su identidad individual.

2.9. La caza del marido

Luego de la reclusión las mujeres retornan a la vida social en una fiesta llamada *sahuëquëhaina*, que tradicionalmente se realizaba un año después desde la primera menstruación. Si bien muchas informantes traducen el término como un equivalente

⁹³ *Rabi* cuenta que su madre *Iba* le estaba enseñando el *quëbichi* para curar la picadura de víbora, pero en el proceso un día regresó hambriento a su casa y comió mono; cuando su madre lo vio, “me ha reteado harto” por la falta de disciplina.

aproximado de nuestra idea de “iniciación” o “rito de paso”, la palabra significa literalmente la acción de ponerse un vestido y remite de forma genérica a la idea de “ropa femenina”. En la fiesta antigua, la muchacha utilizaba por primera vez en público los adornos que indicaban que se había convertido en una mujer desposable. Tras el pródigo reparto de comida y bebida, se presentaba ante los invitados engalanada con sus mejores adornos: la corona (*matsamiti*) hecha con plumas de tucán, paraba o tojo; los brazaletes y las tobilleras, confeccionadas con *chimo* (bejuco blanco) y *quisi* (semillas negras); el *xapocotí*, una suerte de taparrabos que ocultaba el sexo, atado con una especie de cinturón llamado *tsirispí*. Adornaba su *rësëti* con plumas de tucán y de perdiz azul. También pintaba su cuerpo con *bí*, una fruta que al rayarse y mezclarse con agua da una tintura azul, o bien con *urucú*, un fruto que sirve para obtener el color rojo. Según algunas ancianas, era justamente entonces que pintaban sus rostros, por primera vez, con las marcas que indicaban su *maxobo*.

En la actualidad el momento propicio para festejar es cuando el cabello de la niña crece y “vuelve a estar bonito”. El padre, el abuelo materno o el hermano mayor ofrecen una fiesta para los parientes y amigos de la familia. La idea declarada es recompensarla luego de las privaciones. Si bien las encargadas de conducir a la muchacha durante el período crítico son la madre o la abuela, una vez transcurrida la reclusión el padre se transforma en el “dueño” (*ibo*) de la fiesta que presenta a la joven en sociedad –en palabras de *Coni*, “mi hija está cambiando de modelo: ya no tengo que cuidarla”. Junto con sus yernos y sus hijos solteros, salen a cazar y a pescar varios días para disponer de la carne necesaria, mientras que su esposa, las tías y las demás hijas elaboran la chicha de yuca o de maíz. El papel del *ibo* es sintomático de la apropiación masculina de las etapas cruciales, públicamente reconocidas, de la definición social de la feminidad. Tanto la joven en cuyo honor se ofrece la fiesta como su madre y sus hermanas, que son quienes la han vigilado, educado y formado durante la larga etapa de transición, asumen en la fase consagratória un papel subordinado, de meras productoras de chicha, mientras que el padre, que oficia de generoso distribuidor de la misma, celebra en público la feminidad de su hija beneficiándose simbólica, social y políticamente del convite⁹⁴.

⁹⁴ Rivière 1987: 188; Lorrain 2000: 302.

Luego de la celebración la muchacha no se unía de inmediato en matrimonio, sino que la costumbre consistía en que trascurriera todavía un tiempo más instruyéndose en las diversas tareas femeninas. Durante las siguientes menstruaciones ya no observaba tan rigurosamente los tabúes alimentarios. Transcurrido un lapso prudencial era considerada una mujer desposable y la posibilidad de la alianza no era lejana; la costumbre chacobo, en efecto, consistía en conseguir pareja tempranamente. Los casos promedio rondaban a veces los trece o catorce años, y nunca se esperaba más allá de los veinte; en la actualidad, aunque se ha retrasado un poco, también se da un promedio en edad relativamente temprano para las uniones matrimoniales –en general entre los quince y dieciocho años una mujer ya contrae su primer matrimonio.

En un ejemplo más para la omnipresente analogía amazónica entre sexualidad, caza y afinidad, el término que los chacobo utilizan para expresar la idea de cortejo amoroso es *mërahaina* o *mëratihuahaina*, acciones que provienen de la misma raíz que los verbos “buscar”, “cazar”, “tomar”, etc. Así, *mëratí* es la palabra más corrientemente traducida como “cortejo” aunque significa literalmente “para buscar”. Los jóvenes se conocían fundamentalmente en las fiestas de bebida. Algunos viejos recuerdan que regalaban a las pretendidas las plumas de pájaro más bonitas que podían encontrar. Como en tantas otras sociedades de tierras bajas, el matrimonio no suponía ninguna celebración solemne⁹⁵. El hombre se deslizaba de noche dentro de la vivienda de la muchacha y se acostaba subrepticamente en su hamaca. En caso de ser rechazado, la joven daba la alarma a sus padres y hermanos, quienes en el mejor de los casos corrían al pretendiente frustrado fuera de la casa. Pero si, por el contrario, el hombre era aceptado, la muchacha callaba, “dejaba hacer” y dormían juntos toda la noche. A la mañana siguiente, temprano, el pretendiente salía a cazar o pescar, mientras la muchacha comunicaba a sus padres que “ha llegado el hombre en la noche” (*baquichá nohobënë joniquë*). Luego recolectaba leña y preparaba chicha y chivé. Al atardecer el hombre regresaba a la casa de sus suegros y entregaba a su futura esposa las presas obtenidas; mediadora entre afines y consanguíneos, la carne sellaba la alianza. Había incluso un pequeño augurio implícito en esta primera comensalidad: la flamante pareja debía comer de un mismo plato, “cara a cara”, *bëbëchinaquë*, pues esto

⁹⁵ Véase en el anexo A la historia de vida de *Maro* Ortiz Álvarez donde relata los pasos previos a contraer matrimonio.

significaba que el matrimonio iba a durar –en teoría, esta idea no era conocida por los jóvenes. Luego el marido se quedaba a vivir en la casa de sus suegros. Hoy en día el proceso es bastante similar. *Paë* cuenta cómo se juntó con *Yoni*:

“Mama *Bahi*, Taita *Maro* [los suegros] me miraban, me miraban. Como me decía ella [*Yoni*] ‘¿va a ir por donde mí cuando se duerman mi madre y mi padre? Yo le dije ‘¿me van a aceptar?’. ‘Está bien’, me respondió, ‘porque mi madre y mi padre no me quieren ver en otra familia; de repente me llevan lejos, por ahí me pegan, me mezquinan, por ahí no me mantiene nada, porque mi padre y mi madre está mirando a usted, solamente a usted’. Ella me estaba esperando; me fui a las diez de la noche. En ese tiempo no había catre, había hamaca, así que dormí con ella, quería levantarme pero me daba miedo. Levanté más o menos a las seis y mi padre me dice ‘¿usted fue?’. ‘Sí’ le dije yo. ‘Usted tiene que ir a buscar aunque sea un bicho’. Aquicito me fui, por el camino de *Caco Morán*. Suerte fue que más allacito, maté un tejón, *shisha*, uno solo: solitario era. Maté y aquí había harta gente. Le di el tejón y su madre lo chamuscó y de ahí hizo su comida y me vino a buscar para que coma. Mi madre ya no quería invitarme desayuno: ‘Ahora tu mujer te va a hacer, no te voy a dar de comer, tu mujer te da de comer’. Ahí comí y después en la tarde nos fuimos a bañar. En un plato comí, ésa es la costumbre. Así fue y hasta ahora”⁹⁶.

Pese a los esfuerzos de los misioneros, los chacobo se aferran tenazmente a la residencia uxori-local: la pareja vive un tiempo más o menos prolongado bajo el techo de los padres de la esposa, que básicamente dura hasta el nacimiento de los primeros hijos; este período, según declaran todos, constituye una suerte de “prueba” para el yerno, que debe demostrar que es un buen marido trabajando para la familia, respetando a los suegros, tratando adecuadamente a la mujer y a los niños, etc. Luego la pareja construye una vivienda adyacente a la casa de los padres de la esposa.

⁹⁶ El don de carne y la naturaleza poco solemne del matrimonio se proyectan también a las uniones míticas. *Huirë* relata: “Una chica estaba soltera. Esa chica se fue al agua a sacar sardina. Ahí estaba ese *jaca*, garza, y la chica decía ‘si fuera hombre podría casar’, y se transformó en hombre el *jaca*. La chica preguntó ‘¿de dónde sos vos?’. ‘Soy de aquí nomás’. La chica dijo: ‘te voy a llevar a mi casa, si querés sacar pescado, matá pescado’. Tenía su flechita el *jaca*. Mató unos cuantos y se vino a la casa ese hombre *jaca*. Cuando llegó a la casa, la madre lo miró: ‘¿dónde consiguió ese hombre, de dónde trajo el joven, de dónde apareció?’. ‘Lo hallé en el lago, estaba pescando’ contestó la chica. ‘Listo, así ése es su marido, pues’. Al tercer día se fueron a pescar con la chica. Ya no podía matar pescado con la flecha, solamente se cagaba el *jaca* en el agua. Porque se caga en el agua el *jaca*, y la sardina viene nomás a comer la cagada del *jaca*. Ahí nomás sacaba. La mujer dijo: ‘ya, vos sos cochino, vos no matas nada’, y ahí nomás se fue *jaca* y se transformó otra vez en *jaca*, en paloma y se enojó y se fue y no volvió más. La chica quedó solita”.

2.10. Cazadores y agricultoras: la división sexual del trabajo

Además de la caza, la pesca y la agricultura, actividades mayoritariamente de consumo interno, los chacobo han logrado en las últimas décadas una inserción bastante exitosa en el mercado regional a través de la venta de madera y la comercialización de la almendra y el palmito. El año se divide en dos grandes épocas: *oi ya tiya*, la temporada de lluvias (en castellano, “verano”), y *baritiya*, la temporada de sequía (“invierno”)⁹⁷. Hoy la economía sigue organizada básicamente en torno a esos mismos períodos: de noviembre a abril, la época de lluvias, se lleva a cabo la recolección de castañas o *tapa*⁹⁸. El resto del año, durante la época seca, se realiza la tala y venta de palmitos⁹⁹.

Para la zafra del palmito, en general, el padre de familia se desplaza a un campamento en el monte y cada fin de semana vuelve a la comunidad; aunque también hay muchos casos en los cuales toda la familia se traslada a la zona de extracción y vuelve cada siete o diez días. Con la almendra es más común que toda familia se mude y conforme con otras familias emparentadas pequeños campamentos estacionales para la zafra. Estos asentamientos provisorios se conocen con el nombre de *tapatsishobo* (“casa de almendra”) o *palmitoshobo* (“casa de palmito”). El sistema que regula las actividades durante ambas zafras es, básicamente, una variante aggiornada del mismo que se impuso entre los chacobo en tiempos del trabajo del caucho, conocido en el Beni como “habilito”, “habilitación” o “enganche”. En pocas palabras, se trata de un intercambio de mercadería por mano de obra, en el cual un mayorista o gerenciador otorga al trabajador una cierta cantidad de dinero para comprar mercadería a un capataz que la reparte y espera que se le devuelva la misma cantidad en palmito o en castaña¹⁰⁰.

Desde la década de 1980, los chacobo comprendieron que les conviene evitar los intermediarios y comercializar los productos por sí mismos, y por tanto los que dominan mejor el castellano organizan desde entonces emprendimientos, equipos y cooperativas de

⁹⁷ Véase una descripción general de las actividades propias de cada período en Prost 1983: 17 y ss.

⁹⁸ *Bertholletia excelsa*, conocida como “castaña de Brasil” o “castaña de Pará”. El territorio chacobo contiene abundantes árboles de este tipo, y el nombre en idioma de la principal aldea, Alto Ivon, es justamente *Tapaya*: “con almendras”.

⁹⁹ Extraídos de la palmera de Asaí (*Euterpe predatoria*; *Euterpe oleracea*).

¹⁰⁰ Para una descripción de un sistema similar entre los piro del Perú, véase Gow 1991.

trabajo¹⁰¹. En la actualidad, dos hermanos chacobo actúan como capataces o mediadores entre las “beneficiadoras” de palmitos y castañas de Riberalta y las familias de las comunidades centrales (Alto Ivon, Núcleo, Las Limas, Motacusal, Cachuelita). Al principio de la temporada, entregan un adelanto de efectivo o de mercadería y durante la duración de la zafra cada jefe de familia va descontando su “cuenta” según lo trabajado¹⁰². Con el dinero obtenido los hombres suelen comprar en la ciudad bienes como rifles, bicicletas, pilas, ropa, balas, anzuelos, radios, etc.¹⁰³. En general las mujeres ayudan durante la tala del palmito, una actividad más dura, pero participan a pleno –junto con los hijos– en la recolección de la castaña. La única mujer que participa de ambas zafras como jefe de familia es *Bana*, una divorciada que sostiene a una familia numerosa.

Hay que considerar, por otra parte, que actualmente los chacobo no llegan a un millar de personas y poseen 510.895 hectáreas tituladas de tierra¹⁰⁴. En los últimos años, varios han comenzado a trabajar con empresarios madereros criollos o collas que, por medio de un arreglo formal o informal con las comunidades, obtienen permiso para talar árboles dentro de la TCO (Tierra Comunitaria de Origen)¹⁰⁵. Estos pequeños empresarios a veces se instalan cerca de alguna comunidad junto con sus empleados y familias por largos períodos, generalmente durante la época seca, ya que las lluvias del verano impiden circular a los camiones que transportan la madera. Sin embargo, la preferencia chacobo se inclina claramente por el empleo temporario, con metas precisas, y rara vez mantienen una relación de dependencia continua; casi todos intercalan períodos de zafra con las actividades productivas tradicionales¹⁰⁶.

¹⁰¹ Prost 1983: 133 y ss., 2003: 154.

¹⁰² En los dos últimos años, el promedio de ganancia por la temporada de zafra de castaña es de 600 a 1000 dólares.

¹⁰³ Muchas veces el mismo chacobo que actúa como capataz compra algunos alimentos básicos como aceite, arroz, azúcar, harina, jabón de lavar, etc. para instalar un pequeño almacén de ramos generales.

¹⁰⁴ Hay que decir que por más que los chacobo tengan el título de propiedad, todavía hay una porción de las tierras ocupadas por terceros.

¹⁰⁵ Sin embargo, cuando tenían mucha menos tierra (43.000 hectáreas) los madereros también avanzaban sobre el territorio chacobo (Prost 2003: 157).

¹⁰⁶ Los madereros, sobre todo si son collas, traban con los chacobo relaciones ambivalentes, signadas por un fuerte paternalismo: si en la superficie se percibe un respeto estratégico en ambas partes, tras ese fondo de formalidad suelen despreciarse y utilizarse mutuamente. Los madereros ven en los chacobo trabajadores poco confiables, flojos e inconstantes; los chacobo piensan que los empresarios son egoístas, mezquinos y oportunistas. Por lo general el maderero de turno oficia un tiempo como transporte oficial de la comunidad y padrino de los torneos de fútbol, pero no pasa demasiado tiempo hasta que surgen los inevitables conflictos por la deserción de la mano de obra, el alcoholismo, las promesas incumplidas o los problemas sexuales entre sus empleados y las muchachas chacobo.

En efecto, en todas las comunidades estas actividades coexisten con la agricultura y también con la caza y la pesca –estas últimas en menor medida en las comunidades centrales y mucho más en las de los ríos Benicito y Yata. Como en otros grupos étnicos amazónicos, la división sexual del trabajo sigue un patrón de interdependencia: mientras que el hombre sale a cazar la mujer cultiva, prepara los alimentos y los procesa para alimentar a la familia. La identidad de los géneros se articula, en gran parte, en torno de esta división del trabajo, y una serie de asociaciones tanto prácticas como simbólicas ubican, de un lado, al hombre, la caza y la selva, y del otro a las mujeres, las plantas cultivadas y la casa.

La identidad masculina es, por sobre todas las cosas, una identidad cazadora. Para los chacobo “buen marido” es sinónimo de “buen proveedor de carne”¹⁰⁷. En primer lugar, porque se trata del alimento máspreciado, al punto de que para la mayoría de la gente su ingestión define día tras día la gran diferencia entre la alegría y la tristeza –comer mandioca sola es un último recurso: si se le pregunta a un chacobo que acaba de devorar una bandeja llena de arroz o chivé qué ha comido, lo más probable es que conteste “nada”¹⁰⁸. En segundo lugar, porque los chacobo asocian estrechamente la “suerte” en la caza con la potencia sexual y la fertilidad masculina. Todo sugiere, incluso, que la cría de animales domésticos no tiene éxito porque la obtención de carne en la casa, ámbito femenino por excelencia, provocaría una especie de cortocircuito en la división del trabajo, más precisamente con el papel masculino de proveedor de carne¹⁰⁹. La triste suerte del hombre *rëto* (palabra que, según el contexto, puede traducirse como “sin filo”, “sin punta”, “sin suerte en la caza”, “sin potencia sexual” o “sin fertilidad”) queda expuesta en la triste historia de *Jëxëpana* –no en vano la palabra *jëxë* designa las partes íntimas de la mujer y *pana* es la palmera de asaí:

¹⁰⁷ Si un etnógrafo no aprende pronto a cazar o a pescar con cierto éxito, los chacobo le regalarán algún pescado o pequeña porción de carne, no sin amplias muestras de condescendencia. Para un pormenorizado examen sobre la significación cotidiana de la carne entre los cashinahua del Perú, véase Kensinger 1995.

¹⁰⁸ Escribe Prost: “Si no traen mucha carne para una fiesta, menos bebida se prepara. Cuando la gente de nuestra aldea vuelve de una fiesta de otra aldea, ellos generalmente se quejan y hacen burla de la poca carne y poca bebida que tuvieron. Parece que nunca es suficiente para satisfacer a todos” (1970: 44). Para un estudio sugestivo de los sentidos culturales de la alimentación chacobo, véase Erikson 1999a.

¹⁰⁹ Erikson 1999a. Apoyando esta idea, digamos que los animales domésticos comestibles (gallinas, cerdos) siempre son propiedad de las mujeres o de los niños de la casa. Philippe Erikson documentó numerosos pretextos dados para matar cerdos y comerlos; pero además, incluso hemos escuchado pretextos para comprarlos: cuando *Maro* llega de Riberalta con cinco pollitos, dice que lo hace porque a sus hijos *Huara* y *Mahua* –de cuatro y dos años respectivamente– les gustan los huevos y quieren criar gallinas.

“Tenía su mujercita ese *Jëxëpana*. Fueron a cazar. Porque el hombre era muy *rëto*, más que [lo único que] cazaba era motacusillo. Eso nomás traía: iba a cazar y eso nomás traía. Claro, era para nada para matar animales con flecha [no servía para]. Solamente traía un montón de motacusillo, solamente comía su mujer ese motacusillo. Un día fueron a cazar otra vez, seguía el mismo, ya cuando aparecieron los tropas [chanchos de], subió arriba, tenía miedo, *raqüëxëni*, tenía miedo. Solamente la mujer se quedaba ahí abajo. Había un arroyito así y los chanchos cruzaban ahí, la mujer agarró un palo y mató con palo el chancho. Mató dos dicen. Cuando se iban todos los chanchos, recién se bajaba *Jëxëpana*. Ya la mujer era [estaba] brava. Ya él se fue otra vez, ‘voy a cazar’ dijo pero a traer motacusillo nomás. Mientras su marido iba a cazar, su mujer agarró su carne, su *cacano*, todo. Llegó a la casa y su madre le pregunta ‘¿y su marido?’. ‘Vos sabés, no mata nada’. ‘¿Y cómo traes carne?’. Y ya contó a su mamá, ‘yo maté con palo, así pasó’. La mujer vino a su mamá y la mujer ya no quiso al hombre. Después de estar así, vino atrás de su mujer con *xëbichoqui* (motacusillo) cargado. Eso nomás comía. Cuando llegó a la casa, ya la mujer no quería: ‘Andá con tu mamá y yo me voy con mi mamá’. Y listo, separaron”.

Ahora bien, si la carne es la masculinidad traducida al código culinario, la mandioca es sin dudas el símbolo de la feminidad. Las mujeres conocen al menos siete tipos de mandioca, que clasifican según el color, las raíces y el sabor¹¹⁰. Uno de los destinos principales de la yuca es el *atsa moto* (chive), mandioca rallada, cocida y secada al sol, que sirve para acompañar cualquier comida. Sin embargo, de acuerdo al clásico patrón amazónico, la principal actividad de la mujer es la elaboración de la chicha de mandioca fermentada. La importancia de la chicha es inequívoca:

“Sin chicha, de la cual cada hombre consume varios cuartos a diario, la vida para los chácobo se vuelve insoportable. Más que el pan, el pescado o la caza, la chicha es la misma sustancia de la vida (...) Los chácobo pueden quejarse de no tener suficiente carne o pescado, pero cuando el abastecimiento de chicha se agota, la vida se vuelve intolerable”¹¹¹.

¹¹⁰ Para un estudio del conocimiento etnobotánico chacobo, véase Boom 1985, 1987. Para estudios sobre la significación comparativa de la chicha en la sociabilidad amazónica, ver Erikson 2006 (ed.).

¹¹¹ Prost 1983: 28.

Luego de la recolección de mandioca en el chaco, la mujer y las hijas se dedican a pelar, cortar, hervir, colar, masticar, colar nuevamente y finalmente dejar reposar el brebaje. Si se toma en el día, sin dejarlo fermentar, se dice que la chicha es dulce (*atsa jënë*, lit. “mandioca agua”) y puede consumirla cualquier miembro de la familia. Si se la deja fermentar por dos días, en cambio, la chicha estará “fuerte” o “picante” y se la denomina *atsa shapo* (“mandioca fermentada”)¹¹². Luego de beber un buen cuenco de chicha, la etiqueta requiere emitir un sonido de saciedad y decir “ahhh, *shaporia*” (“fuerte” + superlativo). No conviene olvidar que la chicha –sobre todo la festiva– es uno de los principales medios de redistribución y en consecuencia de prestigio social. La elaboran las mujeres pero en última instancia es una propiedad masculina, lo cual se evidencia durante la fiesta, en la cual el distribuidor de bebida jamás ofrece a una mujer el cuenco; si quiere beber, el dueño le dará el cuenco a su marido y éste le permitirá tomar unos cuantos sorbos¹¹³.

La división sexual del trabajo se traduce en la espacialidad, reflejándose en los ámbitos de circulación de hombres y mujeres. Es común ver que los lugares de encuentro para las mujeres son los asociados con el agua. Es el ámbito donde conversan, circulan los chismes y las novedades de cada familia, donde seguramente están más libres de la mirada masculina¹¹⁴. Para una mujer, la rutina diaria consiste en barrer meticulosamente el patio de la casa, ir a su chaco para buscar mandioca y buscar leña, lavar la ropa en el río y por la tarde visita o recibe a los parientes cercanos. Para los hombres, en cambio, los encuentros se dan mayoritariamente en el “galpón” o *joni shobo* (“casa de hombres”), auténtico punto

¹¹² En rigor *shapo* significa la calidad de algo que fermenta, pero también de algo que se ampolla. Se puede ver la vinculación si se piensa que la fermentación de la chicha puede exteriorizarse por burbujas.

¹¹³ Ignorando que la complementariedad puede ser jerárquica tanto en un plano lógico como en el empírico, Serena Heckler pretende disolver el problema de la asimetría simplemente acumulando más instancias de complementariedad: por ejemplo, dice que mediante la preparación de la mandioca las mujeres logran prestigio, o que existe un intercambio simétrico de carne (masculina) por mandioca (femenina) (Heckler 2004: 241, 243). Isabella Lepri ensaya un argumento similar: los ese ejja no atribuyen al hombre un status más elevado que a la mujer porque hacen cosas diferentes, igualmente necesarias y valoradas (2005b: 455). El punto radica, justamente, en la valoración diferencial y sus contextos. Al menos en el caso chacobo, el hecho de que la chicha sea un elemento vital de la sociabilidad, altamente valorado por los hombres, no impide que la mandioca tenga un valor ideológico degradado en contraposición con la carne, ni que los varones sean los dueños de la chicha que prepara la esposa, ni que la mujer pueda consumirla libremente en las fiestas. Como en el caso de la reproducción humana, de la cual en definitiva parece una metáfora, el fruto de la mandioca y el trabajo femenino son valorados socialmente, pero en última instancia son propiedad de los hombres.

¹¹⁴ Los únicos hombres que acarrear agua son los criollos madereros, los misioneros o los etnógrafos, así como un único hombre chacobo con retraso mental.

central de la vida pública¹¹⁵. También se reúnen en la posta sanitaria o en tiempos de zafra en las casas de los capataces; generalmente, en los días de pago se quedan todo el día sentados, charlando y bebiendo. Con algún hermano o cuñado, salen cada vez que pueden a pescar o a cazar caminando, en bicicleta o, si alguien consigue gasolina, en moto. En la actualidad no son infrecuentes tampoco las visitas a comunidades cavineñas y criollas de la zona por algún torneo de fútbol. Por último, también procuran ir cuando pueden a Riberalta para comprar mercadería.

La división de tareas masculinas y femeninas, finalmente, se plasma en cierto modo en las representaciones asociadas con los objetos materiales propios de cada género. Entre los bienes conceptualizados como femeninos, existen diferentes tipos de cestos redondeados que se llaman indistintamente *chichama*¹¹⁶. En la narrativa oral encontramos algunos objetos que, al ser donados por algún personaje, son asociados explícitamente con las mujeres o bien con los hombres. En la saga de *Mabocorihua*, el protagonista roba a los buitres los materiales con los cuales éstos elaboraban sus nidos; con ellos enseña a las mujeres el arte de la cestería. Otro relato cuenta que unos seres subterráneos llamados *maina* (lit. “de la tierra”) devoran a los chacobo porque los consideran explícitamente como sus pecaríes (*yahua*), hasta el día en que los hombres organizan una expedición punitiva y los exterminan. Sin embargo, uno de los antepasados lleva a los dos únicos *maina* sobrevivientes a vivir con él, procurando domesticarlos; tras muchas penurias mata al joven varón por indócil pero logra domesticar a su hermana *maina*, que aprende a convivir con los humanos, se une en matrimonio con el hombre y enseña a las mujeres los secretos del

¹¹⁵ Nordenskiöld compara el *joni shobo* con los clubes masculinos de Londres (2003: 93, 96). Prost afirma que, durante su larga estadía, los chacobo comenzaban de a poco a abandonar la costumbre de dormir en el *joni shobo* para ir a pasar la noche con sus esposas, aunque a la mañana siguiente volvían a reunirse otra vez (1983: 59). Es difícil creer que el misionero no haya tenido algo que ver con ese cambio, sobre todo si se recuerda su obsesión por promover la familia nuclear y la pareja.

¹¹⁶ Antiguamente había más objetos femeninos como el colador de mandioca, el rallador, etc. También las mujeres fabricaban “las enormes ollas de barro en que se prepara y se guarda el refresco hecho a base de yuca o maíz, que se hallan guardadas dentro de la casa y cerca del fogón” (Prost 1970: 5). Sin embargo, gran parte de estos utensilios artesanales fueron reemplazados por productos manufacturados. En la actualidad, se ven las *chichama* (utilizadas como contenedores de alimentos y objetos), el *pitëxti* (utilizado principalmente para la cocción de pan), el *cacano* (tanto para transportar mandioca como leña), el *xaxo* o batán para moler los alimentos, y el mortero para descascarar el arroz (aunque al menos en una comunidad ya hay una peladora mecánica, para la cual pocas veces hay gasolina). A la vez, todas las casas tienen dos o tres hamacas hechas de hilo de algodón, que se destejen y vuelven a tejer a intervalos regulares. Para ver un inventario bastante completo de los utensilios de la cultura material, véase Prost 1970.

tejido, la cestería y la alfarería¹¹⁷. Según los ancianos más tradicionalistas, entre lo masculino y lo femenino, o más bien entre las cosas que pertenecían a cada uno de los sexos, existían antiguamente interdicciones, o al menos costumbres que regulaban su contacto. Por lo tanto, la misma conceptualización de la tecnología refleja una división conceptual de las cosas en dominios genéricos bien diferenciados. No extraña que antiguamente el arco y la flecha, elementos masculinos, perdieran su eficacia si eran mirados o tocados por las mujeres; inversamente el *pitëxti*, tiesto de cerámica que la mujer utiliza para la cocción de la mandioca, se resquebrajaba y dejaba de ser útil si durante su cocción era tocado por la mano masculina.

No sólo hay una complementariedad laboral entre las tareas de ambos sexos, sino que algunas actividades, como la agricultura, combinan el trabajo de la mujer y el hombre. El hombre se encarga de tumbar, rozar y quemar el chaco, luego lo siembra a la par de su mujer, y sucesivamente la mujer se encarga del mismo a partir de que ha sido cultivado. Un chaco promedio de dos hectáreas, en el que se plantan arroz, mandioca, maíz y plátanos, cubre las necesidades de una familia nuclear por aproximadamente un año. También se recolectan frutas y legumbres silvestres. Pese a que ofrece resultados bastante seguros en relación con el trabajo que exige, la agricultura es percibida como una pesada carga. En los mitos, el origen de este yugo se debe a la intromisión constante de los hermanos de las esposas, los *chahi*, palabra que no en vano muchos chacobo glosan como “enemigo”. Originalmente la mujer era ayudada en sus cultivos por el *yoshi caca*, el espíritu de los canastos, y el hombre que rozaba su chaco era asistido por una clase de chicharra llamada *tsiquirai*. Ambos colaboradores realizaban mágicamente su trabajo y la agricultura no implicaba esfuerzo alguno, pero estos personajes prestaban su poder a condición de que su intervención se mantuviera en secreto. Cuando en el primer caso los hermanos de la mujer la espían en su chaco y descubren al ayudante, y en el segundo emborrachan a su cuñado para que confiese quién lo ayuda, estas indiscreciones terminan ahuyentando a los asistentes mágicos y condenando los chacobo a una faena mucho más dura. Hay que decir, sin embargo, que la participación del hombre se limita a las actividades más pesadas del ciclo agrícola como el tumbado, la roza y quema, pero que éstas no ocupan en su conjunto más de un mes o mes y medio de trabajo cada año; luego, la mujer es quien se hace cargo

¹¹⁷ Villar 2003.

del chaco durante el resto del ciclo agrícola. El hombre que no se emplea en la zafra, se dedica a descansar y a cazar o pescar una o dos veces por semana. En cambio la rutina de la mujer implica una labor diaria muchísimo mayor, al punto de que es prácticamente imposible verla recostada o yaciendo en la hamaca durante el día.

2.11. Trabajo, reciprocidad y redistribución

Dos de las acusaciones más graves que puede recibir un chacobo es ser llamado *chiquishxëni* (“flojo”) o *huashicoxëni* (“egoísta, mezquino”)¹¹⁸.

Chiquishxëni es uno de los “retos” frecuentes en boca de las madres hacia sus hijas cuando remolonean y se niegan a colaborar en alguna tarea doméstica. Asimismo se usa mucho entre mujeres para burlarse o hablar mal de los hombres, o también de otras mujeres ausentes. No hacer la comida para la familia, que falte el agua, que la chicha sea poca, no barrer la casa o estar en la hamaca demasiado tiempo acarrea velozmente el mote de *chiquishxëni*. En cuanto a los hombres, todos los jóvenes recién casados son invariablemente considerados, en mayor o menor medida, como “flojos”¹¹⁹. Cuando las mujeres se encuentran a lavar la ropa en el río, el tema privilegiado de chisme es la “flojera” de sus esposos y yernos. Inexorablemente, las suegras se quejan de que el yerno “no sabe trabajar” y la hija “sufre” porque no hizo su propio chaco, no sale a cazar lo suficiente, prefiere quedarse en la hamaca con su mujer, etc.¹²⁰.

Para no merecer el mote de *huashicoxëni*, por otro lado, la mujer casada debe administrar con sabiduría un delicado equilibrio que rige la redistribución de alimentos dentro de la familia extensa. Cualquier gesto de acaparar o esconder algo es tomado como

¹¹⁸ La palabra *xëni* es polisémica pero todos sus sentidos se refieren de modos diversos al gran tamaño: si es un sufijo, como en este caso, puede funcionar como un mero superlativo; como adjetivo, sirve como sinónimo de “grasoso”, “gordo” o “grande”; finalmente, como vocativo, designa a todo homónimo mayor a Ego.

¹¹⁹ Nos cuenta *Huara*: “Mi madre nos levantaba a las cinco o seis de la mañana para que no seamos flojos. Decía que si nos quedábamos más en la guaracha después al casarnos hartos hijos íbamos a tener”.

¹²⁰ Desde el punto de vista chacobo, el verbo traducido como “sufrir” (*tënëtehaína*) tiene una connotación mucho más física que la nuestra. Designa ciertamente un padecimiento espiritual o psicológico, pero refiere fundamentalmente a la carencia concreta de alimento; se lo emplea de forma recurrente, por ejemplo, en los relatos de la historia oral, para expresar la incertidumbre y los vaivenes alimenticios del ciclo estacional tradicional, previo a la implementación del cultivo de arroz por el contacto con los *carayana*.

un signo de egoísmo o mezquindad¹²¹. La etiqueta chacobo impide negar abiertamente las cosas: la bicicleta que alguien pidió prestada no está en la casa, la palometa (piraña) se ha comido el último anzuelo, el rifle no funciona bien, etc. Si un hombre va a cazar sin demasiado éxito, dirá de mala gana que no tuvo suerte aunque en realidad haya traído dos o tres pequeños loros; al expresar que no tiene nada, en realidad se excusa porque la carne es demasiado poca y no alcanza siquiera para repartir –pero jamás, bajo ninguna circunstancia, se puede negar a un pariente un poco de mandioca o de arroz¹²². Si no hay suficiente alimento como para compartir, no se come a la vista de los demás; seguramente por esto hay una reticencia enorme, por parte de todos los chacobo, a que los vean cuando comen; la única excepción es la fiesta, en la cual uno come el alimento de otra persona.

Si en cambio el cazador tiene éxito, da la carne a su mujer que aparta una porción para la pareja y luego distribuye lo que resta de forma equitativa entre sus padres y sus hermanas, de modo que nadie se ofenda¹²³. Observa Prost: “La idea de no compartir la carne de dos pecaríes, una cantidad que el household es incapaz de consumir en un solo día, es a la vez sin sentido e inmoral para la mayoría de los chacobo”¹²⁴. Hoy en día, lo más probable es que el cazador comparta parte de la carne con sus parientes aunque también aparte una porción de la misma para charquearla, cambiarla o venderla. Pero además de la familia, si un hombre va al monte a cazar y otro le ha prestado el rifle, o la bicicleta, o balas, debe retribuir la ayuda con una parte de la presa¹²⁵. El mismo criterio se emplea para los medicamentos dados por el gobierno: de hecho, una de las críticas más frecuentes a los agentes sanitarios, que son chacobo, es la de “mezquinar remedios”. La idea del almacenamiento puede aplicarse para el dinero, las balas, el aceite o la ropa: no para el

¹²¹ Para Gilbert Prost, mezquinar es el “pecado definitivo” (*the ultimate sin*) en la cultura chacobo (1983: 52). En el único sentido positivo en que se usa este término es cuando se dice que un padre “mezquina” a su hija joven, significando que la cuida porque no quiere que se case todavía.

¹²² Marian Prost observa: “Toda cosa comestible que ellos consiguen en la selva, la reparten también con cada mujer de la aldea. No se reparten ni el maíz ni la yuca, porque cada familia tiene su propio chaco. Los plátanos son repartidos pero no de buena voluntad. Algunas mujeres son acusadas de ser mezquinas porque no dan a las demás tanto como ellas quisieran” (1970: 36).

¹²³ Cuando cocinamos pan con *Yoca* solía repartir de una manera similar, y en una ocasión anotamos las proporciones: de 150 unidades primero se distribuyeron 13 para sus padres, 10 para sus suegros, 10 para su hermana mayor *Baita*, 5 para su hermana *Bana*, 5 para su hermana *Bosi* y 7 para su sobrina *Nishi* que había prestado el tiesto para la cocción. Lo que sobró fue dividido por la mitad entre ambas.

¹²⁴ Prost 1983: 53.

¹²⁵ En otra ocasión *Shamo* fue a pescar al río Geneshuaya con su hijo mayor y uno de sus yernos y trajeron seis pescados: uno fue para el hermano que les prestó la moto con la cual se trasladaron, otro para un hermano que en ese momento estaba enfermo, otro para su padre anciano y otro para nosotros, que le habíamos prestado los anzuelos; a la casa llegaron solamente dos pescados.

alimento ni la medicina. Hay que destacar, por otra parte, que se trata de un código implícito y que a nadie se le pasa por la cabeza pedir o exigir nada; se espera que cada persona sea generosa y distribuya por iniciativa propia entre sus parientes¹²⁶. Mezquinar alimento es peligroso; más tarde o más temprano motiva una acusación de brujería:

“La mayorcita era como *Ano*, dos añitos tenía. Siempre cazaba mi papá, había matado un *chaxo* [huaso]. Estaba vivo el padre de *Paë*, *Rabi* y dice que mi mamá le dio enterita su pierna, pero quería más, su costilla más quería, porque hartos eran la familia de mi mamá y repartía. Después, cuando terminaron esa carne, cuatro días, no se aguanta, en un ratingo se acaba esta carne. Dice que vino a lo de mi mamá y no lo han invitado, porque él tenía también carne. Mi mamá le dio un poquito de carne, lo llevó. A la tarde, dice que han brujeadado a su hija de mi papá. Después mi papá se fue al centro [centro gomero] y estaba con un *carayana* rayando goma. A la tarde llegó y ya estaba enferma: estaba con fiebre, temblando, como paludismo estaba. Se murió brujeadado por *Rabi*.”

Los términos *chiquishxëni* o *huashicoxëni* designan valores morales negativos y son equivalentes semánticos bastante aproximados de aquellas conductas que todos los *carayanas* conocen como “flojera” y “mezquindad”. Sin embargo, en la perspectiva chacobo ambos términos funcionan hasta una cierta distancia sociológica, ya que los destinatarios suelen ser aquellas personas que ocupan una posición estructural –que puede ser momentánea o reversible– definida en relación con Ego. Un yerno, inevitablemente, será en algún momento de su vida acusado de haragán por sus suegros, al menos durante un tiempo, hasta que consolide su posición en la familia extensa; seguramente, en el futuro se quejará amargamente de la holgazanería de los maridos de sus hijas. Por el contrario, se dice que un pastor, un dirigente o un etnógrafo “no ayuda” pero no se lo acusa abiertamente de “mezquino”; del mismo modo, si un hombre es flojo es problema de su esposa y su familia, se vuelve objeto del chisme pero no tiene demasiado sentido acusarlo abiertamente en público. Ambos términos, en definitiva, no se emplean en abstracto, dirigidos a

¹²⁶ Prost observa que ni el más hambriento chacobo pide jamás comida; se sienta en la hamaca y espera que su pariente eventualmente comparta. Lo mismo sucede con las medicinas (1983: 53-56). En la actualidad se mantiene el mismo criterio y nadie solicita las cosas directamente. Durante tres días seguidos un hombre pasaba por delante de nuestra casa y después del saludo matinal se quejaba de su gripe; luego de tres días le preguntamos si quería algún remedio, y sonriendo ampliamente contestó: “a ver...”.

cualquier persona, sino que adquieren su significado pleno cuando refieren a alguien ubicado dentro del círculo parental.

2.12. Relaciones en conflicto: infidelidad, divorcio y violencia doméstica

En general, una pareja tiene varios hijos hasta que construye una casa propia adyacente al hogar de los padres de la esposa. Esta mudanza no está determinada por ningún criterio fijo y puede flexibilizarse: cuando hay intercambios seriales de hermanos –es decir, cuando dos o más hermanos reales o clasificatorios se unen con dos o más hermanas– una pareja con un solo hijo puede mudarse a la casa adyacente a los suegros que está construyendo el hermano del esposo y marido de la otra hermana. La cocina, en general, sigue siendo compartida. El circuito de reciprocidad fluye en el interior de la familia extensa (suegros, hijas y esposos). De igual forma que en los mitos, la relación en este ámbito determina hasta los momentos más íntimos de la pareja. Es extremadamente infrecuente que un matrimonio sobreviva si la relación entre el yerno y sus suegros no es buena.

Naturalmente, esta influencia de la familia extensa es perceptible aun en momentos críticos como la infidelidad o el divorcio. En un contexto fuertemente uxori-local, el hombre suele abandonar la casa y en la medida de lo posible migra hacia otra comunidad, ya que si su ex esposa no consigue otro marido está moralmente obligado a colaborar en alguna medida con la alimentación de sus hijos. La mujer y los hijos siempre vuelven con sus padres. En la gran mayoría de los casos, no obstante, la decisión de continuar o interrumpir el matrimonio queda en manos del esposo. Cuando el hombre aduce la infidelidad de la mujer como causa de la separación, generalmente se trata de un argumento considerado irrefutable. Por el contrario, si hay una infidelidad por parte del marido, la esposa suele justificarlo bajo el pretexto de que la amante lo ha buscado eximiéndolo de responsabilidad. Sin embargo, como atestigua el relato de *Bana*, a veces las mujeres reaccionan con dureza:

“Recién tres años [después de su primera separación] y de ahí me buscó mi marido. *Cana*, papá de todos mis hijos. Era joven todavía, como mi hijo Carmelo. El no sabía trabajar, decía mi papá, no quería. Él fue y me pidió a mi papá, si yo no sabía de eso. Ni un poquingo, si no me ha hablado nada. Rápido nomás me pidió a mi papá y a mi mamá también. ‘Yo quiero a su hija, quiero juntar con ella’. Me preguntaron de noche: yo fui delante de la casa, donde

estaba mi mamá, [*Cana*] se fue atrás de mí, también (...) se fue sin ropa. Por ahí se quedó una semana (...) Su mamá quería traerlo; yo le dije ‘andá nomás’, pero él no quiso ir con su mamá, ya se quedó. Quince años yo viví con *Cana* (...) Era bien, era mi marido, yo andaba bien, nunca me ha pegado (...) Él se fue a censar a Siete Almendros [comunidad chacobo del Río Benecito], de ahí lo juntaron con esa pelada [joven], la entregó su padre y su madre. Porque tenía su trabajo, mil bolivianos, eso lo gastaron todo. Acá me avisaron: yo sabía también, cuando llegó aquí, él no quería agarrar a su hijo. Él me dijo ‘vamos a trabajar allá’. ‘No, no quiero ir, es lejos y hay harta malaria’ dije yo. Entonces él dijo ‘yo voy solito’. Pero ya estaba juntado. Por eso yo reteé a mi marido: ‘yo voy a trabajar y voy a volver, por tres meses yo voy a volver’ (...) Yo quería ir también, pero me dijo que me quede a cuidar a mis hijos. Me quedé nomás en mi casa, en la casa de mi papá. Ya adelante se vinieron y me avisaron: ‘tu marido ya tiene mujer’. ‘¿Verdad? Eso es mentira’ le dije a don *Coni* y a mi tío *Macaco* también (...) Cuando llegó a las cuatro, a las cinco nos fuimos a bañar, estábamos charlando con él, y le dije ‘usted está juntado con la hija de mi tío Pancho’. ‘Eso es mentira’ me respondió, ‘¿quién te dijo a vos?’, me dijo. ‘Si ya me contaron cuando estuvo allá’, dije. Yo me enojé, dio rabia, yo estaba brava. Él me dijo ‘yo no voy a dejar a vos: eso es mentira’. ‘Eso es verdad’, decía yo, ‘usted no me decía nada: yo le pego pues’. ‘Pegue pues, yo voy a aguantar’, él me dijo. Yo estaba ahí en el arroyo y yo lo corrí con varilla, le di hartó. Él no me pegaba, no hacía nada: él lloraba. Está llorando porque sabía que es mentira, ‘usted es más pícaro, pata de perro, mierda’, le dije. Yo le decía hartó. De ahí nos vinimos acá. Esa tarde se fue con su madre, vivía en Motacusal. A las ocho de la noche vino, él no quería pasar por la casa de mi papá, él no quería ver. Yo le cociné y él no quiso comer, después a las doce le cocinó su hija y tampoco, casi nada comió. Volvió a la casa de su madre y se llevó a Carmen y a Nena con él. A lo noche no volvió y yo le dije a Choco [su hijo mayor] ‘andá a traer a tus hermanas, parece que se las llevó su padre’ (...) De ahí me dio rabia y ya huasqué a Carmen y a Nena: quiere mezquinar sus hijas. Ahí entró su padre y ya llevó [le pegó a] él también: ‘¿Para qué llevaste a mis hijas? Usted no cuida a sus hijas, mejor que se vaya con su madre’. Así fue: yo lo huasqué, le correteé por la cancha, le quebré los dedos, le decía ‘verdad que usted tiene su mujer’. Y ahí dijo ‘Sí, es verdad, yo tenía’. ‘Y usted no me avisa... le voy a cortar su cabeza’. ‘Es verdad, yo tengo’, dijo, ‘pero fue la culpa de su padre y de su madre’. Le dije ‘váyase nomás, pero usted no tiene que llevar nada, nada de acá’. De ahí ya se fue a las ocho y de ahí nunca más volvió acá”¹²⁷.

¹²⁷ Del relato también podemos extraer esta relación directa que existe entre la comensalidad ritual y la alianza. Así como el matrimonio “comienza” cuando el hombre y la mujer comen por primera vez juntos, de

Además de ilustrar la mecánica cotidiana de la ruptura conyugal, el testimonio remite también al hecho de la violencia doméstica. Escribe Prost: “En todos nuestros años entre los chacobo, sólo hemos observado dos casos en los cuales las esposas fueron golpeadas por sus maridos”¹²⁸. A esta altura es prácticamente imposible saber si estas palabras son una idealización del misionero (que, recordemos, ve en los chacobo una “sociedad de la igualdad”) o de un cambio real en las relaciones de género debido al contacto progresivo con la sociedad mayor. Durante las fiestas, el consumo de alcohol es continuo y con la efervescencia salen a la luz las rencillas, los rencores y los problemas latentes entre familiares y entre cónyuges; no es raro, entonces, que el marido acuse a su mujer de ser infiel, provocando peleas que no pocas veces llegan a la violencia física¹²⁹.

Como la infidelidad, la violencia no es una causa suficiente para la ruptura de la alianza; hay un consenso, no siempre verbalizado, sobre el grado de violencia física aceptable por parte del marido, que sólo motiva una separación si llega a un exceso intolerable. En estos casos el divorcio muchas veces deja de ser un asunto privado y pasa al dominio público. Cuando la violencia excede el ámbito conyugal e influye sobre el flujo normal de la vida social, los familiares o aun la comunidad entera pueden intervenir en estos pequeños “dramas sociales”¹³⁰.

En una fiesta, una mujer encuentra a su marido, un joven profesor chacobo, con una alumna. La esposa provoca un escándalo en la fiesta y el esposo la golpea acusándola de engañarlo. El matrimonio queda una semana en crisis hasta que intervienen los padres de ambos para recomponer la situación. La jovencita es “huasqueada” por su abuela para que no moleste más a los hombres casados¹³¹. El marido es “amonestado” por sus padres dado que su mujer es una buena esposa –en caso de divorcio la mujer, con sus seis hijos, volvería a depender económicamente de sus padres y sus hijos “sufrirían”.

En otro caso, *Mahua* parte tres meses para trabajar fuera de la comunidad de Las Palmeras. Su mujer se queda con sus tres hijos. Cuando regresa, un tío le dice: “Creo que tu

un mismo plato, un signo claro de su desintegración es cuando los cónyuges dejan de compartir alimentos.

¹²⁸ Prost 1983: 103.

¹²⁹ Hemos tenido ocasión, por ejemplo, de brindar los primeros auxilios a una joven atacada a machetazos por su marido.

¹³⁰ Turner 1957.

¹³¹ En castellano regional, “dar huasca” o “huasquear” significa dar golpes reiterados con chicotes o varillas.

mujer ya tiene otro hombre”. Esto basta para que *Mahua* acuse a su esposa de ser infiel y abandone la comunidad. La mujer sigue soltera y aparentemente su aventura amorosa jamás se concretó. *Mahua* migra hacia Alto Ivon, donde contrae un nuevo matrimonio que no dura demasiado porque, tras varios incidentes conyugales, la mujer lo acusa en una asamblea pública de castigarla “demasiado”. Dice que la va a matar a golpes. La comunidad impone a *Mahua* una multa y les exige que continúen juntos; sin embargo, ante un último incidente de violencia, se separan y *Mahua* vuelve a migrar.

Ambas historias muestran que los rumores sobre las supuestas infidelidades femeninas son ubicuos. Sin embargo, lo cierto es que en la práctica es casi imposible que una mujer casada mantenga un amorío y nadie lo note. Además de salir poco de la esfera de la casa, la esposa vive constantemente rodeada de sus hermanas y de sus padres, y como hemos dicho lo más frecuente es que sus propias hermanas se hayan casado con los hermanos de su marido, con lo cual el control es aun mayor. Cuando va a buscar agua, lavar la ropa o bañarse se reúne con el resto de la población femenina; aun así, está bien visto que las mujeres jóvenes y las niñas púberes eviten las concentraciones de hombres y vayan al agua acompañadas por alguna hermana o hija mayor. Prost habla, incluso, de una “fiebre del jaguar” (*kamakoro ikiri*) que afecta a las mujeres que se mueven demasiado de sus casas¹³². El margen espacial para el movimiento femenino, y por ende el radio de acción posible para posibilitar la infidelidad, parece, en definitiva, bastante estrecho¹³³.

En un plano estadístico, es un hecho que la gran mayoría de amoríos ocurre entre hombres casados y muchachas solteras en edad escolar –incluso entonces, cuando es evidente lo contrario, las mismas esposas engañadas dicen que las muchachas los “molestan”. El caso paradigmático es cuando se dice que las alumnas adolescentes “molestan” a los docentes solteros, chacobo o criollos¹³⁴. Esta situación, por otra parte, es estructuralmente consistente con los límites tradicionales para la movilidad femenina y la

¹³² Prost 1983: 39.

¹³³ Entre los aguaruna parece haber una libertad sexual diferenciada bastante similar: “Los flirteos extramatrimoniales son permitidos a los hombres casados, quienes también podrán formar hogares poligínicos; las mujeres no tienen esa libertad con los asuntos extramaritales. Sin negar los complejos problemas que suscita un análisis de las relaciones entre hombre y mujer, aunque sea breve, basta decir que es menos probable que la mujer aguaruna realice sus metas personales. En otras palabras, ellas tienen menos poder” (Brown 1986: 320).

¹³⁴ Considerando que los familiares no suelen tomar de buen modo los amoríos reales ni los ficticios, forjados por la habladería, se comprende por qué los profesores solteros rehúsan aceptar cargos en las comunidades más alejadas, en las cuales seguramente van a terminar apaleados o algo aun peor.

libertad de acción que tienen los hombres: los viajes al pueblo, los viajes a otras comunidades, las salidas de caza, etc. Todo invita a pensar las acusaciones de infidelidad por parte de los hombres, en definitiva, como un mecanismo de proyección del comportamiento propio.

2.13. Hacia el exterior

Si el modelo de organización tradicional relega a la mujer al dominio doméstico mientras su marido sale al exterior, el mismo juego de posiciones se refleja en la organización sociopolítica comunitaria. Es notorio que los varones monopolizan las posiciones de mayor responsabilidad, gestión y prestigio. Si bien la división del trabajo en la familia nuclear hace que las funciones productivas sean distribuidas de modo complementario entre hombres y mujeres, en las funciones públicas puede comprobarse un evidente monopolio masculino. Ni a nivel intra-local, ni menos aún a nivel supra-local, puede comprobarse una participación activa de las mujeres: el “Capitán Grande” que lidera el pueblo chacobo, los presidentes de las comunidades, los dirigentes de las organizaciones de lucha por los derechos indígenas, las autoridades escolares y religiosas, los dirigentes de las cooperativas, los encargados de la comercialización de la castaña y el palmito, todos son varones. Los dirigentes de las organizaciones supra-locales como la CIRABO (Central Indígena de la Región Amazónica Boliviana), que promueven explícitamente “políticas de género”, también son varones. No se trata de voluntad o de una mera cuestión de timidez, como creen inocentemente los técnicos de los planes de desarrollo que jamás se cuestionan si los mismos hombres que ubican como líderes potenciales e integran sus iniciativas pueden hacerlo, justamente, confinando a sus mujeres al plano doméstico¹³⁵.

Más allá de las instituciones formales mediante las cuales los chacobo se vinculan con el exterior –que para la enorme mayoría de la gente poco importan, a menos que les comporte alguna ventaja económica concreta–, el proceso de toma de decisiones no puede dejar de cimentarse en los circuitos internos de autoridad: asambleas, el consejo de los ancianos, la organización política interna (presidente, vicepresidente, comunarios, etc.).

¹³⁵ Entre los waiwai, la “exclusión ideológica de las mujeres” en la competencia por el poder y la autoridad política se explica justamente porque su administración como recurso es lo que mide el éxito de los hombres (Mentore 1987: 518).

Las grandes políticas colectivas se discuten en asambleas comunales o supracomunales celebradas en la antigua “casa de hombres” (*joni shobo*), en la cual se tratan temas como divorcios, peleas, negocios, proyectos gubernamentales o la misma llegada y estadía de los antropólogos. La significación cultural de este espacio no es menor. Hace un siglo observaba Nordenskiöld:

“Las mujeres vienen por la mañana a barrer la casa de reuniones. Después, nunca se atreven a entrar en ese santuario de los hombres, ni siquiera vienen con la chicha de mandioca que ellas mismas preparan. De vez en cuando se las ve sentadas enfrente de la puerta de la casa de los hombres, observándonos con curiosidad, a nosotros y a nuestras mercaderías. Siempre se sientan con las piernas cruzadas directamente sobre el suelo y no en taburetes como los señores de la aldea”¹³⁶.

Es interesante examinar el espacio físico que ocupan las mujeres en las reuniones contemporáneas para evaluar en qué medida la situación ha cambiado. Mientras que los hombres adultos ocupan mayoritariamente los precarios bancos de la casa, los jóvenes completan el círculo. Salvo que sean mujeres adultas de cierta edad –no demasiado jóvenes pero tampoco demasiado viejas– las demás se sientan junto con los niños en un círculo concéntrico a unos dos o tres metros de la casa, en el pasto, y desde allí escuchan ocasionalmente los debates. En escasísimas oportunidades hemos observado que intervengan aportando algún comentario –y cuando lo hacen es porque son “cosas de mujeres” (divorcios, peleas de mujeres o familiares, cuestiones escolares, etc.).

Esta disposición espacial es exactamente la misma que la de los convites, celebrados en la misma *joni shobo*, para los cuales las mujeres preparan durante días la chicha que su marido distribuye en tanto “dueño” de la fiesta. Es notorio que el encargado de la bebida recorre el círculo de asistentes repartiéndola en un cuenco que jamás ofrece a una mujer; en todo caso, pasa el cuenco al esposo para que éste le ofrezca un poco de chicha. La danza festiva revela la misma disposición concéntrica en función del género. Los bailarines se

¹³⁶ Nordenskiöld 2003: 93. Hoy sigue habiendo una clarísima etiqueta sexual de las técnicas corporales en el uso de la hamaca. Tejida y retejada periódicamente por la mujer, la primera y más grande hamaca de la casa es propiedad del hombre, que en todo caso puede compartirla con sus hijos o con su esposa. Ella podrá ocuparla mientras el marido no esté, pero apenas llega éste se levanta de inmediato y le cede su lugar. Los visitantes (varones) y los hijos adultos (varones) también tienen precedencia en la hamaca sobre la dueña de casa.

disponen en anillos concéntricos, jerarquizados por la distancia relativa que los separa del recipiente de bebida que está en el centro. Si es una fiesta importante, en el primer anillo se encuentran el shamán y sus asistentes. Si es una celebración “profana”, los hombres adultos ocupan el centro; luego los adolescentes; finalmente, relegados a la periferia en el anillo más lejano, se encuentran los niños y las mujeres¹³⁷. Las mujeres no se emborrachan, ni cantan, ni bailan, ni tocan la zampona (*bistó*) como los hombres; sólo bailan en los eventos en los cuales hay música criolla.

Tanto en las asambleas como en los convites se plasma entonces una misma disposición espacial, jerárquicamente concéntrica, y la inversión de los espacios cotidianos –los hombres en el centro y las mujeres en la periferia– no parece ser un dispositivo meramente simbólico sino la materialización concreta de una distribución asimétrica de responsabilidades y poderes entre los sexos. Es posible que el panorama general de los últimos años, y en especial el mayor contacto con la vida en las ciudades, contribuya a dinamizar la situación de las *yoxabo*. Los chacobo no están aislados y traban relaciones más o menos constantes con misiones religiosas evangélicas, diversos asociados comerciales y programas científicos, educativos y de desarrollo¹³⁸. El número de gente que migra a la ciudad en busca de oportunidades económicas, por otra parte, crece paulatinamente, al punto de que actualmente hay casi un centenar de chacobo viviendo en Riberalta de forma definitiva o estacional. Es probable que estos procesos eventualmente impacten sobre la construcción de la identidad femenina y las relaciones de género.

Uno de los cambios más marcados es la insistencia de las organizaciones externas por promover políticas de género. Se impulsa por ejemplo la creación de un cargo de “presidenta” de la comunidad acompañando al respectivo presidente. Naturalmente los comunarios eligen una y otra vez a las pocas mujeres que dominan mejor el castellano. Sin embargo, el papel de esta “presidenta” es ni más ni menos que el de cocinera oficial: en efecto, cuando llegan las comisiones de los diferentes organismos debe encargarse de preparar la comida para todo el contingente¹³⁹. Otro fenómeno reciente es la creación de un

¹³⁷ Ver un análisis de esta disposición espacial en Erikson 2002.

¹³⁸ Brown 1993.

¹³⁹ Isabelle Combès observa lo mismo para el caso isoseño: “Otro cambio, finalmente, es la importancia dada –otra vez bajo el impulso de las organizaciones de desarrollo– al tema ‘género’. En 1998, la CABI crea el cargo de ‘capitana’ en cada comunidad. La ‘capitana’ coexiste en cada caso con el capitán local, y es en la práctica una suerte de ‘secretaria de género’. Esta iniciativa da, por un lado, un lugar a las mujeres en la vida

proyecto bienal llamado Gestión Territorial Indígena, implementado por la CIDOB¹⁴⁰. Este proyecto procura “capacitar” a los chacobo para que administren sus recursos naturales. Para ello selecciona jóvenes técnicos y entre ellos impone una cuota femenina; sin embargo, las mujeres escogidas suelen abandonar el cargo pese a la buena remuneración, porque sus maridos y sus padres quieren que se ocupen apropiadamente de sus casas –como este trabajo implica viajes frecuentes a Riberalta o Santa Cruz, esperar que una mujer viaje con hombres solteros y no origine sospechas, habladurías o peleas en la comunidad no hace más que revelar la candidez del proyecto¹⁴¹.

Por medio de categorías como “intervención”, “capacitación” o “asistencia”, estas iniciativas pretenden imponer cambios que para el chacobo medio no tienen demasiado sentido. En ocasiones porque plantean situaciones sociológicamente impensables, como que las mujeres viajen al exterior con hombres que no son sus maridos, o que asuman el protagonismo político en el centro del *joni shobo*, hablando “en voz alta” ante una audiencia mixta. Otras veces porque ignoran las dinámicas internas de las comunidades: si realizan “talleres” para que las mujeres vendan hamacas, cuando eligen una “encargada” seleccionan a determinadas familias emparentadas a la misma que apoyarán la iniciativa y a la vez otras que no. De igual modo, en una sociedad en la cual la lengua nativa mantiene una vitalidad extraordinaria, en ningún momento se plantea siquiera como un problema la brecha lingüística, y se asume que una estadía de días o aun de horas por parte de un técnico, ingeniero, médico, sociólogo o antropólogo alcanza para emitir un diagnóstico medianamente creíble. En el fondo anida una ignorancia sistemática de la más mínima contextualización económica, histórica y etnográfica de la gente cuya vida se procura influir; ni siquiera se sospecha la enorme complejidad del propio “sujeto” de la intervención, pues los proyectos parten de la premisa de un actor colectivo, homogéneo, persistente en el tiempo (“el pueblo chacobo”), que puede ajustarse estratégicamente a las expectativas de los agentes externos, pero que no existe en la realidad cotidiana de las

comunal; las confina sin embargo a los asuntos ‘de mujeres’, sin que tomen una parte realmente activa en la vida política del pueblo” (2005: 310-311).

¹⁴⁰ Fundada en 1982, la CIDOB (Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia) representa a nivel nacional a los treinta y cuatro pueblos indígenas de Bolivia. El programa es financiado por la embajada de Dinamarca y se ejecuta en varias TCO (Chacobo-Pacaguara, Macharetí, Mosotene, Cavineño y Lomerío).

¹⁴¹ Recién en los últimos tiempos un misionero evangélico tuvo la astucia de convocar conjuntamente a un matrimonio joven para los cursos bíblicos en Riberalta; de esta manera, se asegura que la mujer pueda asistir a los mismos junto a su marido. De todos modos, incluso en este caso, la novedad es fuertemente resistida por los padres de la muchacha.

comunidades¹⁴². No extraña, así, que los proyectos de género fracasen por ignorar la dinámica sociológica, simbólica y étnica que subyace a las relaciones entre los sexos.

En estos casos, un factor difícilmente olvidable es que la gran mayoría de las mujeres hablan poco el castellano; lo cual se origina en una deserción escolar que no se debe únicamente, como podría pensarse, al embarazo temprano de las muchachas. Desde pequeñas las mujeres asisten a la escuela menos días por año que sus hermanos varones. La explicación es evidente si se observa la rutina de la familia extensa. Durante la época del palmito y de la agricultura, tanto la madre como el padre se ausentan durante el día –o la semana– de la comunidad. Las jóvenes quedan encargadas de sus hermanos menores mientras que sus hermanos mayores asisten a la escuela sin ningún inconveniente. Pero no se trata de que las mujeres no aprendan el castellano, sino además de que tienen muchas menos oportunidades de practicarlo¹⁴³. Se trata en definitiva de un círculo vicioso que potencia la desigualdad, ya que sólo los hombres suelen concluir el ciclo escolar y acceder a una formación jerarquizada –la Misión Evangélica Suiza, por ejemplo, suele invitar a los muchachos más prometedores a sus cursos para agentes sanitarios, maestros de grado o pastores evangélicos.

Ahora bien. Para comprender qué significa la feminidad para los chacobo es importante no naturalizar nuestra idea de “individuo”, que muchas veces separa a la mujer de la trama de interconexiones que la ligan con el resto de su sociedad. Hemos visto que el sentido de categorías como *nohiria* (“persona”) y *yoxa* (“mujer”) es fuertemente relacional, y que la definición de ambos conceptos es inseparable –por ejemplo– de las relaciones parentales signadas por la práctica de la uxori-localidad. La construcción social de la feminidad, entonces, no es un mero proceso simbólico que actúa sobre una especie de

¹⁴² Gilbert Prost, que vivió 25 años con los chacobo, describe con precisión los contextos acotados, relativos, efímeros en que tiene sentido plantear una acción colectiva supralocal: “La tribu no funciona como una entidad política capaz de actuar unificadamente durante un lapso prolongado de tiempo” (1983: 112).

¹⁴³ Salvo que sean hijos de profesores, los niños son completamente monolingües hasta alcanzar la edad escolar de seis, siete años. Allí empiezan en los primeros grados con maestros nativos y en los grados superiores con maestros criollos. Pero hay que decir que en la escuela tampoco aprenden gran cosa. La política de alfabetización es curiosa. En lugar de explotar al máximo la capacidad mediadora de los maestros bilingües, los docentes parten de la base de que el niño debe “olvidar” o “suprimir” el chacobo en el aula (“igual ya lo aprende en su casa”) para poder incorporar el castellano, en lugar de aprovechar el idioma nativo para desarrollar las capacidades formales de los alumnos, enseñarles a leer y escribir en su lengua y sólo luego aprender el castellano. La diferencia del grado efectivo de alfabetización entre las generaciones adultas, educadas por los misioneros lingüistas, y los jóvenes contemporáneos, provenientes del sistema educativo nacional, es tristemente evidente.

átomo individual. No alcanza tampoco con afirmar que la sociedad trabaja sobre el cuerpo. Un dogma incuestionado postula que las sociedades amazónicas están articuladas en torno de “idiomas simbólicos” asociados con la corporalidad y la construcción de la persona más que sobre la transferencia de bienes o la definición de grupos sociales¹⁴⁴. Como toda proclama programática, esta sentencia pronto encuentra sus límites. En el caso chacobo, el simbolismo y la delimitación de unidades sociales son fenómenos compatibles –y al menos hoy en día, de haber una primacía de la afiliación en su sentido más general se inclina claramente hacia el campo delimitado por lógica uxorilocal¹⁴⁵. Más que un valor estético, por otra parte fuertemente apreciado, no encontramos entre los chacobo una teoría elaborada sobre la significación “ontológica” de los ornamentos corporales; no puede decirse, como entre los matis, que alguien crea que los atavíos son una parte constitutiva del cuerpo y que por tanto separarse de ellos equivalga poco menos que a una mutilación¹⁴⁶. Si hasta ahora hemos hablado de “personas”, entonces, lo hemos hecho a condición de haberlas recortado analíticamente como unidades discretas sobre un fondo de vínculos y de conexiones. Es sólo la reinsertión de la mujer en esta trama de relaciones interpersonales la que nos permitirá llevar a cabo el tránsito, como decían los viejos africanistas, del individuo a la persona. En una sociedad de un millar de individuos interconectados, comprender las relaciones entre los sexos implica necesariamente examinar el escenario más amplio que opera como contexto de todas las asociaciones posibles: en otras palabras, el parentesco.

¹⁴⁴ Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1979: 10.

¹⁴⁵ Rivière 1980: 537, 1984: 96.

¹⁴⁶ Erikson 1999b.

Bahi Toledo (2005)



“Venteando” arroz (2005)





Baita recogiendo mandioca (2005)



Chenio destejiendo una hamaca (2005)



Rami haciendo cacano (2000)



Tohi tostando chive (2000)



Mëha y Bosi lavando (2007)



Yoca cocinando plátanos (2005)

China bañando a
Huara y ***Cóngora***
(2005)



Jugando
en el arroyo
(2007)



Niña con shino (2007)



Niños jugando (2005)

PARTE III

LA PRÁCTICA DEL PARENTESCO

3.1. La calidad relacional de la persona

Hasta el momento hemos descrito el proceso de construcción de la feminidad chacobo desde un punto de vista individual, y por así decirlo egocentrado. Pero sabemos también que la feminidad es un desarrollo continuo, afianzado progresivamente a través de la actualización de diversos estados potenciales: muchacha, esposa, madre, etc. En este sentido, una mujer que culmina con éxito sus ritos de iniciación es conceptualmente desposable, y por tanto “más femenina” que una jovencita impúber, pero a la vez lo es “menos” que una madre con varios hijos. De ese modo se comprende, también, que con los nacimientos de los sucesivos hijos la feminidad se afirma, se estabiliza, se completa, como queda explícitamente reconocido en el relajamiento progresivo de las prohibiciones rituales. Por otra parte, en una sociedad en la cual la definición de la persona sexuada es fuertemente relacional, la trama cotidiana de las conexiones interpersonales encuadra a las diversas gamas posibles de la sociabilidad, incluso la interétnica, y por tanto no sorprende que se conciba a todas las formas de asociación en la clave del parentesco¹. De manera típicamente amazónica, las relaciones entre los sexos son englobadas por “idiomas” más amplios como la afinidad y la consanguinidad². Por lo tanto, el análisis quedaría incompleto si no se vincula la definición de la persona sexuada con procesos de afiliación sociológica que no sólo influyen sobre la misma sino que la condicionan y la determinan, como la administración de las redes de alianza matrimonial, el reciclaje onomástico o la misma uxori-localidad.

3.2. La clasificación onomástica

Comencemos analizando brevemente una de los dispositivos más concretos de continuidad social entre los chacobo. Un breve mito relata una inundación universal que termina con casi todos los seres vivos: *Jënë Baita* es una ola gigantesca de agua hirviente que arrasa los poblados destruyendo a su paso personas, animales y plantas³. Sin embargo, en una casa acababa de nacer una pequeña, sus padres la llamaron *Baita*, y la madre dijo que era

¹ Evans-Pritchard 1965: 8, 173-174.

² Descola 2001: 101-102.

³ *Jënë*: agua, *Baita*: nombre propio femenino.

“tocaya” de *Jënë Baita*; cuando la ola llegó a esa aldea, no mató a nadie de la familia y pasó de largo; a partir de ese momento, muchas familias pusieron el mismo nombre a las recién nacidas. Como sugiere el relato, la onomástica representa una instancia fundamental para comprender las modalidades de la sociabilidad amazónica, y en particular las formas en que administra su continuidad a través del tiempo⁴. En el caso de los grupos de la familia etnolingüística pano, los nombres personales aparecen como uno de los principales operadores de inserción en las diversas categorías sociales⁵.

La onomástica chacobo ha sido analizada extensamente por Philippe Erikson⁶. El nombre (*janë*) es un componente esencial de la persona que con frecuencia sirve para definir la categoría de su portador dentro del sistema de parentesco. No es exagerado decir que entre los chacobo la onomástica opera de un modo casi matemático. Los primeros nombres de los hijos de una pareja serán tomados del MF, FF, MM y FM (+2), y la primacía en el orden de los parientes matrilaterales, una vez más, se comprende a partir de la importancia omnipresente de la uxori-localidad⁷. De esta manera los primeros hijos serán llamados como sus abuelos maternos, con quienes estén probablemente viviendo durante algunos años. Luego se “baja” una generación para elegir un nombre para el quinto hijo, escogiendo el de alguno de los *siblings* de los progenitores (FB, MB, FZ, MZ)⁸. Aquí el sistema se vuelve un poco más flexible, y los padres de un niño optan por alguno de sus hermanos debido a razones coyunturales: por ejemplo, para honrar a la hermana que los ha criado. La coherencia del reciclaje de un stock onomástico limitado, que no llega a veinte

⁴ En la antropología de las tierras bajas el nexo variable entre la onomástica y la afiliación social ha sido estudiado sólo marginalmente: “Desde Morgan, pocos antropólogos han realizado investigaciones detalladas sobre los nombres personales, y menos todavía consideraron el problema que planteó: que puede haber una conexión entre el uso de los nombres personales y los términos de parentesco” (Bamberger 1974: 363). O bien: “El nombre, componente esencial de la persona, con frecuencia sirve para definir la categoría de su portador dentro del sistema de parentesco” (Erikson 2002a: 59). Para un interesante estudio sobre el tema en un grupo pano del Brasil, véase Cofacci de Lima 1997.

⁵ Erikson 1993.

⁶ Erikson 2002a.

⁷ Recordemos que aquí utilizaremos las siglas que convencionalmente denotan las relaciones de parentesco en inglés: F: Father (Padre), M: Mother (Madre), B: Brother (Hermano), Z: Sister (Hermana), S: Son (Hijo), D: Daughter (Hija), H: Husband (Esposo), W: Wife (Esposa). La totalidad de los tipos de parientes serán consignados mediante la combinación de dichos tipos elementales: así, MBD designa a la hija del hermano de la madre de Ego, FZD a la hija de la hermana del padre de Ego, etc.

⁸ Llamamos *siblings* al conjunto de los hermanos reales o clasificatorios.

nombres por cada sexo, queda evidenciada en los nombres anotados por Negrete en 1795, que son básicamente los mismos que los chacobo emplean hoy en día⁹.

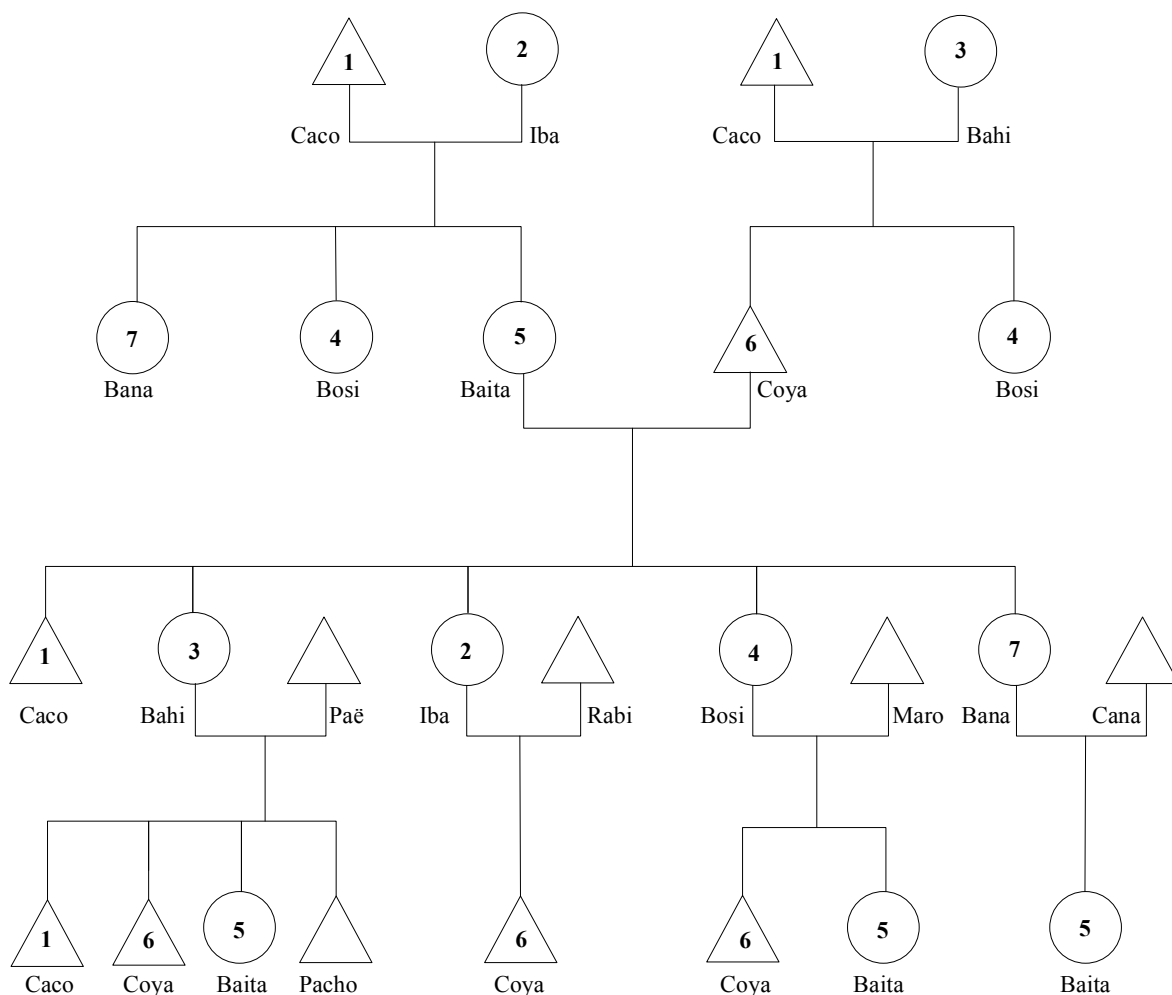


Fig. 1. La circulación de los nombres

Cuando se advierte la circulación de onomástica, da la fuerte impresión de que el nombre chacobo funciona como una especie de “casillero” que cada familia debe llenar, y que por lo tanto mantiene una relación muy particular con la individualización de la persona. Por ejemplo, un matrimonio tuvo un hijo llamado *Rabi* que murió tempranamente, luego tres

⁹ “Relación de los párvulos hijos de infieles, bautizados en esta Sta. Iglesia el 10 de diciembre, de quienes fue padrino el Señor don Miguel Zamora, Teniente Coronel de Ejércitos y Gobernador Político y Militar de esta provincia de Moxos”, ANB 1796-1797, GRM: MyCH, vol. 15, doc. 15, folio 415.

varones más fueron llamados de la misma manera y tuvieron el mismo destino, hasta que la insistencia rindió frutos, un quinto niño logró pasar la infancia y fue el destinatario final del nombre¹⁰.

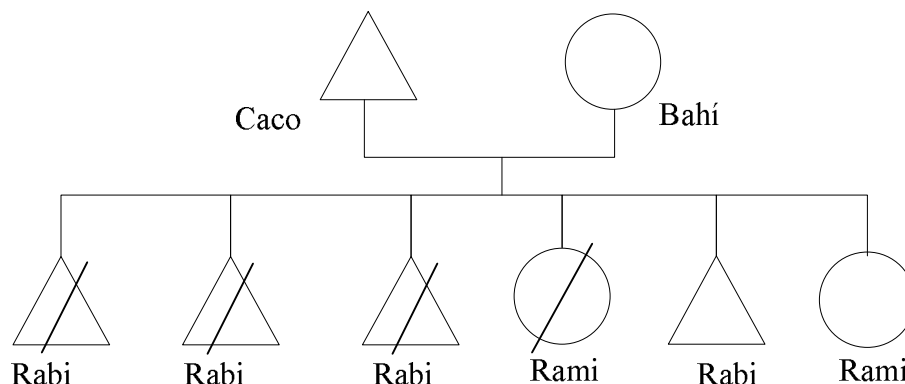


Fig. 2. Insistencia onomástica

Las relaciones entre homónimos constituyen una dimensión especial de la sociabilidad chacobo. Existen dos términos vocativos y referenciales que marcan lexicalmente esta relación especial: *bënaque* (homónimo de menor de edad relativa) y *xëni* (homónimo de mayor edad relativa). Erikson describe los sentimientos de camaradería y de amistad entre los mismos:

“El hecho de compartir el nombre crea, de esta forma, vínculos suficientemente estrechos como para resistir incluso a una desavenencia con el resto de la familia. Hemos visto que la relación entre un epónimo y el joven que lleva su nombre implica un parentesco espiritual. Entre portadores de un mismo nombre, pertenecientes a la misma generación, la cercanía que existe sería más similar a una amistad formal, combinada con un poco de ‘chanzas de parentesco’. Poco después del nacimiento del último portador del nombre *Huëna*, oí decir que el niño lamentablemente carecía de *rabëti*, término que por lo general significa ‘amigo’, pero que –en este caso– se interpretaba en el sentido de ‘homónimo’. Además, el hecho de llevar

¹⁰ La identificación del individuo en tanto tal corre por cuenta de los apodos y los sobrenombres indefectibles asociados con cada uno de los nombres: así, al nombre *Maro* corresponden los sobrenombres *Oto*, *Roho*, *Coni*, etc. El *Maro* más anciano será seguramente considerado como el arquetipo de la “Maro-idad”, y los demás son identificados mediante apodos y sobrenombres. Esto no deja de ser complicado en la práctica social cotidiana, en situaciones en las cuales fácilmente puede haber cuatro o cinco homónimos compartiendo una conversación; o bien en el household uxorilocal, en el cual todos los primogénitos de un grupo de hermanas se llaman como su abuelo materno.

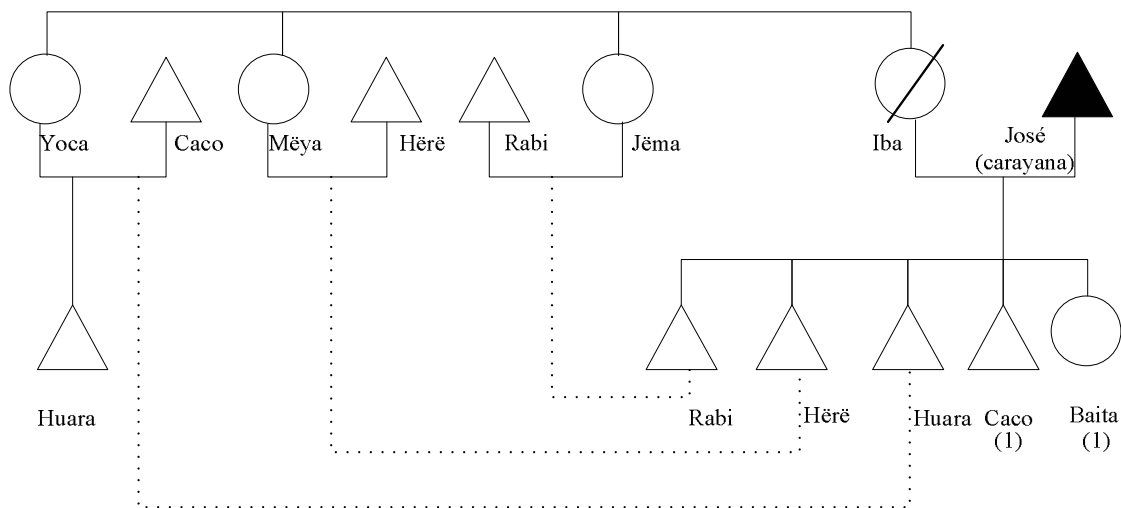
un nombre le confiere a la persona el derecho de hacer chanzas libremente (*shiriaina*, 'jugar') con todos los demás portadores del nombre en cuestión, sin que éstos puedan enojarse"¹¹.

Podemos agregar algunas precisiones etnográficas. Una de esos juegos o chanzas asociadas con la onomástica y la amistad formal es una suerte de lucha entre hombres jóvenes de la misma generación llamada *coshi tanaboqui*. Podría traducirse como "medir fuerzas", ya que *coshi* significa la condición de ser "duro" o "fuerte", y el verbo *tanama* puede ser traducido como "medir", "poner a prueba", "pesar", "comparar", etc. Cuando en una fiesta los varones están borrachos, además de las peleas serias no es raro que comiencen combates en los cuales dos hombres se ponen hombro con hombro y tratan de voltearse mutuamente, casi como en una lucha grecorromana. Sin embargo, no se miden fuerzas con cualquiera, y la elección del contrincante tiene que ver explícitamente con la onomástica: como explica *Mahua*, "*Maro* tiene un hijo que se llama *Mahua*, como yo, entonces le digo '¿por qué no me huasquéas a mí, no a mi tocayo, que es más chico?'. Es broma, así decimos".

Otra dimensión interesante de la homonimia es su relación con la adopción. Como es prácticamente imposible observar a un padre y un hijo con el mismo nombre, en los pocos casos en que esto sucede rápidamente se vuelve evidente que el hijo es adoptado. En este sentido, es sugestiva la preferencia por elegir en la adopción un niño homónimo del padre, como puede notarse en el caso de *Iba*, que fallece y sus tres hijos más pequeños son "distribuidos" entre sus hermanas en función de criterios de homonimia¹².

¹¹ Erikson 2002a: 66.

¹² "La primera causa de adopción es la muerte de una madre. Si el niño es de pecho, en particular durante los primeros meses de vida, una madre 'clasificatoria' (hermana de la madre, prima paralela de la madre, esposa de un hermano del padre) se ocupará del niño: este adquirirá un nuevo padre pero no perderá jamás su filiación de origen" (Menget 1988: 64).



(1) Se van con su padre a Cobija

..... Adoptados por esa pareja

Fig. 3. Adopción y homonimia

Un hijo adoptivo llama a su padre adoptivo *shinama*, y el padrastro llama a su hijo *yoma*¹³. No hay distinción terminológica entre hermanos (hermanos por parte de padre y de madre) y medios hermanos (hermanos por parte de padre o de madre). Todos los *siblings* son llamados *noma* o *rëquëmë* en función de la edad relativa respecto del hablante del mismo sexo. Muchas veces, incluso, no se hacen distinciones incluso en cuanto a los hijos de las uniones irregulares. En caso de que la madre se haya separado y casado nuevamente cuando los hijos han crecido, éstos no adoptan el apellido del padrastro ni le dirán *shinama*, sino *jahëhua bënë* (MH), porque no consideran que los haya criado. Si, al contrario, su madre se ha juntado con el padrastro cuando los hijos eran pequeños y éste los acepta, son adoptados plenamente, toman el apellido de su padre y seguramente reproducirán su nombre cuando tengan sus propios hijos¹⁴. No es extraño, tampoco, que alguno de los hijos

¹³ Según Zingg, *yoma* significa “huérfano” y el término *shinama* se emplea tanto para una madre como para un padre de crianza (Zingg 1998: 253, 307). Sin embargo, hemos visto que sólo se utiliza para referirse a un padre adoptivo: un niño llama *cai* (vocativo para M), o en todo caso *jahëpa ahuini* (FW) en forma referencial, a la madre adoptiva o madrastra.

¹⁴ “Vemos, entonces, que si bien los principios son bastante rígidos, existe de todas formas cierta flexibilidad en cuanto a su aplicación. Siempre se les transmite a los hijos mayores el nombre de los padres de Ego, aunque en un sentido amplio. Es que la transmisión de nombres tiene por objeto conmemorar y reproducir los vínculos de convivencia; los vínculos maternos y paternos pueden prevalecer sobre los vínculos de procreación, en el sentido estrictamente biológico” (Erikson 2002a: 66).

de la pareja se quede a vivir con sus abuelos maternos cuando sus padres constituyen el nuevo hogar¹⁵. O bien que el hijo de un matrimonio anterior no se vaya con su madre y su nuevo marido, sino que se quede a vivir con sus abuelos¹⁶. En cualquiera de estos casos el niño es criado y alimentado por sus abuelos, y dormirá en su casa, pero no se trata de una adopción: nadie dice que su abuelo es su *shinama*.

Como el sobrenombre, el nombre en castellano guarda una relación con el nombre chacobo y su empleo obedece a una lógica similar. Así, la mayoría de las *Bana* serán llamadas Juana; las *Rami*, Isabel; los *Maro*, Mario; las *Iba*, Eva. Sin embargo, la elección puede ser más libre –después de todo, los nombres en castellano son nombres más pragmáticos que “verdaderos” (*janë janëria*). Por ejemplo, la hija de un matrimonio joven llevaba el nombre de su abuela materna, *Tomë*, a quien la mayoría conocía por “Doña María”, pero en castellano los padres de la niña la llamaron Heidi. Sin embargo, pasado un tiempo nadie recordaba muy bien el nombre en castellano, así que muchos la llaman “María” según la lógica del sistema tradicional.

El nombre es enteramente contextual. Los nombres en castellano “pertenecen” al mundo de los carayana: la escuela, la iglesia, la política, el fútbol. Los niños, que muchas veces no saben más palabras en castellano que su nombre, saben perfectamente que en el ámbito escolar no serán “*Maro*” sino “Mario”, “Estanislao” y no *Tani*. Lo mismo sucede en los contextos evangélicos, en los cuales los misioneros no llaman a los chacobo por su nombre en idioma –y la elección de cada registro onomástico signa desde un comienzo la calidad de la relación en cuanto a proximidad, formalidad, intimidad, confianza, etc.¹⁷. En definitiva, mediante el reciclaje de un stock finito de nombres, la codificación institucionalizada de la conducta entre poseedores de tal o cual nombre y el significado

¹⁵ Sin embargo, es imprescindible relativizar la idea de la “neolocalidad” chacobo, que sólo puede aceptarse a condición de entender este término como un mero tránsito de vivir en la casa de los padres de la esposa a construir una casa adyacente a la misma.

¹⁶ Cuando *Tohi* tuvo a *Maro* con un carayana que no reconoció el niño, por ejemplo, sus abuelos maternos *Maro* y *Baita* lo criaron; luego, *Tohi* se casó y se mudó con un nuevo marido, el pequeño *Maro* se quedó con sus abuelos aunque su madre vivía en la casa de al lado.

¹⁷ “Los Katukina usan dos tipos de nombres: en su propia lengua, *hane*, y en portugués, *nawã hane*. La atribución de un nombre del segundo tipo no sigue ningún patrón preestablecido, y cualquier persona puede sugerir un nombre en portugués para una criatura recién nacida, que será bien recibido por ser inédito. Los nombres en portugués son atribuidos oficialmente el día que el cura visita la aldea y realiza los bautismos. Pero, como las visitas del cura no son muy regulares, ocurre a veces que una criatura tiene varios nombres en portugués, cambiados sucesivamente hasta la consagración del bautismo (...) En la aldea los nombres en portugués son usados ocasionalmente. Son más importantes cuando los Katukina tienen que establecer relaciones con los blancos, en la mayoría de los casos fuera de la aldea” (Coffaci de Lima 1997: 9-10).

particular atribuido a la homonimia, la lógica onomástica revela claramente que las personas sólo pueden conceptualizarse como tales cuando están insertas en redes de relaciones y dependencias recíprocas.

3.3. La clasificación de los parientes: la terminología de parentesco

Otro dispositivo fundamental de conceptualización de las relaciones sociales es la terminología de parentesco; es decir, la categorización clasificatoria de las relaciones posibles entre las personas. Expondremos brevemente, primero, las principales conclusiones a las que llegaron los dos únicos estudiosos del parentesco chacobo, Gilbert Prost y Heinz Kelm, a fin de marcar a partir de las mismas una serie de concordancias o disensos que nos permitirá a la vez proponer nuestro análisis.

Kelm, no advierte, en primer lugar, diferencias entre las terminologías vocativa y referencial. Pero, más importante aún, y de acuerdo con su visión de que la sociedad chacobo presenta tintes agnáticos, sostiene que la terminología presenta “a primera vista” aspectos del tipo que Murdock llamó *dakota*; es decir, una sociedad patrilineal con una nomenclatura de tipo iroqués, que homologa hermanos con primos paralelos y los distingue de los primos cruzados, reales o clasificatorios. El etnólogo alemán señala, además, ciertas ecuaciones en la generación +1 que indican la existencia de los llamados *bifurcate collateral terms* (por ejemplo, “madre” no es igual a “hermana del padre” ni a “hermana de la madre”) y también, en la generación -1, del tipo denominado *bifurcate merging* (por ejemplo, la tradicional $D=BD$)¹⁸.

Tal vez debido a sus intereses lingüísticos, Gilbert Prost ha dedicado un estudio más extenso y detallado a la nomenclatura de parentesco¹⁹. Señala que se trata de una terminología que discrimina a) sexo de Ego y de Alter, b) pertenencia clánica, c) edad relativa, d) status matrimonial y e) colateralidad. Coincide con Kelm en que en el nivel +1 los hermanos de los padres son clasificados mediante *bifurcate collateral terms*; así, cada *sibling* de los progenitores tendrá un nombre único. También, en la generación de Ego, percibe el mismo giro iroqués que el etnólogo alemán (primos paralelos = *siblings*, opuestos ambos con los primos cruzados). Hasta aquí sólo advertimos similitudes entre

¹⁸ Kelm 1972.

¹⁹ Prost 1983: 72-78.

ambas interpretaciones. Pero Prost, en primer lugar, señala que Ego utiliza un conjunto de términos para referirse a sus *siblings* que tiene la particularidad de no distinguir la edad relativa, en tanto que una tercera persona utiliza otros términos que sí lo hacen; en segundo lugar, afirma que un Ego femenino discrimina en la generación -1 entre quienes pertenecen un “clan” distinto (clasificados como “hijos” e “hijas”) y los que pertenecen al mismo (clasificados, independientemente de su sexo, como “sobrinos”). Recordemos, en ese sentido, que este autor sostiene que los *maxobo* son clanes matrilineales, y en consecuencia que los hijos e hijas reales o clasificatorias de un Ego masculino pertenecen a otro “clan” (i.e. al de su esposa).

Ahora bien, los especialistas en la antropología de las tierras bajas sudamericanas concuerdan en que el sistema de parentesco dravidiano constituye el modelo básico a partir del cual es posible comprender los sistemas de parentesco de esta región, y en particular de las sociedades amazónicas²⁰. La fórmula canónica de Louis Dumont es bien conocida: la terminología dravidiana clasifica a los parientes de Ego en cinco generaciones de acuerdo con cuatro criterios de oposición: generación, edad relativa, sexo y consanguinidad o afinidad. La última distinción, que es la más importante, se anula en las generaciones +2 y -2; o, lo que es lo mismo, la distinción de afines y consanguíneos abarca sólo a las tres generaciones centrales. Esta lógica se asocia con una práctica de alianza matrimonial que trasciende las generaciones articulada en torno del intercambio bilateral de primos cruzados. De allí que todos los parientes colaterales cruzados se homologuen con los afines en las tres generaciones centrales, y que el modelo dravidiano canónico carezca de términos específicos de afinidad. Desde el punto de vista de Ego, la sociedad se divide en dos categorías (consanguíneos/paralelos y afines/cruzados) sin necesidad de apelar a ningún tipo de organización dualista. Ambas categorías son completamente consistentes, comprenden a todos los parientes posibles y excluyen cualquier tercera opción: como anota Dumont, el afín de mi afín es mi hermano²¹. A pesar que los casos empíricos inevitablemente se alejan en mayor o menor medida del modelo canónico propuesto por Dumont, su interpretación sigue resultando sumamente útil como tipo ideal; es decir, como una construcción analítica que permite cotejar con respecto a ella el funcionamiento de los

²⁰ Véanse por ejemplo Dreyfus 1993; Hornborg 1987, 1988, 1998; Viveiros de Castro y Fausto 1993; Viveiros de Castro 1998, 2002; Overing 1973, 1975; Daillant 2000 y 2003.

²¹ Dumont 1953. Véanse, también, Trautmann 1981; Godelier, Tjon Sie Fat y Trautmann 1998.

sistemas particulares²². Veamos entonces, teniendo en mente el modelo terminológico dravidiano, la nomenclatura chacobo.

Generación +2

Este nivel no presenta grandes problemas. En la generación de los abuelos el FF y el MF son llamados *chahita*, término que se extiende a todos los varones de generación +2. La MM y la FM son llamadas *ëhuati*, término que consecuentemente se extiende a todas las mujeres de la misma generación. En este nivel, pues, todas las personas del mismo sexo son llamadas mediante un mismo término, lo que indica que la distinción entre afines y consanguíneos, como en la fórmula canónica de Dumont, se ha diluido.

Generación +1

Ego masculino llama a su padre *papa* de manera vocativa (hablándole directamente) y *jahëpa* de manera referencial (hablando de él en 3ª persona). De la misma forma, llamará a su madre *cai* (vocativo) y *jahëhua* (referencial). En los *siblings* de los padres de Ego advertimos los *bifurcate collateral terms* de los que hablaban Prost y Kelm: el hermano del padre es llamado *ëpaisa* y la hermana del padre *yaya*; el hermano de la madre es llamado *coco* y la hermana de la madre *mama*. *Yaya* y *coco*, los “tíos cruzados”, serán los padres reales o clasificatorios de los afines de Ego. Dos observaciones con respecto a los vocativos utilizados en la generación +1. Primero, en ocasiones los chacobo llaman *papa* y *cai* a sus abuelos, “subiendo” una generación los términos para “padre” y “madre”, buscando acaso demostrar un lazo de afecto excepcional. En segundo lugar, estas mismas denominaciones suelen ser utilizadas como términos corteses, respetuosos, honoríficos; así, Erikson destaca que los miembros de una comunidad chacobo lo llamaban *papa*, de la misma manera en que lo hacían con el misionero vernáculo²³.

Generación de Ego

²² Hornborg 1988; Rivière 1984.

²³ Erikson 2002a: 73.

Ego masculino llama *ëpa* a sus hermanos y *yoxacato* a sus hermanas. No obstante, el principio de edad relativa –que opera sólo en esta generación– hace que si su hermano es mayor sea llamado *rëquëmë*, y si es menor *noma*. A la vez, todas sus hermanas serán llamadas *yoxacato* sin distinción de edad. De manera complementaria, un Ego femenino llama *ëhua* a todas sus hermanas, distinguiendo *rëquëmë* para la mayor, *noma* para la menor y *jonicato* para todos los hermanos varones²⁴. De manera congruente con el “giro iroqués” que detectaron Kelm y Prost, Ego clasifica a sus primos paralelos como “hermanos” clasificatorios, respectivamente *ëpa* (FBS y MZS) y *yoxacato* (FBD y MZD). Ego los llama tanto *noma* (*siblings* menores), como *rëquëmë* (*siblings* mayores) o *yoxacato* (*siblings* de sexo femenino). El conjunto de estos hermanos, que podría pensarse como la auténtica “fratría” de Ego, es denominado *xatë*. Por el otro lado, los hermanos/primos paralelos se distinguen, en bloque, de los primos cruzados. Los afines de Ego pueden ser *huanë*, cónyuges potenciales (MBD, FZD), o *chahi*, “cuñados”, eventuales cónyuges de las hermanas de Ego (MBS, FZS). Si tomamos un Ego femenino, en cambio, aparece en vez de *chahi* el término *tsabë* para MBD/FZD, “cuñada”²⁵.

Generación –1

En la generación inmediatamente menor, Ego llama a sus hijos *baquë* y a sus hijas *jahini*. Ambos términos son extendidos a lo que podríamos llamar “sobrinos paralelos” o hijos clasificatorios: así, Ego utiliza *baquë* para referirse no sólo a sus propios hijos, sino también a los hijos de sus hermanos del mismo sexo (BS), e incluso, al FZDS, el FBSS, el MBDS y el MZSS. De la misma manera, *jahini* refiere, además de las hijas de Ego, a la BD y a la FZDD, la MBDD, la MZSD y la FBSD. En cuanto a las categorías vocativas *caisho* (lit. “hija mayor”) y *pati* (lit. “hijo mayor”), Erikson sugiere que derivan etimológicamente de los términos que designan a los padres en G+1 (*caisho* de *cai*: “madre”; *pati* de *papa*: “padre”), y que marcan una relación especial que identifica a los primeros hijos de una pareja, debido a los nombres que se les dan (de la generación +2), la diferencia temporal de su nacimiento con respecto a sus germanos, y finalmente los términos que estos últimos

²⁴ Véase un estudio exhaustivo de la terminología para *siblings* en Prost 1983: 76, 88.

²⁵ De acuerdo con una lógica amazónica, estos dos últimos términos también pueden traducirse como “enemigo” y “enemiga” respectivamente.

utilizarán a su vez para llamarlos a ellos (*ëpa* y *ëhua*). Ambos términos, en definitiva, reflejan cualidades propias de los primogénitos reflejando la diferencia temporal de su nacimiento con respecto a sus hermanos, de quienes asumen la crianza siendo de algún modo “padres sustitutos” o “pequeños”²⁶. En efecto, entre los chacobo no es excesivo decir que una madre actúa solamente como madre del último hijo, ya que de los demás se encargan sus hijas mayores²⁷. Por otra parte, todos los hijos reales o clasificatorios se distinguen de los *pihaca* (“sobrino, sobrina”). Ego masculino aplica el término sin distinción de género a los hijos e hijas de su hermana, pero también al FZSS, el FBDS, el MBSS, el MZDS, la FZSD, la FBDD, la MBSD y la MZDD. Ego femenino, de la misma manera, lo aplica a todos sus sobrinos “cruzados”²⁸.

Generación –2

Tal como en el caso del nivel +2, aquí no parece haber mayores inconvenientes. Un Ego masculino llama a todos sus nietos, sin distinciones de género, *chahita*, un término que es recíproco para abuelos y nietos. En otras palabras, desaparece una vez más la distinción etaria, sexual y de status matrimonial (afín o consanguíneo). La única diferencia, si consideramos un Ego femenino, es que podrá llamar a sus nietos *ëbaxocobo* así como también *chahita*.

²⁶ “Ocurre, a menudo, que a varias de las hijas mayores de una familia se las llama *caisho*, sobre todo si cada una de ellas se ocupa de manera especial de uno de los hijos más pequeños de su madre; basta con que lleve un bebé en andas para que se la pueda llamar *caisho*, independientemente de la edad y de su nombre” (Erikson 2002a: 61 y ss.). Hay que decir que la traducción en castellano de estos términos, “mamita” y “papito”, guarda la misma lógica.

²⁷ El último hijo, por otra parte, es llamado *baquë rëso*. La categoría de *rëso* se asocia con las ideas de lo último, el final, el ciclo cerrado, la muerte, etc.

²⁸ Podría pensarse la operación de este término a la luz de la cierta cualidad diacrónica de la alianza: heredadas de los progenitores, las relaciones de afinidad se transmiten de generación en generación y exceden el campo de las relaciones individuales e inmediatas. Con frecuencia el matrimonio no “crea” en cada unión el lazo de la alianza sino que lo presupone, ya que éste es preexistente; o, para ser más precisos, la unión de Ego está determinada por las opciones matrimoniales de las generaciones ascendentes. Por ejemplo, mediante la nomenclatura un Ego masculino clasifica el universo social de su prole, pues distingue a sus hijos reales o clasificatorios de la categoría de los afines de éstos: en efecto, la G-1 se divide, por un lado, en sus “hijos” (*baquë*) e “hijas” (*jahini*); y, por el otro, en “sobrinos” (*pihaca*), primos cruzados (*huanë*) de los primeros. Los hijos de Ego no buscarán cónyuges entre sus hermanos reales o clasificatorios, a quienes su propio padre llama “hijos” e “hijas”; sino que, por el contrario, lo harán en la categoría de sus propios primos cruzados (reales o clasificatorios), a quienes su padre llama “sobrinos”. O, más sencillamente, cuando el hijo de este Ego busque esposa, una vez excluidos sus “hermanos”, lo primero que tendrá a mano son sus “primos”.

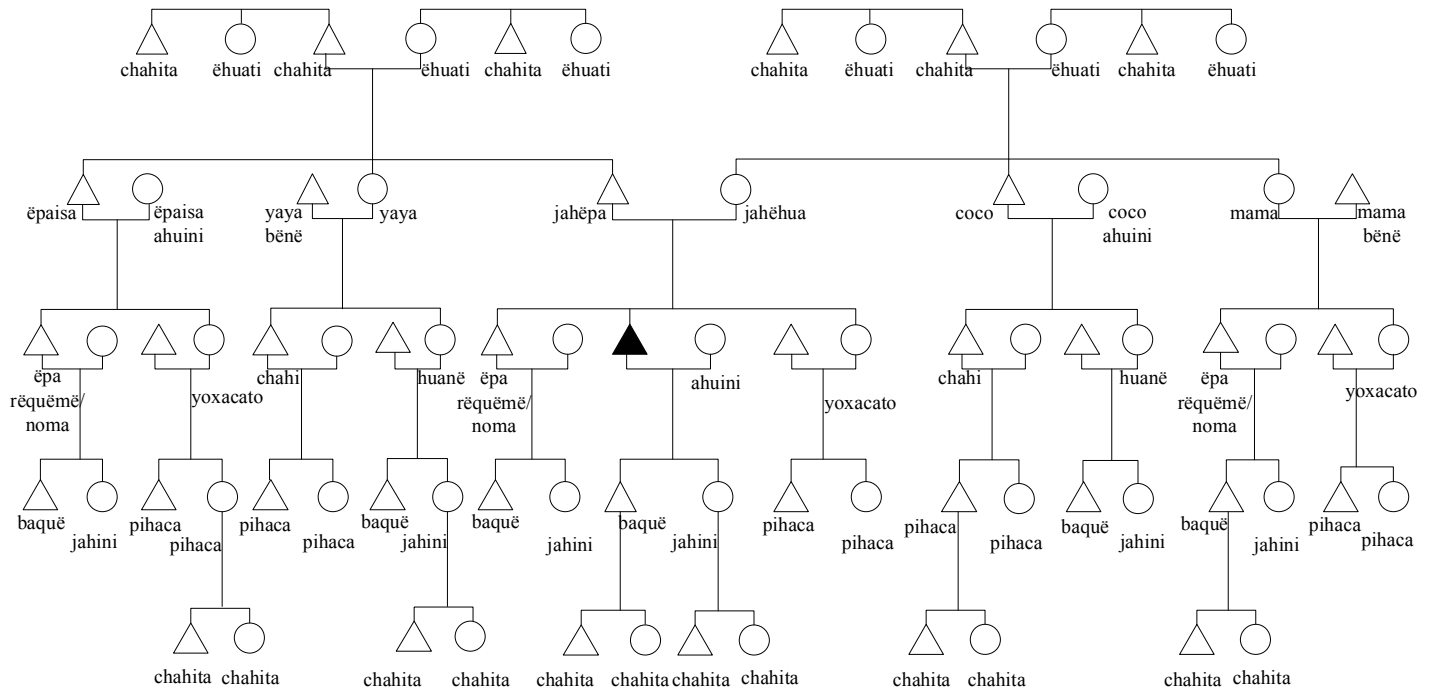


Fig. 4. Terminología de parentesco (Ego masculino)

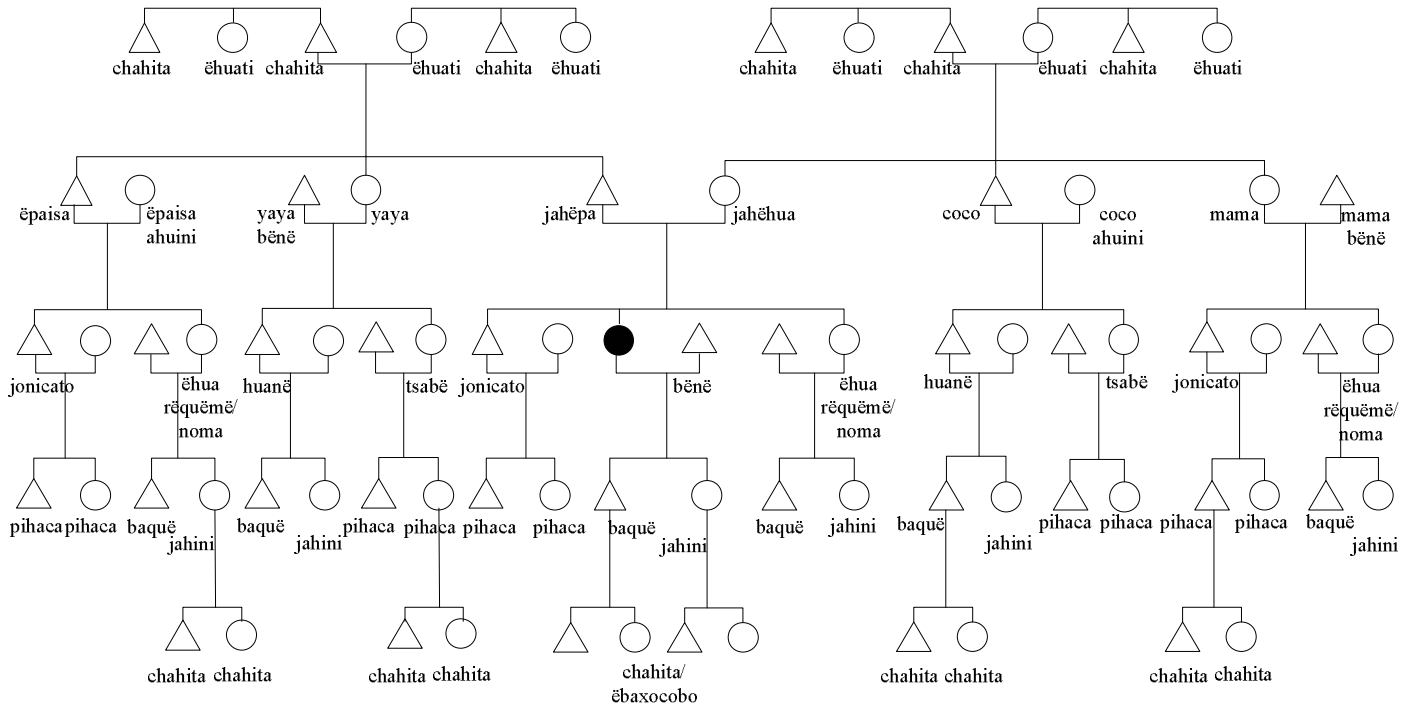


Fig. 5. Terminología de parentesco (Ego femenino)

3.4. Términos afinales específicos y cambios diacrónicos

Todos los miembros del *xatɛ* se distinguen en bloque de los primos cruzados. Los primos cruzados de sexo opuesto de Ego son llamados *huanɛ*, término que los chacobo glosan como “primo/a” o “cortejo/a”. El hecho curioso de que el término para el cónyuge preferencial sea el mismo para un Ego masculino o femenino sugiere que esta palabra constituye la categoría de afinidad por excelencia. La distinción entre primos “cruzados” y “paralelos” es, pues, analítica; no concierne a quien, entre los miembros de su generación, se limita simplemente a distinguir entre “primas” (mujeres desposables) y “hermanas” (mujeres no desposables). No obstante, si bien todos los *huanɛ* son cónyuges potenciales, sólo aquellos primos y primas cruzados con los cuales efectivamente Ego se une en matrimonio son llamados “esposo” y “esposa”. Se utilizan para hacerlo dos términos de afinidad: *bɛnɛ* (“esposo”) y *ahuini* (“esposa”) ²⁹. Tanto Ego masculino como femenino

²⁹ En el contexto del simbolismo y la cosmología, la pareja conceptual *bɛnɛ/ahuini* asume muchas veces los significados de “macho”/“hembra”. Del mismo modo, Erikson anota que los matis utilizan de manera análoga los términos afinales *awin* y *bwenɔn* como “macho” y “hembra” en el contexto de la caza (1999: 171)

utilizan estos términos solos o combinados con cualquiera de las categorías mencionadas en las otras generaciones: por ejemplo *coco ahuini* (MBW), *baquë ahuini* (SW) o *ëpa ahuini* (BW); *ëhua bënë* (ZH), *yaya bënë* (FZH), etc.

Es preciso detenerse un momento en el término de *raisi*. La palabra designa recíprocamente a Ego masculino, su WF y WM. Lo notable es que no hay un término similar para designar la relación entre Ego masculino y SW, ni tampoco entre un Ego femenino y los HF y HM; en tales casos, se utilizan respectivamente fraseos descriptivos como *jahini bënë* (“esposo de hija”), *bënë jahëhua* (lit. “madre de marido”), *bënë jahëpa* (“padre de marido”), etc.³⁰. Todo hace pensar que esta particularidad terminológica se relaciona con la perdurable persistencia de la uxorilocalidad entre los chacobo, que en este caso aparece caracterizada mediante términos específicos.

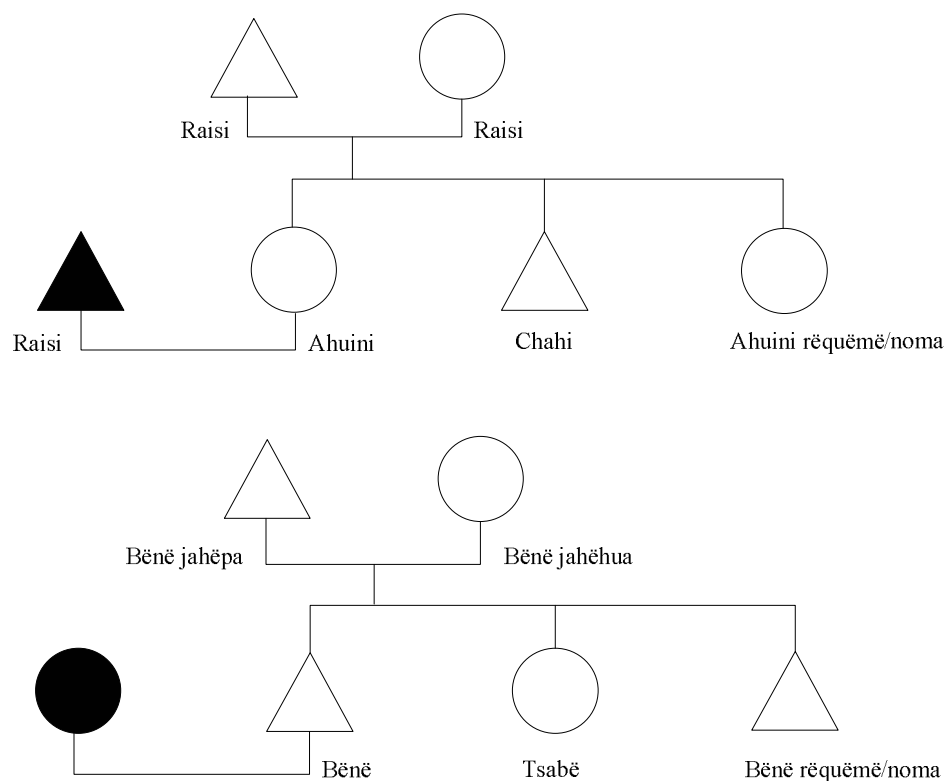


Fig. 6. Terminología de afinidad

³⁰ Córdoba y Villar 2002: 84, 93-95.

Además de la gama de posibilidades que presentan las distinciones de edad para los *siblings* (BW, por ejemplo, puede ser *rëquëmë ahuini* o *noma ahuini*), se utilizan en diversos contextos combinaciones libres de variantes vocativas (*caisho*: “hija mayor”) o de modificadores como el pronombre posesivo *noho* (*nohochahita*, “mis nietos”). Pero, fundamentalmente, se efectúan combinaciones entre los términos para afines y consanguíneos, propias de las ecuaciones que aparecen en un intercambio de primos cruzados: los informantes, en efecto, pueden emplear *chahi* o también *yoxacato bënë* para referirse al ZH; el FZH aparece como *yaya bënë* o bien como *coco*; la esposa del hermano de Ego puede ser *huanë*, *ëpa ahuini*, *noma ahuini*, etc. La hermana de la esposa de Ego puede casarse con su hermano, con lo cual la misma persona es genealógicamente *ahuini noma* (WZ) y a la vez *noma ahuini* (BW)³¹.

Considerada en su conjunto como una totalidad articulada, una característica singular de la terminología chacobo es que asigna una mayor diversidad semántica a los términos *ëpa* y *ëhua* que otras nomenclaturas pano³². En efecto, en muchas lenguas pano *ëpa* significa “padre” y *ëhua* “madre”. Veamos el primer caso, a modo de ejemplo: D’Ans consigna la palabra “*eppa*” como “padrastra” o “hermano del padre”³³. El término *ëpa* aparece, también, como “padre” entre los yaminahua³⁴. Finalmente, un Ego cashinahua extiende la palabra a todos aquellos que llama “padre” o, en otras palabras, a quienes su padre llama “hermanos”; en términos analíticos, Kensinger señala que esto puede leerse como “todos los varones de la misma sección matrimonial que el padre de Ego”³⁵. Pues bien, entre los chacobo el caso es distinto, al menos en parte: *ëpa* aparece en *jahëpa* (lit. “él, su padre”, F) y también en *ëpaisa* (FB), a quien el padre de Ego llama “hermano” y Ego denomina “padre”; pero lo curioso, lo excepcional de este caso es la extensión oblicua del sentido de *ëpa* en la generación 0, donde se utiliza también, como hemos visto, para

³¹ Kelm observa que, cuando determinada figura genealógica es afín y consanguíneo a la vez, “los chacobo otorgan una mayor importancia a los términos de parentesco consanguíneo” (1972). Por nuestra parte no hemos podido relevar tal preeminencia; todo indica en cambio que las razones de la eventual elección terminológica (por ej. *yoxacato bënë* por sobre *ahuini rëquëmë*) dependen de factores azarosos o coyunturales, y de haber alguna variable determinante es influida seguramente por la uxori-localidad.

³² Zingg incurre en un error cuando afirma que *ëpa* corresponde a “la interpelación del hermano mayor, cuando el menor le dirige la palabra”, es decir con carácter vocativo, pero luego presenta como ejemplo la frase “vio a mi hermano mayor” –aquí en forma referencial (1998: 106).

³³ D’Ans 1970: 85.

³⁴ Townsley 1994: 290-298.

³⁵ Kensinger 1984: 248; 1998: 42.

designar tanto al hermano mayor como al primo paralelo³⁶. Sea como fuere, en la nomenclatura chacobo nos topamos con la siguiente ecuación: $\dot{e}pa=B>=F=FBS=FB$. Si recordamos que en las generaciones +2 y -2 la distinción entre desposables y no desposables se diluye, y que en -1 encontramos contrapuestos a los *pihaca* (afines de los hijos, “sobrinos cruzados”) y la pareja *baquë-jahini* (hijo/a y sus primos paralelos, los “sobrinos paralelos”), parece inevitable ver en esta serie de equivalencias la cristalización del término “más consanguíneo” de la nomenclatura. Es decir, *ëpa* expresaría la unidad del grupo de Ego, reuniendo en una misma categoría a todos aquellos que pertenecen a su mismo grupo para distinguirlos en bloque de los afines tanto sincrónicos como diacrónicos (afines y afines de sus padres). Para Ego, en definitiva, todo varón de las generaciones 0 y +1 al que no llame *ëpa* es un afín: un cuñado o un suegro potencial.

Una segunda cuestión general es la adaptación del sistema terminológico a la diacronía. Podemos señalar algunas modificaciones que aparecen lentamente entre los jóvenes chacobo. La primera de ellas es que para muchos hablantes, en la G-1 la distinción entre afines y consanguíneos se diluye. En otras palabras, desaparece la identificación por parte de Ego de sus “hijos” reales y clasificatorios, correlativa con la discriminación de éstos respecto de sus “afines diacrónicos”. Se adopta entonces el uso castellano: *baquë* se utiliza solamente para los hijos reales (no ya para los clasificatorios) y *pihaca* se traduce como el equivalente de “sobrino”, englobando a todos los otros parientes de ese nivel generacional. Otra modificación semántica, menos compartida pero empleada por algunos hablantes, consiste en que Ego llame en castellano “sobrinos” a los *baquë* y *jahini* (sobrinos paralelos, hijos clasificatorios) y reclasifique a los *pihaca* (sobrinos cruzados) como gente con la cual no existe parentesco alguno, conservándolos sin embargo como afines potenciales de los primeros. La tercera modificación, aun más generalizada, obedece a una suerte de “formalización” de la nomenclatura: los términos puramente finales (*bënë*: “esposo” y *ahuini*: “esposa”) predominan por sobre las ecuaciones que expresan las equivalencias de afines y consanguíneos propias del matrimonio tradicional. Unos pocos ejemplos permitirán una mayor claridad: en el sistema tradicional, el esposo de la *huanë* o

³⁶ Erikson sugiere que entre los chacobo esta utilización de *ëpa* y *ëhua*, que hace que los hermanos mayores sean designados vocativamente por sus germanos mediante términos “bajados” de la generación +1 (*jahëpa* y *jahëhua*, “padre” y “madre” respectivamente), podría deberse a su condición excepcional dentro del *xatë*, la fratría (Erikson 2002a: 61).

prima cruzada de Ego, era muy probablemente su propio hermano (*ëpa, rëquëmë, noma*) real o clasificatorio; pero, en la actualidad, es llamado simplemente *huanë bënë*. El “cuñado” o ZW (*chahi*), antes era probablemente también el WB (*ahuini ëpa/rëquëmë/noma*); sin embargo, hoy es llamado *ëhua bënë* o *yoxacato bënë*. Finalmente, si el FZH antes podía ser llamado alternativamente *yaya bënë* o *coco*, hoy es llamado únicamente del primer modo. Este tipo de mutaciones de la clasificación terminológica de los parientes, en definitiva, nos obligan a examinar el problema del impacto del cambio social sobre la red de alianza matrimonial.

3.5. El problema de la organización social tradicional

En la primera parte de la tesis hemos tratado de esclarecer el juego de relaciones entre diversas denominaciones étnicas que aparecen en distintos momentos según los intereses y los puntos de vista de los observadores. Sabemos así que, tan lejos como en 1795, aparecen en las fuentes los *xënabo* (“sinabus”, “sinabo”, “shinabu”), los *capëbo* (“capuibo”, “capebo”) y los *isabo* (“isabos”), y que luego persisten en la literatura como nombres de “tribus” extintas. En realidad, se trata de grupos *maxo* (*maxobo* pl.), una palabra que proviene de una raíz que en muchas lenguas pano significa “cabeza”³⁷. Los nombres *maxobo* terminan con el sufijo *-bo*, un pluralizador, aunque hay que decir que a veces los informantes no lo distinguen con claridad de *abo*, una partícula que aparentemente establece una relación definida por la identidad de nombres propios; de este modo, a una primera connotación de mera pluralidad puede añadirse cierta idea de identidad de clase – así, *maxo* podría traducirse como “lo que es lo mismo” o más precisamente como “lo que tiene el mismo nombre”. Si bien Zingg traduce la palabra como “comunidad”, “pueblo”, “familia”, “grupo” o “tribu”, los informantes suelen añadir ciertas precisiones vertiéndola como “tocayos”, “gente del mismo nombre” o “gente de la misma cabeza”³⁸. Por tomar un solo ejemplo, *capëbo* puede glosarse como “gente del caimán”, “gente-caimán” o directamente como “los del caimán”.

³⁷ Zingg 1998: 46.

³⁸ Zingg 1998: 155.

Hasta el momento el misionero Gilbert Prost fue el único autor que ha reparado en la existencia de los *maxobo*³⁹. Prost afirma que la pertenencia a estos grupos no comportaban poder o jerarquía; tampoco cumplían funciones ceremoniales, ni de orden jurídico o político. La afiliación a estos grupos, en suma, no entrañaba ningún “beneficio” para los individuos. Según Prost, los chacobo se hallaban tradicionalmente segmentados en nueve o más “clanes” exogámicos y matrilineales, de los cuales quedarían aparentemente cinco: *Canabo* (“gente-guacamayo”), *Sanibo* (“gente-pescado”), *Tsistëbo* (“gente-carbón”), *Isabo* (“gente-puercoespín”) y *Comabo* (“gente-perdiz”). Además, enumera otros cuatro “clanes conocidos pero extintos”: *Xaxobo* (“gente-mortero/batán”), *Xënable* (“gente-gusano”), *Bínabo* (“gente-abeja”) y *Capëbo* (“gente-caimán”). Algunos de estos clanes estaban aliados en pares (*Canabo* y *Sanibo*, o *Tsistëbo* e *Isabo*); otros, en cambio, se hallaban enemistados entre sí (*Canabo* vs. *Xënable*). La institución, sin embargo, se hallaba destinada a la extinción: “La función de la institución es mínima y está en proceso de desaparición. Hoy en día la mayoría de la gente nada sabe acerca de su filiación clánica”⁴⁰.

Más allá de reconocer su decadencia institucional, Prost confeccionó un cuadro con los porcentajes de afiliación a cada grupo en su época. Parece evidente, primero, que había una preponderancia de ciertos grupos en determinados lugares (*Tsistëbo* en Alto Ivon, *Sanibo* en California, etc.); segundo, que nada se sabe respecto de los chacobo del río Yata, acaso por ser los más reacios a la evangelización y los más alejados geográficamente⁴¹:

	<i>Canabo</i>	<i>Sanibo</i>	<i>Tsistëbo</i>	<i>Isabo</i>	<i>Comabo</i>
Alto Ivon	37%	10%	17%	26%	7%
California	33%	47%	12%	3%	10%
Núcleo	26%	26%	36%	12%	--
Yata	?	?	?	?	?

Fig. 7. Afiliación de *maxobo* según G. Prost

³⁹ Prost 1983: 105 y ss. Para una aproximación actualizada, véase Córdoba y Villar 2002.

⁴⁰ Prost 1983: 108.

⁴¹ Prost 1983: 107. Estas cifras corresponden a los primeros doscientos chacobo sedentarizados por el ILV.

Como es natural, este tipo de reconstrucción se vuelve inevitablemente compleja cuando procura esclarecer cuestiones que no han sido debidamente documentadas, y respecto de las cuales la memoria de los informantes difícilmente alcance más allá de la generación de sus abuelos. La escasez de datos se suma a la ambigüedad y el carácter muchas veces contradictorio de las escuetas informaciones disponibles. Por ejemplo, Prost menciona a los *Bínabo* (gente-abeja), un clan extinto que jamás hemos oído nombrar. Su descripción de las oposiciones y alianzas interclánicas no siempre coincide con la nuestra: según este autor, *Canabo* era aliado de *Sanibo* y *Tsistëbo* de *Isabo*; a la vez, los enemistados eran *Canabo* y *Xënabo*, etc. Nos topamos con la misma confusión entre los informantes actuales: si bien muchos señalan que los *Comabo* no se juntaban con ningún otro *maxo*, algunos sostienen que formaban pareja con los *Canabo*. Algunos recuerdan que las relaciones entre *Isabo* y los *Xaxobo* eran excelentes, otros que eran pésimas⁴².

Como sea, el trabajo de Prost ostenta el mérito indudable de haber rescatado la organización social tradicional de un olvido seguro. Sin embargo es posible discutir críticamente su interpretación, en particular la postulación de dos aspectos fundamentales, la exogamia y la matrilinealidad. Revisando ambos aspectos no sólo podremos examinar su pertinencia, sino a la vez añadir algunas informaciones adicionales a la fragmentaria etnografía de los *maxobo*.

Prost explica la institución en función de lo que llama “principio consanguíneo de la matrilinealidad”⁴³. Las pruebas que presenta, no obstante, parecen poco concluyentes: remiten en su mayoría a la “función” de los clanes que, mediante la exogamia, “integran” la “tribu” atravesando transversalmente a los *households* y las familias extensas. El eje central de la hipótesis es que, al hacerlo, refuerzan los lazos entre M-D y debilitan a la vez los vínculos afinales entre H-W; ahora bien, sin negar esta última aseveración, pareciera más bien interpretable a la luz de la residencia uxorilocal⁴⁴. Prost afirma que hay ciertos caracteres físicos o conductuales que identifican a los miembros de los *maxobo* entre sí: los

⁴² Podemos añadir, tal como señala Prost, que no encontramos narrativas asociadas con el origen de la institución clánica (1983: 107). No obstante, algunos informantes relacionan –de manera nebulosa– la etiología de los *maxobo* con el relato de *Huara*, un ser invisible, oculto y virtualmente inaccesible que otorga dones a los *chacobo* si éstos pasan con éxito ciertas pruebas físicas y morales. De manera paradójica una de las pocas versiones publicadas de ese relato ha sido, precisamente, la de Prost (1983: 140-144).

⁴³ Prost 1983: 106.

⁴⁴ En el contexto amazónico, por ejemplo, Morin informa que los *shipibo-conibo* también han sido clasificados erróneamente como “matrilineales” debido a su residencia uxorilocal (1998).

Tsistëbo son de piel oscura, los *Sanibo* tienen olor a pescado, los *Xaxobo* comunican mensajes mediante ritmos que ejecutan golpeando sus morteros, etc. Los únicos casos concretos de transmisión de caracteres físicos por vía del *maxo* paterno, que Prost presenta como “excepciones” del sistema, no dan precisamente la impresión de una presunta linealidad materna. Contando las alianzas y la afiliación clánica en sus anotaciones, hay solamente tres casos en los cuales la pertenencia grupal pasa por vía paterna: dos hombres *Tsistëbo* con mujeres *Canabo* y un hombre *Tsistëbo* con mujer *Isabo*; en estos casos, la explicación se debe a una característica física heredada del padre del individuo:

“La afiliación clánica está basada en el principio consanguíneo de la matrilinealidad excepto en algunos casos donde los hijos o hijas toman el nombre del clan de su padre cuando ellos llevan algunas características físicas propias del clan paterno. Por ejemplo, los *Tsistëbo* son llamados gente carbón por su piel oscura. En algunos casos, se dijo que los niños pertenecían al clan de su padre por su piel oscura. Otro niño dijo ser del clan de su padre porque era muy alto”⁴⁵.

La relación entre el sistema de *maxobo* y la descendencia no parece simple ni directa. Hace ya tiempo que los americanistas de distintas tendencias han cuestionado la aplicación de la idea clásica de *descent*, con sus implicancias de sucesión y unilinealidad, a las tierras bajas sudamericanas⁴⁶. En la práctica cotidiana, de hecho, la identificación de las personas como miembros de los *maxobo* se debe más a una serie de características compartidas que al descifrado de su descendencia genealógica. Así, los *chacobo* se jactan de saber “leer” la afiliación de *maxo* en los peculiares rostros de los *Comabo*, en el pelo “choco” o canoso de los *Isabo*, o aun en el temperamento: los *Sanibo* son afables, los *Comabo* solitarios, los *Tsistëbo* serios y de semblante adusto, y por el contrario los *Xënabo* son “reilones”, alegres y bromistas. Los *chacobo* también distinguían el *maxo* de una persona por su capacidad guerrera (los *Tsistëbo* y los *Xaxobo*) o bien su carencia, como en el caso de los *Xënabo* y los *Canabo*. También se atribuyen ciertos objetos y geográficos a los *maxobo* de manera estereotipada (los morteros de los *xaxobo*, los *capëbo* y los *sanibo* viviendo a la orilla de los ríos, etc.). Por último, la identificación también apela a la observación de hábitos

⁴⁵ Prost 1983: 106.

⁴⁶ Shapiro 1984; Rivière 1993; Viveiros de Castro 1998.

alimenticios: los *Sanibo* comen preferentemente pescado, los *Xënabo* unos gusanos llamados *xëna*, los *Comabo* perdicés, los *Capëbo* caimanes, etc⁴⁷.

Es claro que la “linealidad”, de haberla, es débil, y que no está definida mediante criterios unívocos y taxativos. Pero ello tampoco implica que una noción de este tipo se halle completamente ausente. En general, los informantes aseguran que cada persona recibía dos nombres *maxobo* provenientes de sus progenitores. Así, por ejemplo, se dice que un individuo determinado era *Xënabo-Canabo*. Sin embargo, en términos generales se reconoce que el lado “determinante” en la identificación y la ubicación social era el paterno. No es que el *maxo* materno se olvidara, o menos aún se ignorase, pero sí que el paterno era “más fuerte, como el apellido”; en efecto, no es raro que los chacobo asocien a los *maxobo* con los apellidos castellanos. Así, algunos informantes opinan que un Ego masculino pertenece al *maxo* del padre; otros, al de su abuelo paterno, pretextando que el clan se transmite con el nombre; pero, en todos los casos se afirma que la gente llevaba dibujado en su rostro los motivos característicos del *maxo* de padre⁴⁸.

El segundo atributo que propone Prost –creemos que acertadamente– es la exogamia de *maxo*⁴⁹. Sabemos que antiguamente y hoy en día las relaciones de un hombre con sus afines, ya sean *raisi* (recordemos que es el término recíproco que utiliza tanto Ego masculino como el WF y la WM para referirse mutuamente) o bien *chahi* (WB o FZS/MBS), están marcadas por una inevitable tensión, que conducía con frecuencia a conflictos y aun a matanzas. Ahora bien, el hecho indisimulable es que, en los 21 matrimonios entre chacobo que aun mantienen su afiliación de *maxobo*, no hemos podido encontrar más que 3 ejemplos en el cual los cónyuges pertenecieran al mismo *maxo*. Sobre el total de 21 enlaces registrados, el 85.70% corresponde a una alianza entre dos *maxobo*, es decir 18 casos⁵⁰:

⁴⁷ Véase en Anexo B un cuadro sintético de los objetos, lugares, características físicas y psicológicas asociadas con la afiliación de *maxobo*.

⁴⁸ Heinz Kelm también cree que entre los chacobo hay rastros de antiguas “patrilíneas” y “grupos locales idénticos a los patrigrupos”, pero no ofrece datos concretos para sustentar su tesis (Kelm 1972). Sin pretender que el método comparativo sea en sí mismo un criterio válido de prueba, tal vez resulte significativo que casi todos los grupos pano son descriptos como cognáticos o en todo caso patrilíneas, pero nunca como matrilineales (véanse Cofacci de Lima 1987; Hornborg 1988, 1993; Townsley 1994; Kensinger 1995; Morin 1998; Kensinger 1998; Erikson 1999b; Viveiros de Castro 1998).

⁴⁹ Véase por ejemplo Prost 1983: 86, 107.

⁵⁰ La lista de matrimonios combina las anotaciones microfilmadas de Gilbert Prost (m.i.) con matrimonios agregados en nuestros registros genealógicos. Del total, 5 matrimonios corresponden al par *Tsistëbo-Canabo*,

1.	<i>Maro Álvarez</i>	(Tsistëbo)	= <i>Bahi</i> Moreno	(Canabo)
2.	<i>Paë</i>	(Tsistëbo)	= <i>Bahí</i>	(Canabo)
3.	<i>Rabi Toledo</i>	(Canabo)	= X	(Tsistëbo)
4.	<i>Maro Durán</i>	(Tsistëbo)	= <i>Yoca</i>	(Canabo)
5.	<i>Tishi</i>	(Tsistëbo)	= <i>Bosi</i>	(Canabo)
6.	<i>Jërë</i>	(Sanibo)	= <i>Bana</i>	(Canabo)
7.	<i>Tani</i>	(Sanibo)	= <i>Tohi</i>	(Canabo)
8.	<i>Maro</i>	(Sanibo)	= <i>Tomë</i>	(Canabo)
9.	<i>Maro</i>	(Sanibo)	= <i>Ona</i>	(Canabo)
10.	<i>Paë Boca</i>	(Canabo)	= <i>Baita</i>	(Sanibo)
11.	<i>Boca Tëteca</i>	(Sanibo)	= <i>Baita</i>	(Canabo)
12.	<i>Mahua</i>	(Tsistëbo)	= <i>Iba</i>	(Sanibo)
13.	<i>Maro Durán</i>	(Tsistëbo)	= <i>Jëma</i>	(Sanibo)
14.	<i>Yobani</i>	(Tsistëbo)	= <i>Mëya</i>	(Sanibo)
15.	<i>Huara Toledo</i>	(Tsistëbo)	= <i>Tohi</i>	(Isabo)
16.	<i>Pacho</i>	(Tsistëbo)	= <i>Copa</i>	(Isabo)
17.	<i>Yaco</i>	(Canabo)	= <i>Baita</i>	(Isabo)
18.	<i>Paë Chávez</i>	(Xaxobo)	= <i>Jëma</i>	(Sanibo)
19.	<i>Cana</i>	(Tsistëbo)	= <i>Mëha</i>	(Tsistëbo)
20.	<i>Quësa</i>	(Sanibo)	= <i>Iba</i>	(Sanibo)
21.	<i>Yaco Bari</i>	(Sanibo)	= <i>Bosi</i>	(Sanibo)

Fig. 8. Matrimonios y *maxobo*

6 al par *Sanibo-Canabo*, 3 al par *Tsistëbo-Sanibo*, 2 al par *Tsistëbo-Isabo*, 1 al par *Canabo-Isabo*, 1 al par *Xaxobo-Sanibo*. Los matrimonios “endogámicos” corresponden uno al grupo *Tsistëbo* y dos al *Sanibo*.

Cuando los chacobo dicen que “siempre tienen que buscar otra familia, otro apellido”, es tentador suponer que la idea de la exogamia de *maxobo* haya podido verse influida por la patronización implementada por los misioneros —es decir, la imposición de apellidos y la conceptualización de la exogamia a partir de los mismos. Desde esta perspectiva podría pensarse que es difícil que un chacobo afirme que sus progenitores pertenecen a un mismo *maxo* ya que equivaldría a tener dos progenitores con el mismo patronímico, y por tanto a reconocer una especie de ascendencia “incestuosa”⁵¹. Sin embargo, hay que notar por otra parte que, si bien hoy se equipara en muchas ocasiones la adscripción de *maxobo* con los patronímicos, cuando Prost anotó sus datos los apellidos recién estaban implementándose, y ni siquiera la mitad de los chacobo de aquella época tenían uno todavía.

Lo que sí parece relativamente seguro es que los *maxobo* siempre “andaban de a dos”. Más allá de no haber una concordancia sistemática entre las parejas aliadas, todos los chacobo recuerdan que los *maxobo* se organizaban en pares, y que estos pares “eran nuestra familia”, *tsi xo noba jímibo* (lit. “es nuestra sangre” + plural). Relatando la historia de la migración desde el río Benicito a Alto Ivon, por ejemplo, *Paë* afirma que:

“*tsi noho tocamama ipaoniquë noho nëama-nëama; raca ipaoniquë tsi rabë-rabë maxobo ipaoniquë; jama jaboqui quëtso xo noha jaboqui*”

“Nosotros no éramos así antes, estábamos echados, alejados, alejados; antes en dos, dos maxobo, lejos; pero ahora nosotros estamos reunidos nosotros”.

Rabë significa literalmente “dos”, pero también se asocia con la idea de la amistad formal (ej. *rabëti*, siendo *-ti* un nominalizador, o sea algo así como “para tener dos”), y con el hecho de compartir un nombre⁵². Los dúos más recurrentes son *Tsistëbo-Xaxobo*, *Xënabo-Canabo*, *Isabo-Xahuashibo*, *Sanibo-Capëbo* y *Comabo* solo, aliado o enemistado eventualmente con cualquiera de las díadas; aunque a decir verdad este papel de *maxo* independiente suele también ser desempeñado por los *Sanibo*⁵³.

⁵¹ Como veremos más adelante, es probable que si llega a suceder una unión entre Chávez y Chávez, se inviertan los apellidos maternos y paternos para que no se lea de esta manera.

⁵² Erikson 2002a: 66. Hoy en día, *Coya* dice: “Siempre los *Tsistëbo* y los *Xaxobo* se unían, dicen que ellos son familias y tenían envidia a los *Canabo* y a los *Xënabo*”.

⁵³ Debe tenerse en cuenta, como hemos dicho, que estos pares de “amigos” y “enemigos” varían según el

La “familia”, entonces, parece haber sido una serie de alianzas matrimoniales repetidas por dos *maxobo* a través de las generaciones. Fuera de esta pareja de aliados las relaciones estaban efectivamente caracterizadas por el peligro, la hostilidad y la desconfianza. Muchos *chacobo* describen el sistema tradicional de alianza como un matrimonio con la prima cruzada (*huanë*) del *maxo* “complementario”, con lo cual se entiende que un Ego determinado diga ser “*Tsistëbo* por medio de mi padre y *Xaxobo* por medio de mi madre”. Se asegura que las mujeres, al contraer matrimonio, seguían pintándose los rostros con los motivos heredados de sus padres, los cuales eran diferentes de los de sus maridos; pero sabemos, también, que al envejecer y volverse infértiles, dejando de ser “mujeres” sociales y afines para devenir (desde la perspectiva masculina) en una suerte de pariente consanguíneo, comenzaban a utilizar los motivos faciales del marido. Otro hecho que apoya la idea de una organización en pares duales es que los *maxobo* aliados no sólo intercambiaban cónyuges y alianzas guerreras, sino que los mismos rasgos definitorios que caracterizan a cada uno de los clanes “contagia” conceptualmente a su compañero. En efecto, enunciados como *tsistëbo jascaria xaxobo* (“los *tsistëbo* son iguales a los *xaxobo*”) remiten a una idea extendida de que las características de los grupos asociados actúan como si fueran intercambiables: así, los *Xaxobo* adoptan las virtudes guerreras de los *Tsistëbo*, a los *Canabo* se les endilga la torpeza y la incapacidad bélica de sus aliados *Xënabo*, los *Xahuashibo* son descriptos como gente con el cabello canoso, característica fundamental de los *Isabo*, etc.

Si bien la crisis de este sistema pudo haber comenzado mucho antes, lo cierto es que a partir de la década de 1950 se vuelve evidente su rápida desarticulación. Los misioneros del ILV –quienes, recordemos, se veían a sí mismos como “guardianes de un tribu que muere” y en muchos casos eran lingüistas y antropólogos profesionales– actuaron decisivamente sobre este modelo de organización social que juzgaban “arcaico”, “mecánico” y “sincrónico”. Identificaron la uxorilocalidad y la subordinación del yerno a sus suegros como los factores cruciales de la estructura social y las consideraron “constricciones” que bloqueaban necesidades naturalizadas, “inconscientes” o “latentes” entre los *chacobo*, como la “libertad individual”, el liderazgo político y la familia nuclear. Si bien tres décadas de labor misionera pueden caracterizarse como un fracaso rotundo

informante y a veces para la misma persona según los distintos momentos. Más que atenernos a los contenidos de las oposiciones, importa retener la necesidad de un cierto ordenamiento dual.

desde el punto de vista teológico, no deben subestimarse, en cambio, sus efectos sociológicos: los religiosos terminaron de desarticular el sistema cíclico de alianzas y enemistades entre los *maxobo*; promovieron migraciones y relocalizaciones de parcialidades enteras; instalaron la idea de un “Pueblo chacobo” unificado reuniendo grupos antaño enemigos en “comunidades”; integraron a los chacobo a los mercados regionales; instalaron familias devotas como líderes comunitarios; y atacaron explícitamente la uxorilocalidad, el matrimonio de primos cruzados y la poliginia, además de imponer sistemáticamente apellidos castellanos con consecuente impacto sobre la definición de los criterios de endo y exogamia.

3.6. La praxis matrimonial: premisas analíticas

Para comprender la praxis matrimonial más allá de la conceptualización ideal del parentesco (la terminología clasificatoria), o bien de la influencia de factores externos como los matrimonios interétnicos o la incidencia misionera, es imprescindible realizar un estudio sistemático de la red genealógica —es decir, analizar las regularidades en las configuraciones matrimoniales concretas.

Emprenderemos este examen a partir de algunas premisas generales. En primer lugar, si nos guiamos solamente por el discurso de los actores, y por tanto nos limitamos a una evaluación meramente “cualitativa”, concluiremos que a partir de la actuación misionera los chacobo se casan igual que los carayana, y que el matrimonio con las primas cruzadas es una cosa “antigua” o “de antes”. Esta conclusión sería completamente errónea. El análisis genealógico revela regularidades estructurales notorias, que deben considerarse con la misma atención que los criterios y las interpretaciones individuales de la alianza. Como se sabe desde Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss, el parentesco configura una gramática estructural de las relaciones que no tiene por qué ser necesariamente “consciente” y, como veremos, esto no resulta incompatible con la existencia de estrategias de apertura y contracción selectiva de las redes de alianza matrimonial⁵⁴.

⁵⁴ Lo mismo puede decirse con respecto a la onomástica. Si se les pregunta a los padres cuál será el nombre de un niño durante las últimas etapas del embarazo, contestan que no saben y que decidirán libremente en el momento del nacimiento; sin embargo, en el momento indicado, eligen invariablemente el nombre “correcto” de acuerdo a la lógica onomástica ya descrita.

En segundo lugar, el análisis del parentesco debe responder a la misma preocupación interpretativa que guió el estudio del desarrollo histórico de los etnónimos y las designaciones étnicas. La comprensión de la organización social es inevitablemente relacional, indisociable de una trama variable de articulaciones y contactos. Esto no implica, en modo alguno, que pueda suponerse un “sistema de parentesco” abstracto, preexistente, que a posteriori se expone al cambio social externo, sino que debe entenderse el sistema como una estructura sujeta a un proceso continuo de cambios y continuidades. El estudio de la red de parentesco, a lo sumo, puede aspirar a una especie de radiografía de una lógica matrimonial dada en un contexto sociohistórico concreto. En el caso chacobo, se trata así de analizar la red matrimonial en un proceso de reestructuración adaptada a las exigencias de la patronimización, el contacto interétnico, la formación de “comunidades” o la propia actividad misionera.

En tercer lugar, el análisis parte de un corpus genealógico extensivo recogido entre 2001 y 2007. Nuestra base de datos incluye la totalidad de la población chacobo con un total de 1049 personas, 348 matrimonios en 22 comunidades y una profundidad genealógica de 6 generaciones⁵⁵. Este corpus fue procesado informáticamente con el programa Puck⁵⁶. Este método permite superar algunos problemas implícitos en una aproximación “artesanal” al parentesco, como por ejemplo la dificultad de identificar cónyuges que son primas por el lado paterno y sobrinas o tías por el materno (o viceversa); el problema práctico de identificar matrimonios con primos o sobrinos de segundo y tercer grado; la complicación de rastrear repeticiones seriales de alianzas entre grupos a través del tiempo y el espacio; o bien la imposibilidad de conceptualizar a un nivel abstracto las relaciones recíprocas entre diferentes tipos de alianza matrimonial. El uso del programa disminuye, o al menos permite apreciar como una variable de análisis, el margen de error interpretativo implícito en la consideración de redes de relaciones complejas. La informatización del corpus permite rastrear las superposiciones de roles genealógicos y su coordinación a través de las generaciones: cuando hablamos de matrimonios de primos cruzados, por ejemplo, un matrimonio con la prima cruzada bilateral (MBD y FZD) no

⁵⁵ Debe quedar claro que esta profundidad genealógica es la máxima posible, y que no es necesariamente compartida por todos y cada uno de los individuos incluidos en el corpus; es decir, que hay algunas personas para las cuales se conoce hasta la 6ta. generación ascendente, y para otras no.

⁵⁶ Este programa fue diseñado por Klaus Hamberger y es el utilizado actualmente por el equipo de trabajo interdisciplinario “Traitement informatique des phénomènes de parenté en anthropologie et en histoire”.

tiene el mismo significado que la unión con una prima cruzada que es solamente patrilateral (FZD) o matrilateral (MBD), pues la primera unión implica necesariamente un matrimonio ZHZ entre los padres de ambos cónyuges en la generación anterior. En definitiva, este método permite apreciar las uniones articuladas en torno a varios vínculos afinales, como por ejemplo cuando la esposa de un Ego masculino es la FZD pero a la vez la BWZ (la hermana de la esposa del hermano); o la MBD que es también FWBD; o la MBD que es también FZD, ZHZ, etc. Esta complejidad, en definitiva, obliga a situar el estudio en el campo de las llamadas “alianzas seriales” o “reencadenamientos”, que en muchas ocasiones constituyen las configuraciones más frecuentes en las redes concretas de alianza matrimonial⁵⁷.

3.7. La persistencia del matrimonio de primos cruzados

El análisis genealógico expone algunas dimensiones generales de la red de parentesco como el reconocimiento marcadamente cognático (un hecho naturalmente consistente con la dinámica de la onomástica que reconoce los lados materno y paterno en la afiliación del individuo); la persistencia de los matrimonios poligínicos y leviráticos en las comunidades de los ríos Yata y Benicito, las más alejadas del influjo misionero; o bien el hecho de que la uxori-localidad sigue siendo el principal factor de estructuración de la organización social chacobo. Las figuras 9, 10 y 11 exponen los resultados del censo matrimonial chacobo, aunque ordenados de forma distinta. El signo “x” indica la categoría de parientes que la lógica dravidiana considera “cruzados”, y el signo “=” identifica a aquellos que categoriza como “paralelos”. Ahora bien, a continuación nos detendremos en tres características concretas de la red genealógica.

Una primera característica de la red matrimonial chacobo es que, pese a los esfuerzos de los misioneros, persisten las uniones con los primos cruzados. Si tomamos en cuenta la red genealógica como una totalidad indiferenciada, incluyendo aquellas uniones con extraños o extranjeros con los cuales no hay vínculo parental preexistente, las uniones con primos cruzados de primer y segundo grado constituyen el 21% del corpus (71 matrimonios sobre 348 totales). Pero si consideramos una base nuclear de matrimonios que

⁵⁷ Hamberger et al. 2004: 84. Véase una constatación “artesanal” del mismo fenómeno en Palmer 2005.

involucran cualquier vínculo afinal entre Ego y Alter hasta el 3er. grado, las uniones con primos cruzados llegan al 49% (71 matrimonios sobre 146 totales)⁵⁸. Ahora bien, sería equívoco considerar estas cifras en abstracto, al margen del contexto histórico: si entre las cuatro opciones para los primos de primer grado hay 17 matrimonios con la prima cruzada patrilateral (FZD) y 11 con la prima cruzada matrilateral (MBD), combinando el análisis informático de las genealogías con la historia oral sabemos también la razón de los 4 matrimonios con la prima paralela patrilateral (FBD), tradicionalmente evitados: en dos casos son consecuencia directa de la imposición de diferentes apellidos a un grupo de hermanos por parte de los misioneros del ILV, y en los otros dos el fruto de la unión incestuosa de un pacaguara con sus dos hermanas⁵⁹.

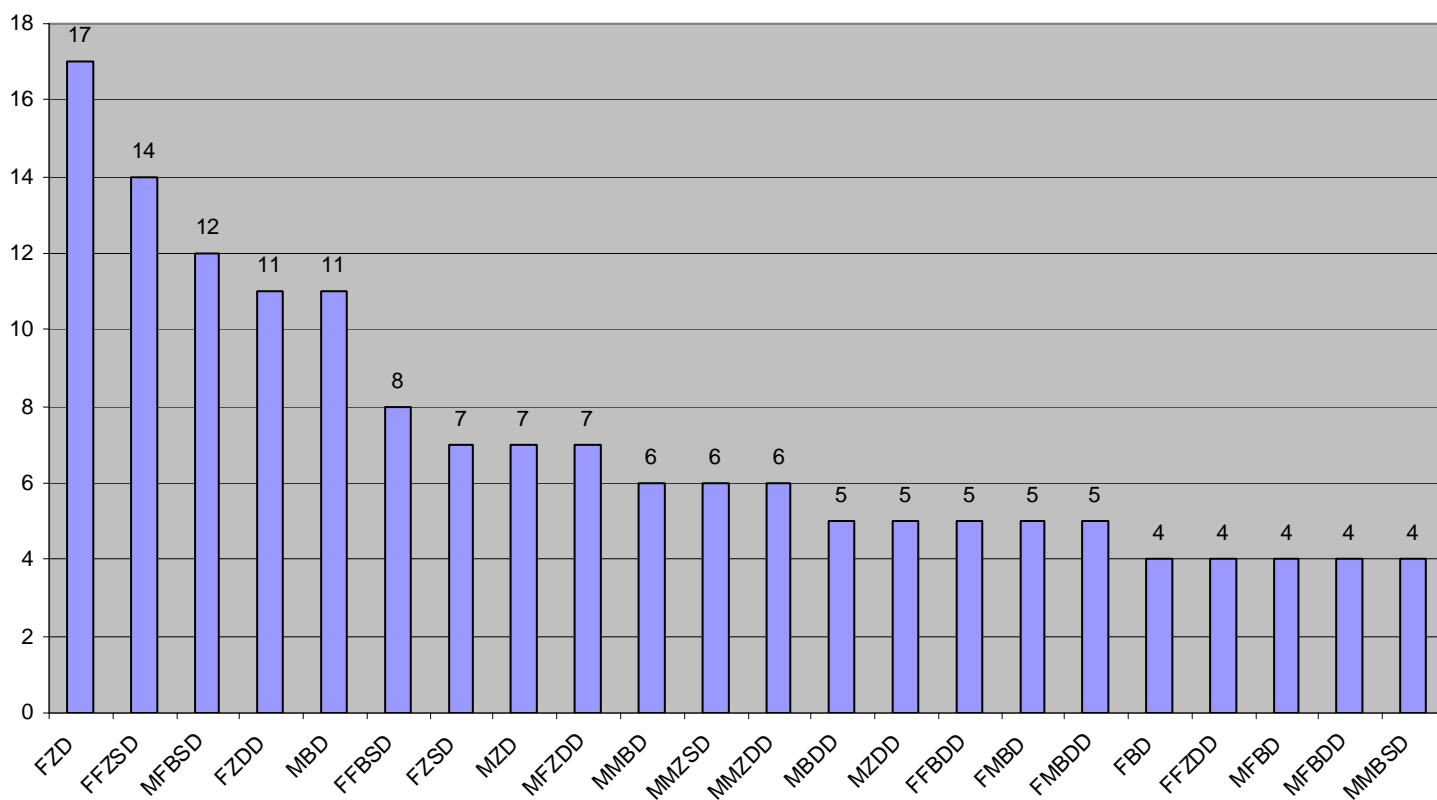


Fig. 9. Alianzas matrimoniales totales con primos de 1er. y 2do. grado⁶⁰

⁵⁸ Para situar estas cifras en un panorama amazónico comparativo, ver Houseman y White 1998.

⁵⁹ Esta unión irregular es fruto sin dudas de un contexto específico de persecución violenta hacia los pacaguara por parte de los caucheros de la zona del río Negro, que dejó a este pequeño grupo al borde de la extinción demográfica. Con ayuda de algunos chacobo, los misioneros del ILV contactaron a los sobrevivientes y los instalaron en Puerto Tujuré, cerca de Alto Ivon.

⁶⁰ A partir de un Ego masculino, alianzas que involucran un vínculo afinal y que pueden no ser exclusivas: es

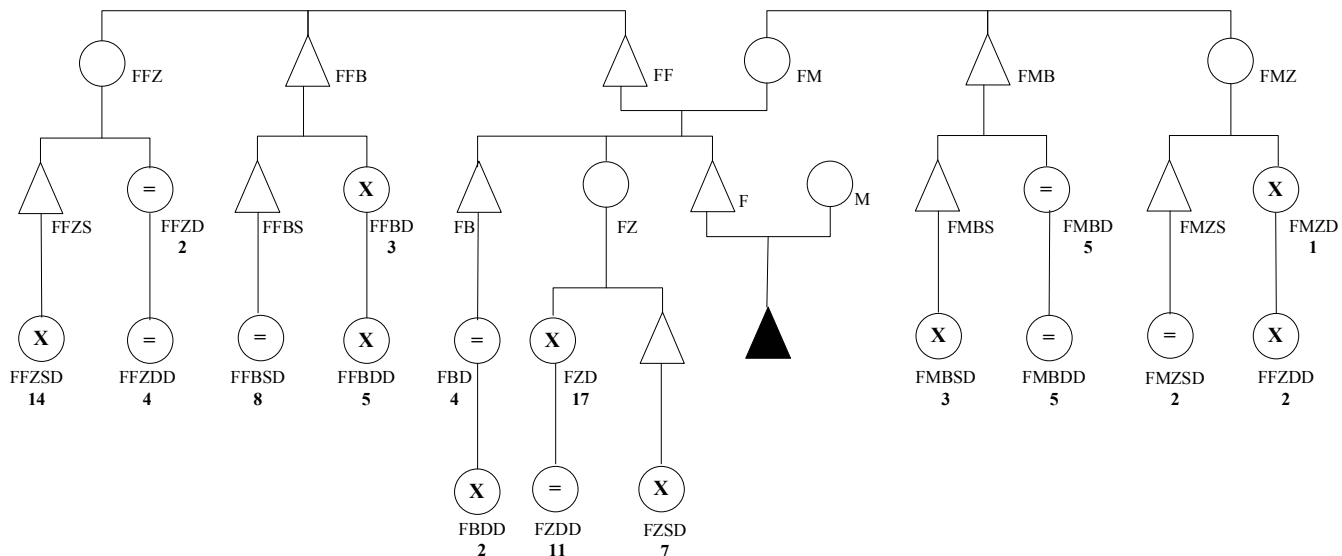


Fig. 10. Alianzas patrilaterales en 1er. y 2do. grado ⁶¹

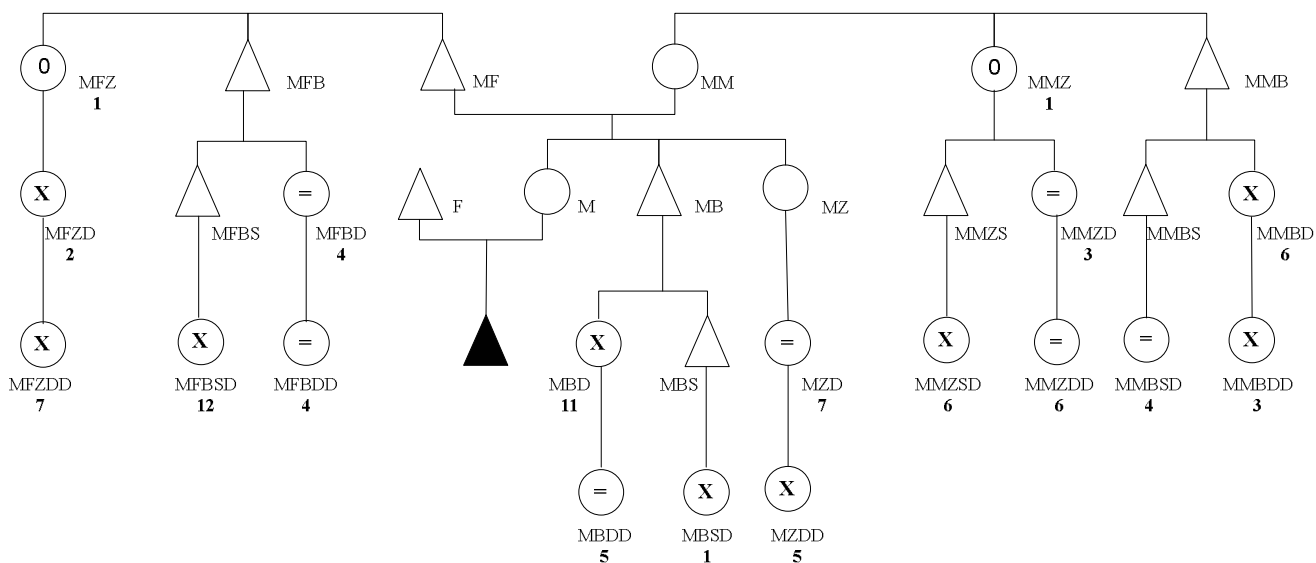


Fig. 11. Alianzas matrilaterales en 1er. y 2do. grado ⁶²

decir, la esposa puede ser simultáneamente FZD, FMZSD, etc. Para mayor detalle, véanse los resultados generales del censo matrimonial en el anexo C.

⁶¹ A partir de un Ego masculino, alianzas que involucran un vínculo afinal hasta el tercer grado y pueden no ser exclusivas: es decir, la esposa puede ser simultáneamente FZD, FBD, FMBDD, etc. Los signos “=” y “X” indican el carácter paralelo o cruzado de Alter de acuerdo con la lógica dravidiana. El “0” indica que la distinción paralelo/cruzado no es pertinente en la generación G+2.

⁶² A partir de un Ego masculino, alianzas que involucran un vínculo afinal hasta el tercer grado y pueden no ser exclusivas: es decir, la esposa puede ser simultáneamente FZD, FBD, FMBDD, etc. Los signos “=” y “X”

3.8. Redoblamiento e intercambio: la afinidad serial

Una segunda característica de la red genealógica chacobo es la notoria preferencia por la “afinidad serial” o los reencadenamientos matrimoniales –es decir, por contraer matrimonio con alguien de un grupo con el cual el propio grupo ya está conectado por lazos de afinidad.

Pueden distinguirse analíticamente dos tipos de afinidad serial. Así, podemos denominar “intercambio” a la situación en la cual un hermano y una hermana de una parentela A se casan con un hermano y una hermana de la parentela B (fig. 12). Por otra parte, llamaremos “matrimonio doble” o “redoblamiento” de la alianza a la situación en la cual dos hermanos de una parentela A se casan con dos hermanas de la parentela B (fig. 13). En todos los casos, la hermandad puede ser real o clasificatoria. Ambos tipos de reencadenamientos tienen consecuencias estructurales claramente distintas: la extensión diferenciada del carácter paralelo/cruzado a las futuras generaciones, el consecuente impacto sobre las uniones potenciales de los hijos, la dirección de los cónyuges en relación con la uxorilocalidad⁶³. Pero los chacobo interpretan globalmente la afinidad serial en términos de sus consecuencia pragmáticas en el contexto uxorilocal y enfatizan discursivamente los “redoblamientos”; así, argumentan que es “más seguro”, “mejor” o “más bonito” que un grupo de hermanos reales o clasificatorios se case con un grupo de hermanas porque no se sentirán solos al abandonar su casa y mudarse al hogar de sus afines, podrán formar una especie de frente unido en contra de los afines y compartirán juntos la carga de los deberes uxorilocales⁶⁴.

indican el carácter paralelo o cruzado de Alter de acuerdo con la lógica dravidiana. El “0” indica que la distinción paralelo/cruzado no es pertinente en la generación G+2.

⁶³ Cuando una serie de hermanos contrae matrimonio con una serie de hermanas, “condensan” a los parientes paralelos y cruzados de sus hijos en referentes genealógicos únicos. Para ellos, la FBD-MZD será una prima paralela bilateral, una hermana clasificatoria por partida doble, máxima expresión de la consanguinidad. Esto podría interpretarse como una apertura de la red de alianza, ya que Ego dispone de más cónyuges potenciales; pero, a la vez, la contraparte lógica de este proceso es que lo mismo sucede con la categoría de los parientes cruzados. O sea que la apertura y la contracción de las redes de alianza no pueden analizarse de modo global sino en función de perspectivas, circunstancias, estrategias (por ej. la opción de una “línea” cuando un pariente es paralelo por un lado y cruzado por otro) y de combinaciones con otras uniones a través del tiempo, las cuales conforman configuraciones variables de la alianza que pueden interpretarse e implementarse de diversas formas.

⁶⁴ Rivière 1980: 535.

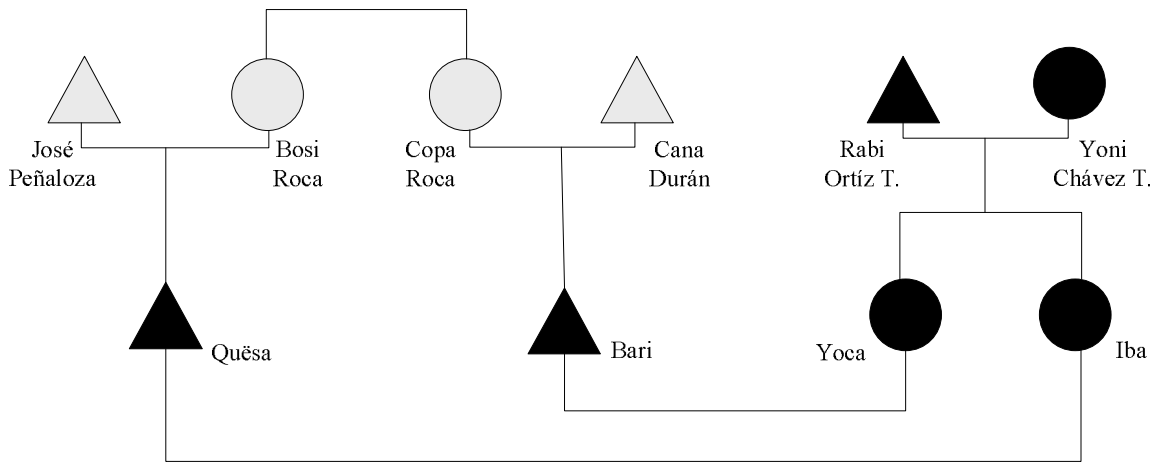
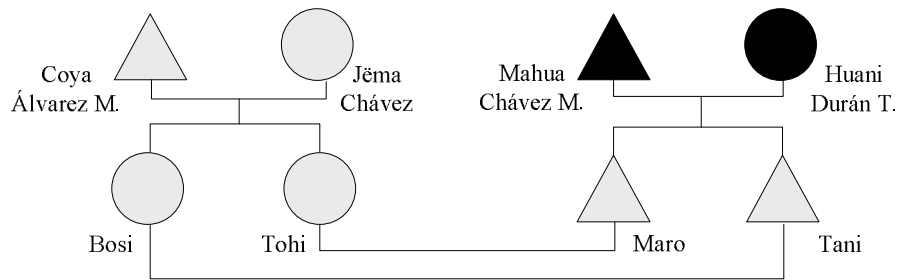
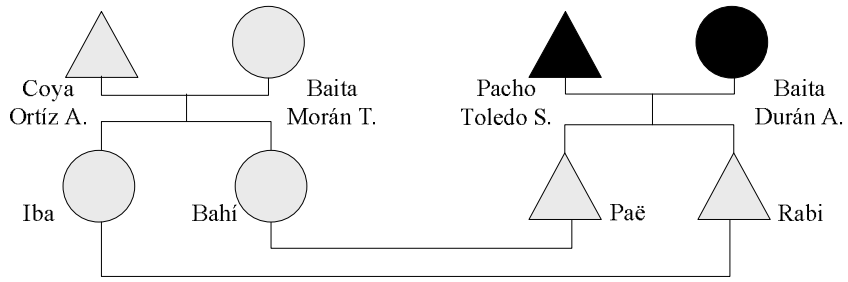


Fig. 12. Alianza serial (redoblamiento)⁶⁵

⁶⁵ Los colores marcan la localidad de las parejas.

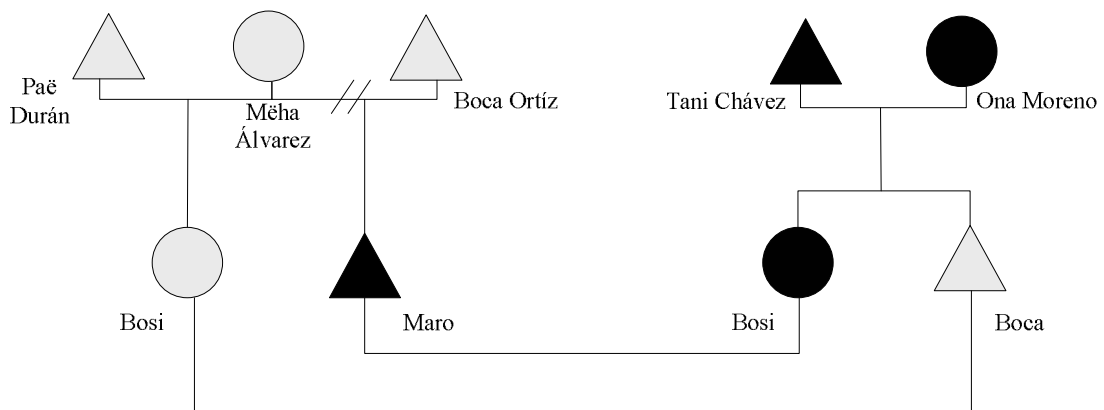
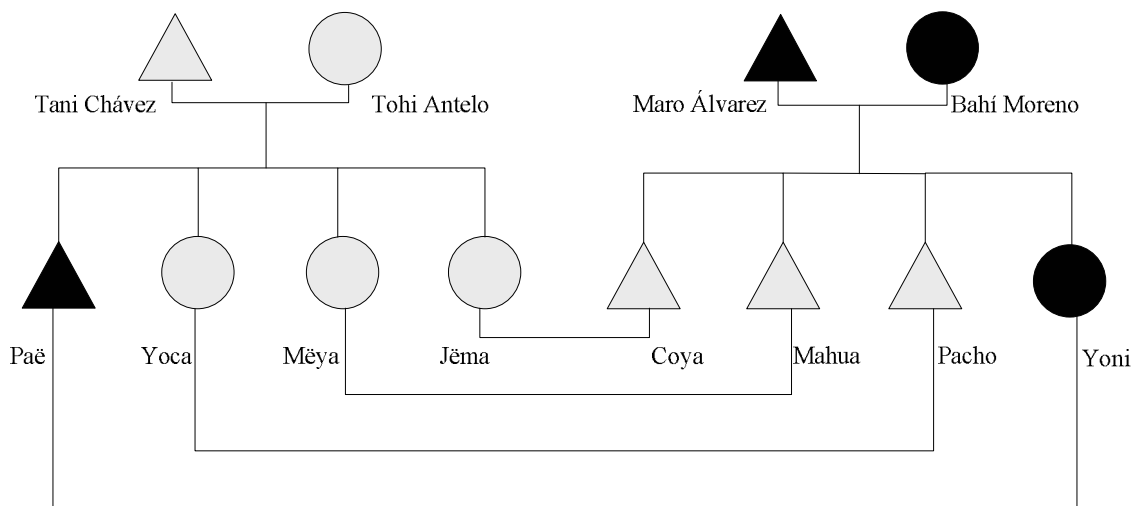
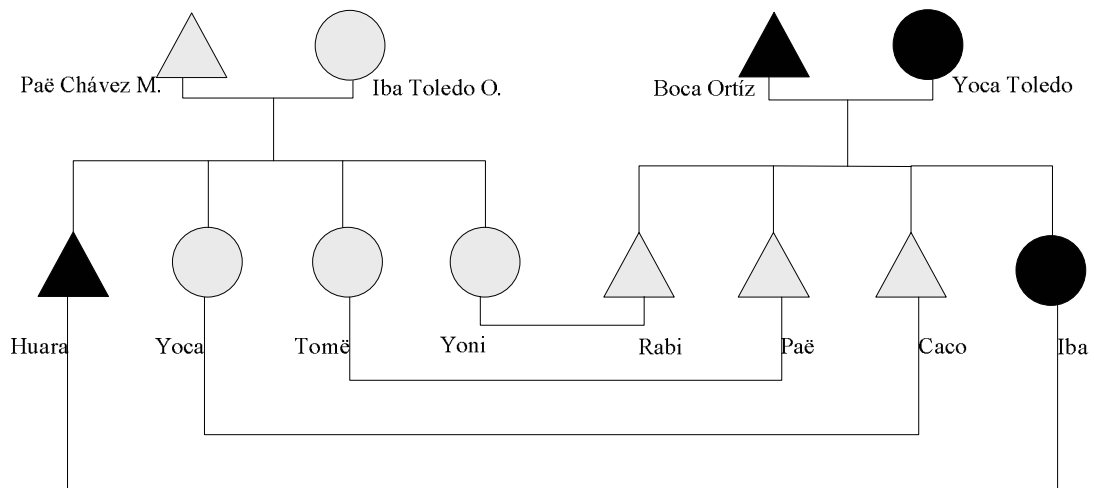


Fig. 13. Alianza serial (intercambio)⁶⁶

⁶⁶ Los colores marcan la localidad de las parejas.

Para Ego, en otras palabras, los afines potenciales son aquellas personas clasificadas como afines por sus parientes. Esto se traduce genealógicamente en una preferencia por uniones con la BWZ, la ZHZ, la ZHBD, BWBD, etc. Si consideramos la red matrimonial como una totalidad, incluyendo las uniones interétnicas, en un 75.29% de los matrimonios se constatan vínculos de este tipo (262 de 348 casos).

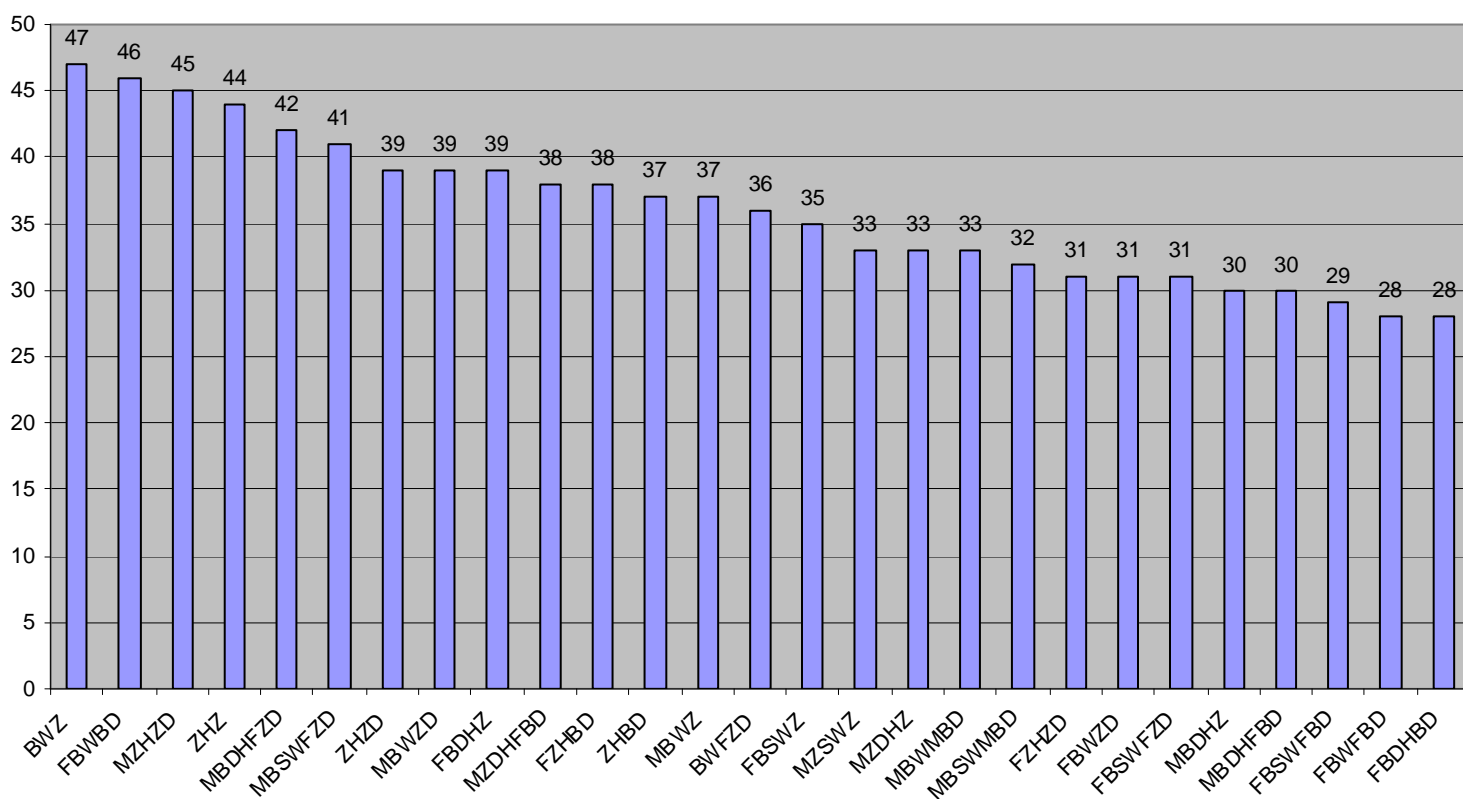


Fig. 14. Afinidad serial⁶⁷

⁶⁷ Reencadenamientos matrimoniales que involucran dos vínculos afinales a partir de un Ego masculino: es decir, Alter puede ser a la vez BWZ, ZHZ, FBWBD, etc.

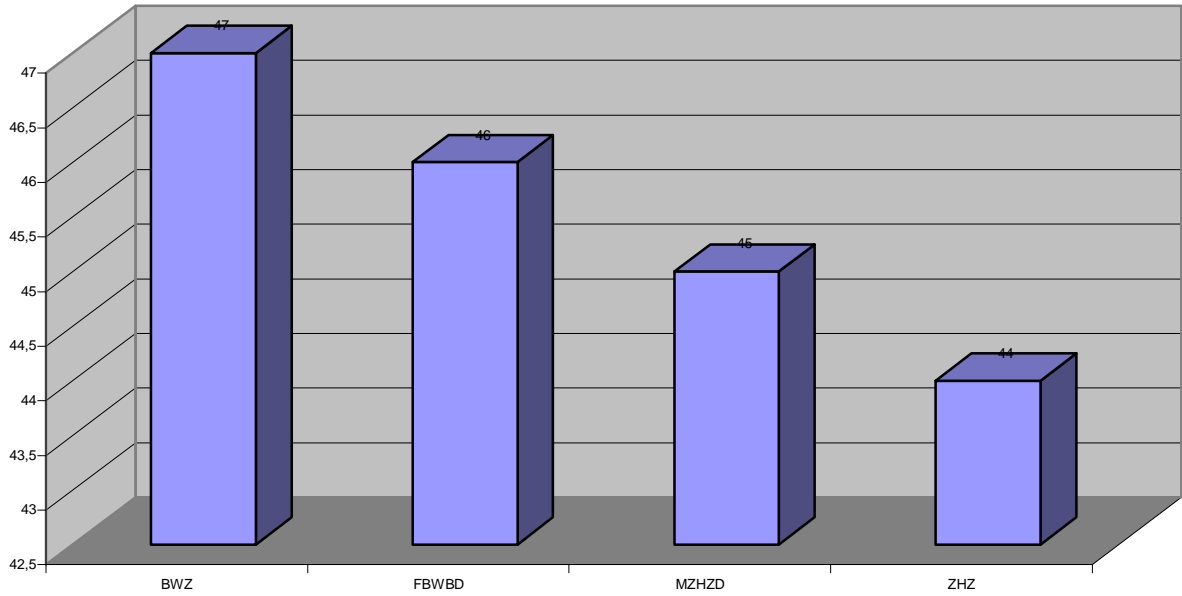


Fig. 15. Matrimonios seriales más frecuentes

Estos matrimonios involucran, por lo menos, dos vínculos afinales: para un Ego masculino, el caso más sencillo es cuando la esposa es la prima cruzada patrilateral (FZD, primer vínculo afinal) pero también –por ejemplo– la hermana del esposo de la hermana (ZHZ, segundo vínculo afinal). El corolario es que hay que prestar especial atención a la superposición de roles múltiples genealógicos en cada vínculo entre Ego y Alter.

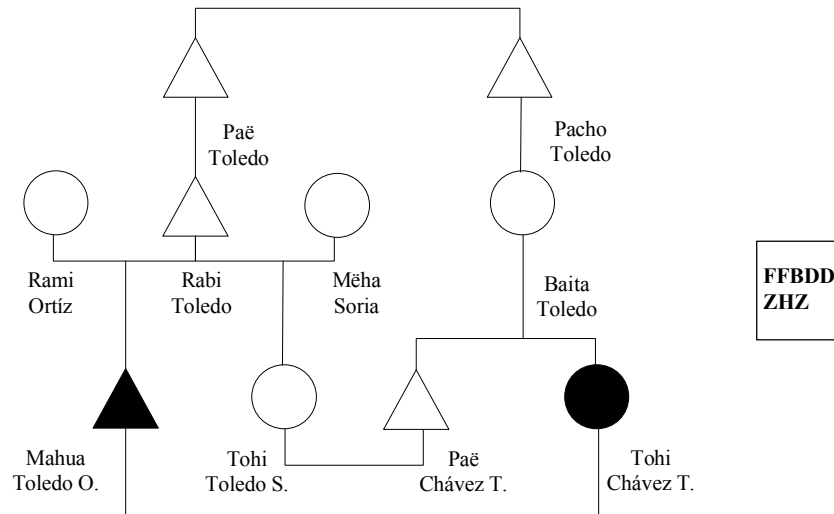


Fig. 16. Afinidad serial: roles genealógicos simultáneos⁶⁸

⁶⁸ En negro se indica el matrimonio de Ego.

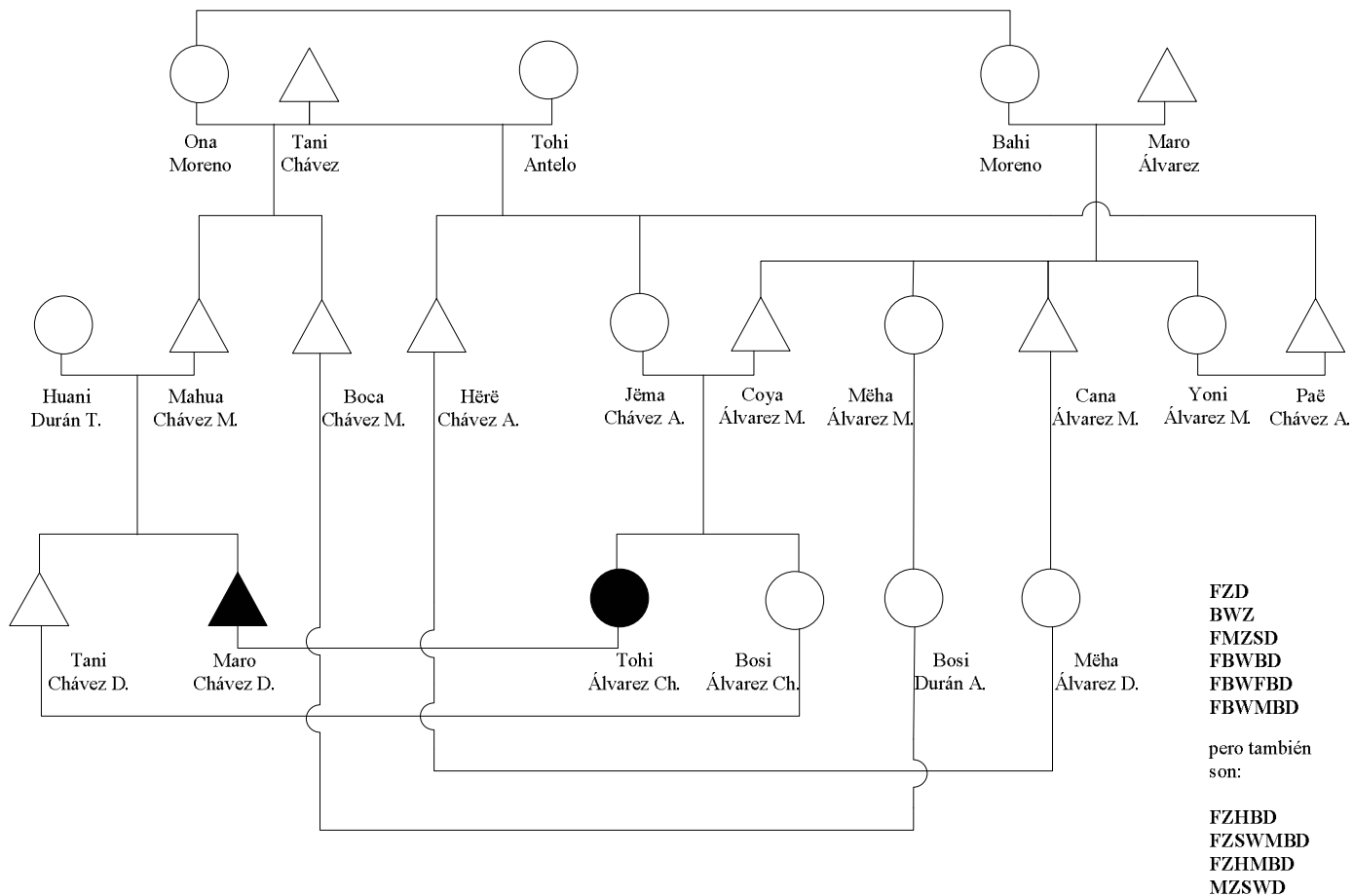


Fig. 17. Afinidad serial: roles genealógicos simultáneos⁶⁹

⁶⁹ Véase en el anexo D los roles genealógicos múltiples en algunos matrimonios. En negro se indica el matrimonio de Ego.

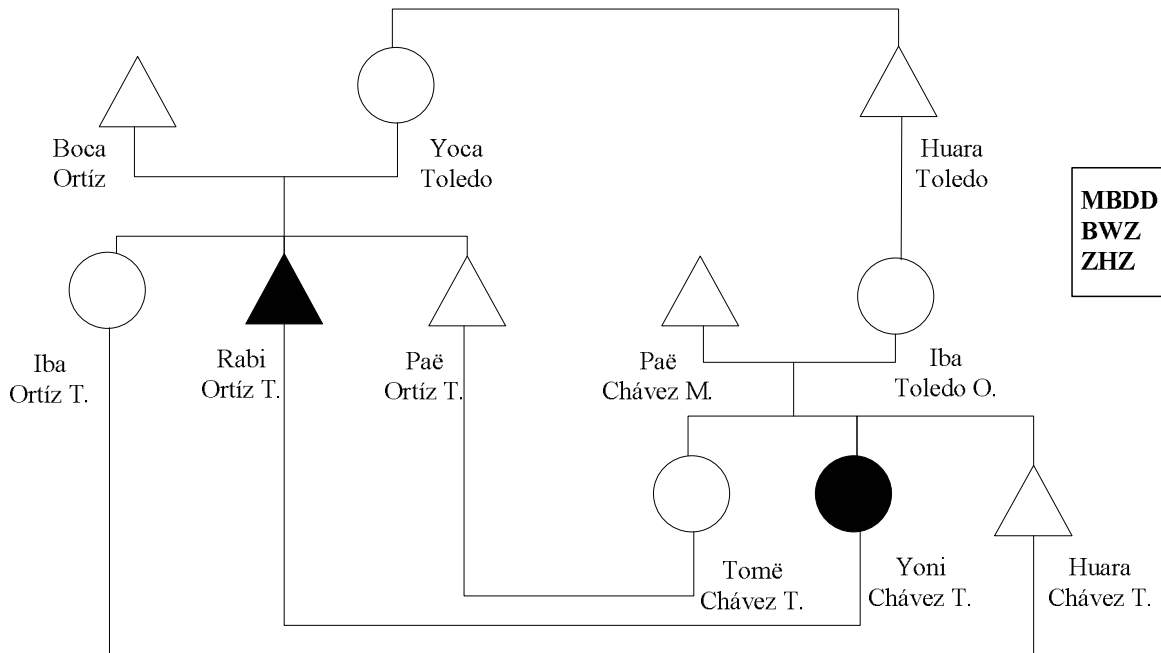


Fig. 18. Afinidad serial: roles genealógicos simultáneos⁷⁰

3.9. La absorción de relaciones interétnicas

La tercera característica no llama la atención a la luz de la etnohistoria de los Pano meridionales. Se trata de la traducción, en el plano genealógico, de los procesos de absorción interétnica. A diferencia de otras poblaciones de las tierras bajas bolivianas, para los chacobo problemas como los “matrimonios cruzados” o la “pureza étnica” son simplemente inexistentes. Hemos visto que durante el período colonial los pacaguara occidentales aparecen en sitios como Misión Cavinás o en Santiago de Pacaguaras entremezclados con grupos tacana-hablantes; que los pacaguara orientales establecieron relaciones fluidas con los cayuvava en Exaltación a partir de las expediciones de Negrete; que Miguel de Zamora, el gobernador de Mojos, incluso fragua una política de mestizaje para “diluir” la belicosidad pacaguara mezclándolos con los más dóciles cayuvava; y que luego, durante la época del caucho, grupos de movima y cayuvava huían de las plantaciones y se refugiaban entre los chacobo de las inmediaciones del lago Rogoaguado.

⁷⁰ En negro se indica el matrimonio de Ego.

Cien años después las genealogías permiten apreciar la misma absorción fluida de grupos de movima, pacaguara y carayana en la red matrimonial chacobo: los herederos de Mama *Tohi*, una movima casada con un chacobo que encuentran sucesivamente Wanda Hanke y Heinz Kelm; los descendientes de los pacaguara del río Negro, traídos por los misioneros; o los de Mastorel (o Martorel), director criollo del Núcleo Indígena Ñuflo de Chávez, o bien de caucheros muchas veces anónimos, si se casan con cónyuges chacobo, se establecen en una comunidad, hablan la lengua (o lo intentan) e integran a su propia descendencia en los circuitos de reciclaje onomástico, son considerados “puro chacobo” – una expresión que no tiene sentido en chacobo, y que es utilizada en forma risueña imitando las preocupaciones de antropólogos, políticos y miembros de ONGs y planes de desarrollo⁷¹. A absolutamente nadie se le pasa por la cabeza rastrear la ascendencia de esta gente y poner en duda su identidad étnica. Esta lógica fagocitadora, por otra parte, es la misma que se percibe en la onomástica: “En materia de onomástica, existe entre los chacobo una tendencia centrípeta bien marcada; en otras palabras, una propensión a integrar todo en su propio sistema”⁷². El matrimonio, la proximidad residencial, la lengua y la onomástica, en suma, constituyen los mecanismos privilegiados para fagocitar la alteridad étnica en dos o tres generaciones mediante la integración en las redes de parentesco y alianza matrimonial.

⁷¹ Los mismos cónyuges carayana de los chacobo no son considerados chacobo pero sí “comunarios”. Si chapucean o entienden el idioma, y pueden tomar parte de las asambleas, son considerados miembros con pleno derecho de la comunidad, y si sus hijos y sus nietos permanecen viviendo en alguna comunidad serán considerados chacobo en toda regla.

⁷² Erikson 2002: 64. Combinada con la inexistencia de una problematización discursiva al respecto, este tipo de mestizaje ubica a los chacobo lejos del caso chiriguano, que niegan ideológicamente su histórico carácter mixto expresándose por medio de una retórica típicamente arawak de la pureza y la endogamia (Combès y Villar 2007: 44-45), pero también de un caso como el de los piro del Urubamba, quienes distinguen a las personas en tres grandes categorías étnicas (“indio salvaje”, “blanco” y “moza gente”) y se ubican a sí mismos en la tercera categoría como “gente mezclada” o “de sangre mezclada” (Gow 1991: 252).

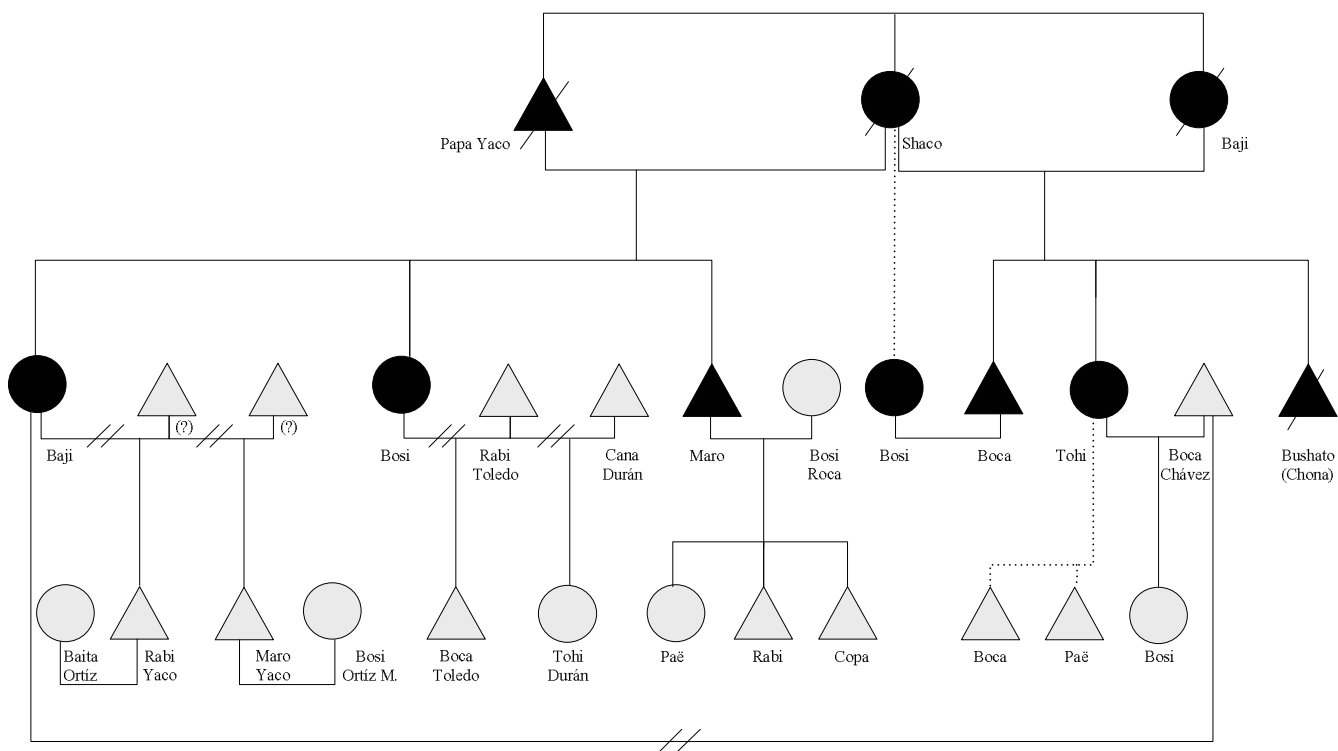
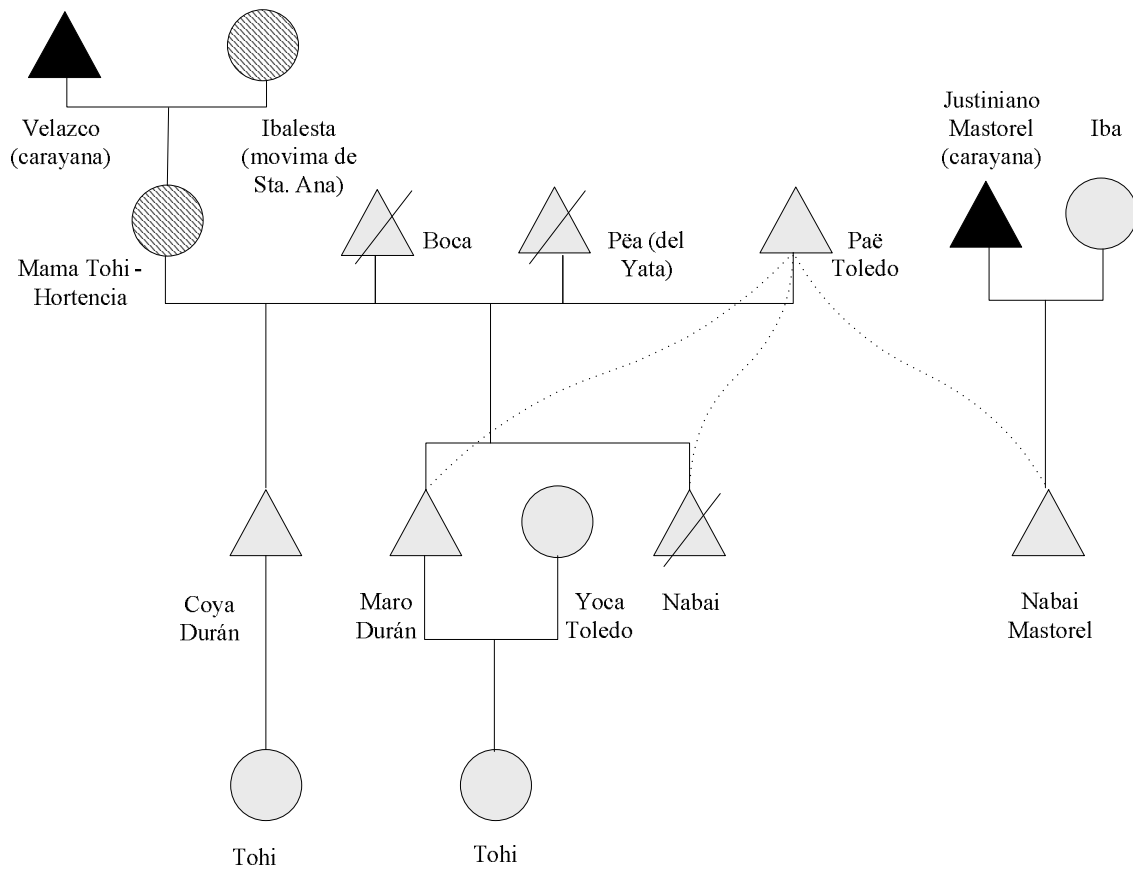


Fig. 19. Matrimonios interétnicos (pacaguara)⁷³

⁷³ Los colores marcan el origen étnico: pacaguara y chacobo.



..... Fueron criados por Mama Tohi y Paë Toledo

Fig. 20. Matrimonios interétnicos (movima) ⁷⁴

Hay que notar que la mayoría de las uniones interétnicas siguen la misma lógica que el matrimonio chacobo típico, reproduciendo sincrónica o diacrónicamente el modelo de la uxori-localidad y la afinidad serial⁷⁵. Cuando un hermano o un padre se han casado “afuera”, lo más probable es que sus hijos reproduzcan la unión: como muestra la figura 21, un hombre se casa con una mujer carayana y sus tres hijas repiten la misma elección conyugal. En la fig. 22, vemos que cinco hermanos criollos (cuatro mujeres y un hombre) se unen en

⁷⁴ Los colores marcan el origen étnico: movima, carayana y chacobo.

⁷⁵ La diferencia se dará en el matrimonio de un hombre chacobo con una mujer carayana. Sólo en este caso, no se respeta la pauta de la uxori-localidad y son las mujeres quienes se mudan a la casa de su marido. En el otro extremo, tenemos los matrimonios de mujeres chacobo con hombres carayana, en los cuales éstos deben convivir con sus suegros durante un buen período de prueba aun viviendo en Riberalta.

matrimonio con cónyuges chacobo: tres de las hermanas carayana se casaron con tres hermanos chacobo; la hermana y el hermano restantes se casaron con otros dos chacobo – un hombre y una mujer– que son hermanos entre sí. No se puede negar, en suma, una marcada predilección por los ciclos de repeticiones de alianza.

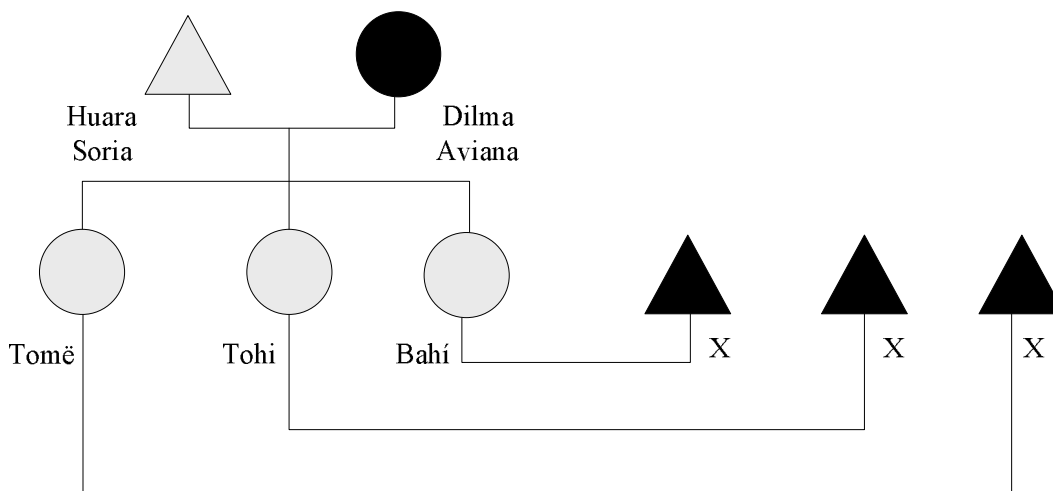


Fig. 21. Matrimonios interétnicos (carayana) ⁷⁶

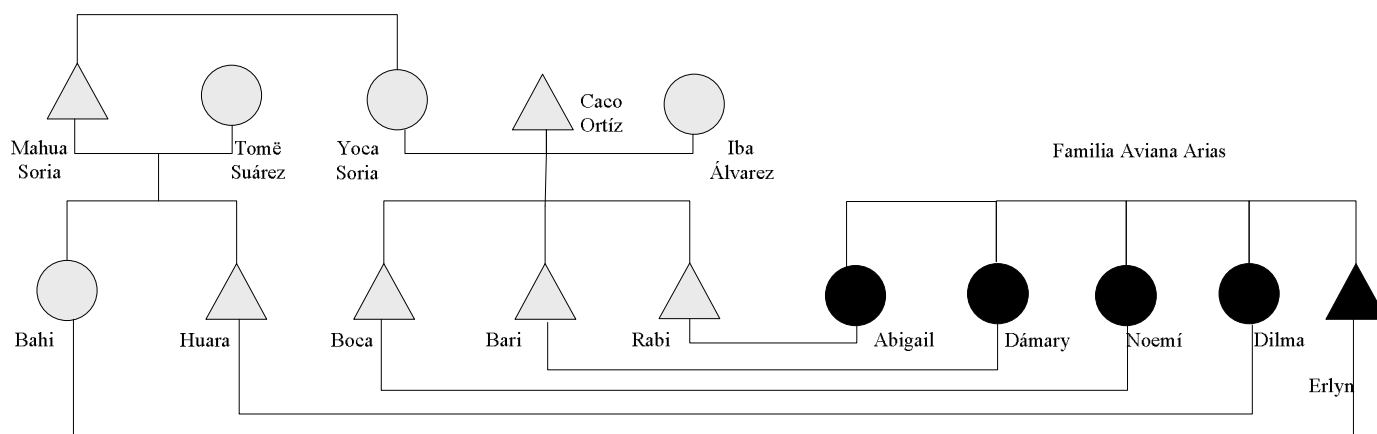


Fig. 22. Matrimonios interétnicos (carayana) ⁷⁷

⁷⁶ Los colores marcan el origen étnico: chacobo y carayana.

⁷⁷ Los colores marcan el origen étnico: chacobo y carayana.

3.10. Cambios y continuidades

Una de las cosas que más llama la atención en la tesis de Gilbert Prost es su omisión sistemática de la cuestión de los patronímicos. Podría pensarse que quizás no haya sido un área de su interés, pero al indagar la historia oral chacobo y las genealogías es evidente que justamente fue él, como ya dijimos, quien generalizó y sistematizó el uso de apellidos castellanos entre los chacobo. Según la gente de las comunidades “centrales”, *Papa Jicho* dio a la mayoría los apellidos que llevan hoy en día. Sabemos que en algunos casos el misionero bautizó con apellidos diferentes a dos hermanos –lo cual, como hemos visto, explica en la generación siguiente la aparición de dos matrimonios con las primas paralelas. Otra forma de obtener un patronímico, más común entre los chacobo del Yata y del Benicito, era establecer relaciones de compadrazgo con algún cauchero o hacendado criollo⁷⁸. Así, los Peralta, que junto con los Suárez conforman la enorme mayoría de los habitantes de las comunidades del Yata, obtuvieron el apellido de un ganadero llamado Oscar Peralta y que dio el apellido para gran parte de los yateños.

Pero en ocasiones el problema de los apellidos no era tan sencillo. Muchos ancianos que hasta una edad avanzada jamás habían necesitado apellidos castellanos, cuando se anotaron en el registro civil debieron adoptarlos, y lo hicieron tomando el de sus hijos. Además de esta suerte de tecnonimia patronímica, que en definitiva se resuelve en el campo de la consanguinidad, sabemos de otros casos en los cuales algunos chacobo adoptaron el apellido de la mujer. Así, *Coya* migró desde el Yata sin apellido, se juntó con *Bosi* Moreno y tomó su apellido. Sus hijos, para no tener el apellido compuesto “Moreno Moreno”, lo cambiaron por “Chávez Moreno”⁷⁹. Otro caso es el de la familia Morán, que dicen ser “parientes” de los Moreno y cuyo apellido parece una deformación de este último⁸⁰. Las complejidades del origen no impiden que los apellidos sean actualmente tomados muy en

⁷⁸ Relata *Paë*: “Mi padre me dice ‘cumpa’, yo creo que de ahí ese apellido se llevó mi papá, porque ‘cumpa’ Chávez se llamaba. Yo creo que de ahí se llevó Chávez y por eso yo estoy llevando Chávez. Víctor Chávez se llamaba y vivía en el Benicito: carayana y hacía goma también. Siempre iba mi papá para conseguir algo”.

⁷⁹ Entre los cercanos ese eija se ha reportado un uso bastante similar: “Más aun, la gente a menudo cambia sus apellidos para adaptarse a sus actuales condiciones y cambiar el nombre propio es un muy conveniente camino para que la gente olvide relaciones incómodas. Un hombre llamado Huipiso, por ejemplo, se llamaba a sí mismo Chávez Justiniano, el último debido al apellido de su padre adoptivo, porque si usaba el nombre de su madre, Pereira, sería inmediatamente obvio que se había casado demasiado cerca” (Lepri 2005a: 705-706).

⁸⁰ Recordemos que, según la ley boliviana, una persona tiene un apellido por cada progenitor, llevando en todos los casos un patronímico compuesto: Chávez Moreno, Ortíz Álvarez, etc. Sin embargo, en los comienzos de la patronimización, todos los ancianos llevaban un solo apellido.

serio, e incidan sobre la definición de los criterios de exogamia –al punto de que en más de trescientos matrimonios hay un único caso en el cual ambos cónyuges se apellidan Chávez.

Bajo la tutela misionera, los chacobo debieron adaptarse a nuevas condiciones como la unificación de parcialidades enemigas, la organización en comunidades y la exogamia en función del patronímico. Ahora bien, analizando la red matrimonial desde el punto de vista de las parentelas, asistimos a un nuevo proceso de reestructuración de las alianzas, que traduce al menos parte de la antigua dinámica de alianza y oposición relativa entre los *maxobo* en términos de una repetición sistemática de intercambios matrimoniales entre determinadas familias extensas a través de las generaciones. De hecho la mayoría de las comunidades actuales está formada por un ciclo de matrimonios entre dos constelaciones uxori-locales estructuradas en torno de un hombre anciano, sus hijas y sus yernos; en estos casos, no extraña que toda la gente del asentamiento comparta dos o tres apellidos: Suárez y Peralta en las comunidades del Yata; Antelo y Toledo en las comunidades del Benicito; Chávez, Durán y Roca en Cachuelita; Chávez y Álvarez Las Limas, etc.

En Alto Ivon, la comunidad más extensa con unas 250 personas, un intercambio matrimonial consistente entre las parentelas traduce la vieja dinámica de los *maxobo* en una forma todavía más compleja. En efecto, el intercambio serial entre los grupos de familias aliadas divide a la comunidad en dos mitades de facto, y el 70% de las uniones matrimoniales se conforma a lo que podríamos llamar “endogamia de mitad”: por un lado, los Chávez, Álvarez, Toledo y Durán, asociados mayoritariamente con los *Tsistëbo* y los *Xaxobo*; por el otro, los Ortíz, Morán y los Soria, asociados con los *Canabo* y los *Sanibo*. La comunidad, en suma, se divide espacial y sociológicamente en dos partes bien diferenciadas; separados por la cancha de fútbol, cada uno de estos lados se estructura en torno a una constelación de cuatro o cinco familias que intercambian sus hijos entre sí, respetando rigurosamente la uxori-localidad.

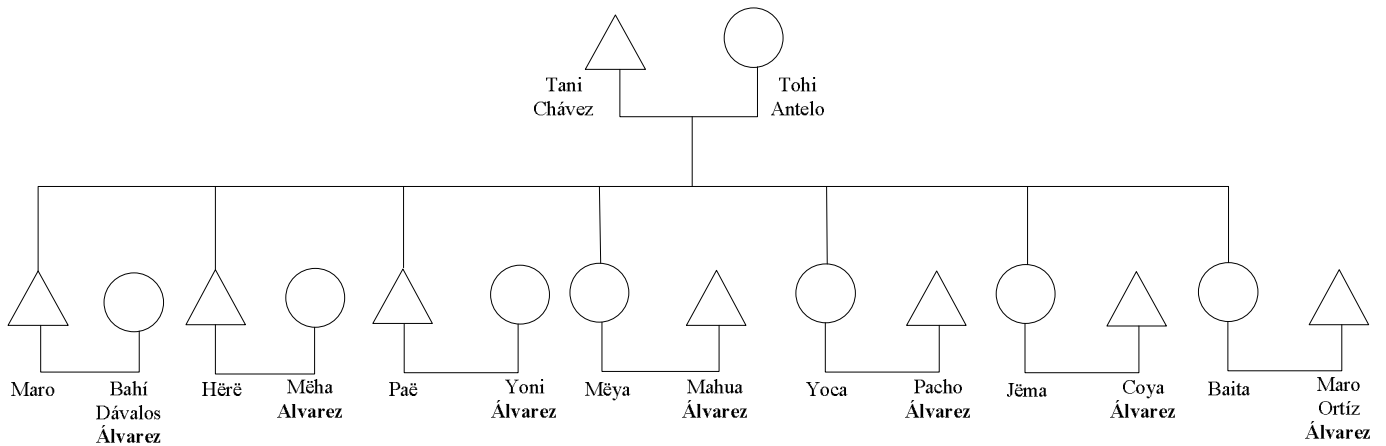


Fig. 23. Intercambios patronímicos

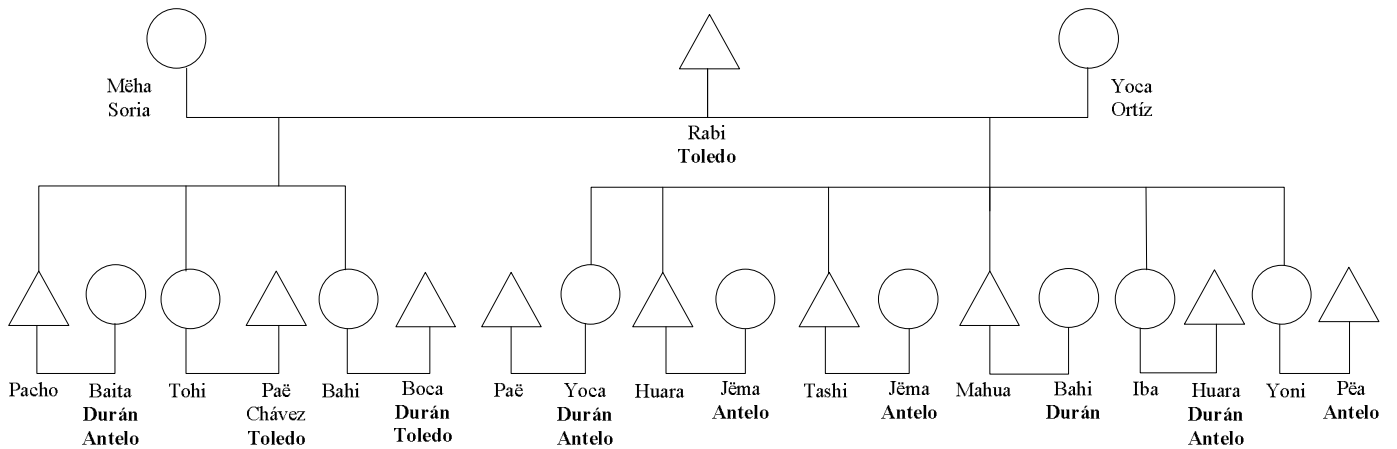


Fig. 24. Intercambios patronímicos

En la actualidad, aunque se registran casos puntuales de personas que reconocen sus orígenes *Canabo*, *Xaxobo*, *Isabo*, *Xënable* y *Xahuashibo*, la gran mayoría de los habitantes de la comunidad declaran ser *Tsistëbo*. Esto no resulta extraño, si consideramos que la generalidad de los *Taita*, los ancianos fundadores de la comunidad, son precisamente de filiación *Tsistëbo-Xaxobo*. Los *Tsistëbo* parecen gozar, en el imaginario, del máximo prestigio, en tanto que nadie se declara con gusto como *Comabo* o *Xënable*. Una de las acusaciones habituales en las rencillas internas es que alguien que se declara *Tsistëbo* no es

tal; y el acusador, en consecuencia, “lee” en el rostro o en la conducta del acusado que éste es, por ejemplo, *Canabo*⁸¹.

Todo sugiere, en definitiva, que se ha reelaborado de forma *sui generis* el antiguo modelo de alianzas y oposiciones relativas. Al interior de ambas mitades, un ciclo de prestaciones no sólo hace circular los cónyuges sino también el alimento (en el circuito mediado por las mujeres entre yernos y suegros), la fuerza de trabajo (el servicio uxorilocal, las mujeres no suelen colaborar para la elaboración de la chicha para las fiestas “del otro lado”) y las invitaciones festivas para los convites de chicha: celebrados en diferentes contextos, los convites expresan la sociabilidad en todos sus niveles: entre Ego y sus parientes cercanos (cumpleaños), entre las distintas parentelas o familias extensas (festejos dentro de la “facción” aliada), entre las distintas comunidades chacobo (las fiestas comunales) e incluso en el plano interétnico (torneos de fútbol, aniversarios de las comunidades, etc.).

Si bien, en contraposición con los *carayana*, toda la gente se declara “chacobo”, en la vida cotidiana la oposición de las facciones puede advertirse con claridad. Los mayores previenen a los jóvenes de contraer vínculos “exogámicos” con miembros de la facción contraria: así el joven *Tashi*, perteneciente a una de las familias representativas de la facción A, cortejaba a *Tohi*, una niña de una familia claramente identificada con B. Los hermanos paralelos y primos de la joven trataron primero de disuadir al pretendiente, y luego, tras una discusión, lo apalearon violentamente. No obstante, *Tashi* y *Tohi* se casaron y cumpliendo con la tradición *Tashi* fue a vivir a la casa de sus suegros. Pero finalmente, tras otra rencilla, la madre de *Tohi* le pegó y lo corrió delante de toda la comunidad. El matrimonio terminó. Cuando le preguntamos a *Pëa*, padre de *Tashi*, las razones de estos episodios, y a la vez por qué no había hecho nada al respecto, contestó que los agresores en cierta forma estaban en su derecho, y que su hijo tenía la culpa por haberse metido donde no le correspondía.

También se constata una cierta competencia entre los líderes más representativos de cada una de las facciones por los cargos políticos, que deben ser repartidos atendiendo a

⁸¹ En 2007, dos mujeres casadas con dos hermanos se pelearon porque el hijo de una incendió la casa de la otra de forma accidental. La rencilla involucró varios episodios de violencia física generalizada entre ambas familias. Durante más de una semana, la gente opinó sobre el “accidente”, la pelea y las posteriores acusaciones entre ambas familias: muchas de las justificaciones eran que las mujeres “son peleadoras porque son *Canabo*”.

cierta ecuanimidad: si el “capitán grande” del pueblo chacobo pertenece a la facción A, el “presidente” de la comunidad suele pertenecer a B; si los encargados de las tareas sanitarias son de A, los encargados de la escuela son de B, y así sucesivamente. Más allá del peso estructural de ciertas familias prestigiosas, que tienen representantes en casi todos los cargos de importancia, se procura mantener cierto equilibrio diplomático entre los bandos.

Pero en ningún lado la lógica facciosa es tan perceptible como en las imputaciones de brujería. En efecto, al intercambio positivo entre las familias extensas dentro de las facciones se contraponen nítidamente el intercambio negativo entre las mitades, cristalizado en una circulación velada pero constante de acusaciones de brujería, que en ocasiones origina un clima marcado por la tirantez de las relaciones, la desconfianza y la tensión latente. La mayoría de las muertes, enfermedades y desgracias se atribuye a la acción maligna de un shamán (*yobëca*). En un pueblo en el cual la mortalidad infantil es alta, todos los viejos –o más bien, aquellos que lideran las facciones contrarias– están sospechados, y la muerte de un niño suele desencadenar un aluvión de acusaciones y contraacusaciones cruzadas. No obstante, la mayoría de las acusaciones suelen mantenerse en el plano del rumor y la sospecha, y por lo general no llegan a un enfrentamiento público. El juego de imputaciones se diluye en un *status quo* que al fin y al cabo canaliza el conflicto en un plano simbólico, ya que un enfrentamiento abierto entre los ancianos de prestigio, puntos de anclaje de una red enorme de lazos de descendencia y alianza, implicaría un cisma, la disolución de la comunidad⁸².

Sin embargo, no ocurre lo mismo con aquellos individuos que carecen de peso estructural en el entramado parental: los extranjeros, los considerados locos, los solteros suelen ser las víctimas expiatorias ideales, aquellos a quienes se atribuyen –con violencia si es necesario– los infortunios, las muertes y los accidentes. En otras palabras, hay ciertas personas que no pueden ser acusadas: la sospecha no puede caer dentro de un cierto círculo convencional de distancia social trazado a partir del Ego perjudicado. Para que la acusación pueda expresarse públicamente, deberá dirigirse a una persona externa o marginal en las redes de parentesco –alguien cuyo significado, en definitiva, radique en ser sociológicamente inocuo. Traducido en términos positivos, pueden existir “acusados

⁸² El viejo *Tani* andaba diciendo a quien quisiera escuchar que él ya tenía la “mano caliente”, así que era imposible que hubiera sido el culpable de la muerte de un recién nacido que había ocurrido en la comunidad.

preferenciales” de brujería, ubicados en una posición expiatoria por la relación estructural que mantienen con la víctima, o bien por su propia condición social.

En esta perspectiva, el matrimonio parece formar parte de un ciclo de prestaciones más amplio que lo excede y que crea la trama cotidiana de la sociabilidad chacobo, ya sea mediante la reciprocidad “positiva” (intercambio de alianzas, bienes y servicios) o bien a través de la retribución “negativa” (intercambio de sospechas y acusaciones de brujería).

No intentamos postular una correspondencia automática entre la antigua organización social, la patronización misionera y el faccionalismo uxorilocal. Es imposible deducir mecánicamente el actual patrón de alianzas y enfrentamientos del antiguo sistema de los *maxobo*, y a la vez tampoco podemos dilucidar, a partir de los datos existentes, los modos precisos en los cuales la exogamia de apellido puede afectar a la representación contemporánea de la antigua organización social. Si algunos matrimonios paralelos pueden explicarse en función de las imposiciones misioneras, sabemos también que quienes migraron desde el río Yata hacia las comunidades centrales carecían de apellidos, y adoptaron los de sus mujeres o incluso los de sus hijos; finalmente, es notorio que algunos chacobo cambian sus apellidos porque, simplemente, no les gustan. La reconstrucción de la organización social pretérita está encadenada inevitablemente a los límites nebulosos de la historia oral y la memoria colectiva. Los ancianos a veces ni siquiera están seguros de su propia afiliación grupal. En consecuencia, la atribución de afiliaciones al prójimo, más allá de cierta distancia genealógica, tiende a ser tan parcial como contradictoria.

Por otra parte, todo indica que los procesos de afiliación cambian en función del contexto, y que estas variaciones estructurales pueden superponerse, coordinarse o entrar en tensión en los casos particulares –por ejemplo, las comunidades del Yata han estado históricamente aisladas, y por lo tanto son más endógamas e independientes que las del Benicito o las centrales. La asociación entre la afiliación de *maxobo*, el uso estratégico de los apellidos castellanos y el juego de proximidades y distancias sociológicas entre las parentelas es persistente pero variable. Lo que es curioso, sin embargo, es que cuando surgen problemas entre los chacobo, todavía se tiende a interpretar el comportamiento recíproco en clave de *maxobo*. Expresando la dialéctica de la distancia y la proximidad de modos cambiantes, las redes de alianza dan cuenta de la mayoría de los enfrentamientos, las

luchas políticas y las acusaciones de brujería.

El análisis de la lógica parental chacobo revela la importancia del matrimonio de primos cruzados, la afinidad serial y la absorción de relaciones interétnicas. El análisis también demuestra que la afinidad se traduce espacialmente –en efecto, desde el punto de vista chacobo, la disociación de la red genealógica del ordenamiento espacial carece completamente de sentido. Pero por otra parte, la misma información sugiere que una comprensión adecuada de la red matrimonial no puede limitarse a la estructura lógica del sistema de parentesco, sino que debe tomar en cuenta un conjunto de relaciones más amplias que incluyen fenómenos históricos como el reciclaje de relaciones interétnicas, el impacto sociológico de la actividad misionera o las mutaciones contextuales de los etnónimos y las afiliaciones sociales.



Taita Maro Álvarez y familia (2000)



Iba destejendo una hamaca (2001)

Cóngora
(2005)



Hërrë y Quëri
(2005)





Entretenimiento vespertino (2005)



Ano y Jëma en un día con “surazo” (2007)



Niños a la noche (2005)



Bahi con pitëxti (2005)

PALABRAS FINALES

¿Sociedad de la igualdad?

En las últimas décadas, una auténtica explosión de los estudios de género no alcanzó a disimular una continuidad latente de ciertos dilemas analíticos¹. Una primera paradoja es la persistencia irreductible del universalismo: en el contexto de las aproximaciones pioneras a las relaciones entre los sexos, el descubrimiento antropológico de la alteridad cultural hacía suponer un repliegue del universalismo a manos del particularismo –lo cual, finalmente, no aconteció. Atentas a la singularidad cultural de los hagen, los sherpa o los ilongot, teorías innovadoras y sugerentes terminan postulando, de modo casi inexorable, algún tipo de estructura universal que regula las relaciones de género². Por otra parte, como lo evidencia una insistencia casi obsesiva en los simbolismos del cuerpo, la fertilidad, la gestación o los fluidos corporales, la huida programática del biologicismo no alcanza a encubrir tampoco que una comprensión integral de las relaciones de género supone algún tipo de reconciliación del análisis sociológico con su sustrato material, fisiológico y “natural”³.

En consecuencia, la puesta en relación de este tipo de enunciados generales con la realidad de los casos etnográficos suele revelar las dificultades de la síntesis. Si por ejemplo interpretamos el caso chacobo a la luz del marco analítico de Ortner, basado en una relación de analogía hombre: cultura:: mujer: naturaleza, advertimos que se basa en tres tipos de datos: (a) elementos de la ideología cultural que explícitamente desvalorizan a las mujeres (funciones, trabajos, etc.); (b) la calidad de ente contaminante que detentan las mujeres, imbuidas de una valoración inferior; (c) los ordenamientos socio-estructurales que las excluyen de participar en determinadas esferas que monopolizan el poder social⁴. Podríamos aceptar la primera variable, a condición de aceptar que la subordinación no tiene por qué estar necesariamente explicitada, y asimismo la tercera, pero difícilmente la segunda: si en algunos casos parece haber un carácter contaminante de la biología femenina (el coito durante la menstruación envejece al hombre), en muchos otros contextos el

¹ Tensiones que no impiden, claro está, que la batalla por el espacio temático haya sido ganada: “De muchas maneras las ideas generadas por la investigación feminista han sido aceptadas en las descripciones antropológicas de otras sociedades. Nadie puede ya hablar inconscientemente sobre la posición de la mujer. No se puede ya suponer que la mujer debe ser vista por el estatus que tiene en relación a otro, o relegada a un capítulo que trate del matrimonio y de la familia. El estudio del género ha adquirido el estatus de un campo de investigación propio” (Strathern 1993: 53).

² Véanse respectivamente Strathern 1979; Ortner 1979; Rosaldo 1979.

³ Stolcke 2004.

⁴ Ortner 1979.

tratamiento ritual de la sangre femenina (menstruación) y masculina (ritual guerrero) parece adecuarse a una lógica bastante similar.

Otra posibilidad sería aplicar el esquema interpretativo de Michelle Rosaldo, que explica la asimetría de género en función de la oposición doméstico/público:

“Sugiero que la asimetría característica de la experiencia de hombres y mujeres – asimetría que comprende desde sus orientaciones emocionales hasta el hecho de que los hombres tienen la autoridad pública– puede entenderse en términos no directamente biológicos, sino más bien de un hecho casi universal en la experiencia humana. El hecho de que, en la mayoría de las sociedades tradicionales, las mujeres pasan una buena parte de su vida adulta pariendo y cuidando a sus hijos, conduce a una diferenciación de las actividades que se concreta en los ámbitos doméstico y público”⁵.

Cuando examinamos los datos chacobo, sin embargo, notamos que los procesos de asimetría parecen obedecer a una configuración sociológica específica y no a un factor “universal” o “casi universal”. Parece simplista derivar la oposición público/doméstico del hecho de criar hijos o no: las *yoxabo* que no tienen hijos están tan condicionadas como las que son madres por la ideología del género y su praxis cotidiana. Por otro lado, decir que la mujer queda relegada al ámbito doméstico por criar hijos es tautológico, pues lo más seguro es que “doméstico” se defina en función de atributos “femeninos”, como por ejemplo criar hijos⁶.

Sin embargo, también es cierto que, más allá de las inevitables tensiones, rupturas y discontinuidades, los estudios antropológicos de género parecen haber alcanzado un consenso en torno a ciertas ideas básicas. En primer lugar, concuerdan en trascender la interpretación biológica para explicar la desigualdad entre hombres y mujeres. Es decir, existe un acuerdo básico sobre el hecho de que la subordinación femenina no puede sostenerse, o no puede sostenerse únicamente, sobre las diferencias biológicas entre los sexos; el corolario es que el sexo no es percibido como una premisa natural, evidente, dado

⁵ Rosaldo 1979: 159.

⁶ Collier y Yanagisako 1987: 19.

para cualquier sociedad y para cualquier época. En segundo lugar, la complementariedad implícita en fenómenos como la familia nuclear o la división sexual del trabajo no implica necesariamente una igualdad entre los sexos, ni obstaculiza tampoco la operación de procesos de asimetría en el orden simbólico, económico, religioso o político. En tercer término, persiste una justificada desconfianza heurística hacia las grandes estructuras analíticas sustentadas sobre binomios y oposiciones universalistas como naturaleza/cultura, doméstico/público, producción/reproducción, etc⁷. A partir de la combinación de estos grandes núcleos temáticos, entonces, parece posible buscar algunas respuestas.

Podemos comenzar diciendo que en un caso como el chacobo cualquier tipo de pronunciamiento sobre las relaciones de género implica la consideración conjunta de diversas variables etnográficas e históricas. Sabemos, en primer lugar, que hablar de “los chacobo” no es empresa sencilla, y que lo que podríamos llamar “punto de vista chacobo” es altamente variable. Hemos visto que este término significa diferentes cosas según los momentos y las circunstancias, y que sería erróneo interpretarlo como una categoría cerrada, estable, homogénea; de hecho, la palabra sólo adquiere sentido en un contexto histórico concreto y puesta en conexión diacrónica con otros “etnónimos” similares como “pacaguara”, “caripuna”, “sinabus”, etc. Propusimos, en consecuencia, una lectura alternativa de la etnohistoria de los Pano meridionales, basada en la idea de que estas categorías no reflejan entidades sociológicas discretas sino más bien una trama variable de articulaciones, mediaciones y relaciones situacionales. En esta perspectiva, los nombres étnicos no identifican a una población estable y precisa, sino que constituyen categorías genéricas que traducen experiencias de relación entre actores sociales que varían en el tiempo y en el espacio. No puede comprenderse el pasaje de “pacaguara” a “caripuna” y luego a “chacobo” separando los nombres, por un lado, de las redes de intercambio que conectan a diversos grupos indígenas de las tierras bajas bolivianas (tanto pano-hablantes como también pertenecientes a otros stocks lingüísticos); y por el otro, de los contactos entre estos mismos indígenas y diversos agentes colonizadores como misioneros, caucheros, exploradores, militares, etc.

⁷ Véanse, por ejemplo, Bock 1991; Collier y Yanagisako 1980; Conway, Bourque y Scott 1999; Farge 1991; Lamas 1997; Ortner 2006; Rubin 1975; Scott 1992, 1999; Stolcke 2004; Strathern 1993.

Si se tiene en mente entonces el carácter fuertemente relacional de la identidad étnica chacobo, se impone admitir al menos como posibilidad el hecho de que la asimetría de género pueda haber sido influida desde el exterior. Cuando examinamos los preconceptos subyacentes tras las intervenciones externas (las reducciones católicas a finales del siglo XVIII, los patronos caucheros, los misioneros protestantes, la oleada contemporánea de programas de desarrollo), no sorprende por qué, hasta el momento, las “políticas de género” impuestas a los chacobo fracasan; o, peor aún, por qué confinan a las mujeres a posiciones “femeninas” predeterminadas, que no hacen más que reproducir el estado de cosas que pretenden cuestionar. Una mirada a la historia de la colonización de los chacobo, así, impide descartar a priori que la tendencia hacia la supremacía masculina haya podido ser potenciada o retroalimentada por las intrusiones externas⁸.

Por otra parte, la aproximación etnográfica también impone la duda sobre la posibilidad de postular un punto de vista unificado para las mujeres chacobo. Si queda claro que la feminidad es un estado inestable, continuo, procesual, también parece indiscutible que el punto de vista femenino muta en función de numerosas variables: la edad (no es lo mismo una niña, una joven no menstruante, una madre o una anciana menopáusica); la ubicación relativa en la red matrimonial (si la mujer está casada o no, y si lo está bajo qué modalidad específica: alianza interétnica, matrimonio serial con su grupo de hermanas, poliginia sororal, etc.); la posición estructural (por ej. la capacidad de trabajo de una joven recién casada, sin hijos, no es la misma que la de una mujer con varios yernos uxori-locales); la pertenencia comunitaria (no es lo mismo una mujer de las comunidades “centrales” como Alto Ivon o Motacusal que las del río Yata, más aisladas); y, naturalmente, el grado de interacción con la sociedad externa (por ej. bilingüismo, interacción con las misiones evangélicas, programas de desarrollo, etc.)⁹.

Por otra parte, la definición de lo femenino no es puramente egocentrada y no se agota en la individualidad. Entre los chacobo la conceptualización de la feminidad no pueden limitarse a mecanismos de identidad abstractos, divorciados de una configuración sociológica concreta. Como la conformación de la persona, o como la relación de un yerno con sus afines, la feminidad es un proceso dinámico, que con los nacimientos de los

⁸ Seymour-Smith 1991: 646.

⁹ Collier y Yanagisako 1987: 26.

sucesivos hijos se afirma y se vuelve más estable y más completo –así, sabemos las prohibiciones rituales que modelan la persona se relajan progresivamente en la medida en que se afianza la humanidad¹⁰. La misma expresión de los sentimientos se ve codificada, al menos en parte, por la posición relativa en la estructura del parentesco: un ejemplo es la camaradería burlesca, o la posibilidad de adopción, fundadas sobre la base de la homonimia; otro es la tensión latente –como vimos, no exenta de valoraciones morales– entre una mujer que ocupa la posición de suegra y sus yernos. Pero quizá la muestra más explícita de la configuración sociológica de la expresión de las actitudes, los sentimientos y los afectos sea la noción de *ranomiski*, que puede traducirse como los celos que siente un padre por la relación entre su hija y su marido, y que constituye una condición afectiva específica, que no puede sentir por sus hijos varones¹¹. En este sentido, es casi imposible dejar de pensar que los sentimientos y las actitudes, y en especial aquellos que cifran las relaciones entre los sexos, circulan por los mismos canales clasificatorios que los nombres o los términos de parentesco.

La consideración de las relaciones de género, así, es indisociable de factores como la afinidad serial, la absorción de relaciones interétnicas, el reciclaje onomástico y la uxorilocalidad. En esta perspectiva, es imperioso evitar un preconceito que oculta el carácter netamente interpersonal de la persona sexuada: la naturalización de la idea occidental de “individuo”, la disección artificial entre la persona de la trama de interconexiones que la vinculan con los demás¹². Si todo hace suponer que el sentido de categorías como *nohiria* (gente) y *yoxa* (mujer) es fuertemente relacional, no podemos pensar la construcción de la feminidad como un mero proceso simbólico que actúa sobre una especie de átomo. La construcción de la persona sexuada depende de una serie de procedimientos simbólicos asociados con la corporalidad (tratamiento de la menstruación, modelado del cuerpo, saberes específicos), pero también de instancias institucionalmente reguladas dedicadas a establecer la afiliación progresiva a un género, a una unidad doméstica, a una clase onomástica, a una comunidad.

Más allá de los atributos que definen la humanidad en su acepción más general, la condición propiamente femenina “explota” entre la iniciación y la alianza. Lo femenino no

¹⁰ Evans-Pritchard 1965: 96-97.

¹¹ Prost 1983: 94-95.

¹² Dumont 1980.

puede analizarse como una propiedad inmutable, pues así como se construye también tiene una marca que cierra su ciclo de desarrollo: la menopausia (*baquë yama*, lit. “sin hijos”). Cuando Héritier escribe que “la mujer estéril no es, o ya no es, una mujer propiamente dicha”, sus palabras merecerían sin dudas la aprobación de los chacobo¹³. La mujer lo es desde la primera menstruación hasta la última, y no son pocos los chacobo que afirman que las ancianas dejan de ser conceptualizadas como mujeres¹⁴. Sin embargo, paradójicamente, la muerte resucita las marcas de la diferenciación, pues los ritos fúnebres introducen con sutileza la variable del género: si con la ancianidad la *yoxa* deja de ser una mujer social al perder su potencia reproductora, con la muerte el cuerpo reposa respetando su condición femenina. Muchos chacobo recuerdan que la costumbre tradicional prescribía que las mujeres fueran enterradas de costado, mirando hacia el interior de la comunidad y en especial hacia el agua; según la explicación más generalizada, se debe a que “es el camino que hizo durante su vida”¹⁵. En cambio los hombres, por el mismo motivo, eran enterrados de cara al monte. Otros chacobo añaden que también solían enterrar a sus mujeres con sus hamacas, y a los varones con sus arcos y flechas, elementos que constituían marcas de definición del género¹⁶. El doble criterio en las exequias parece remitir, en un primer momento, a una oposición de orden sociológico que refleja la omnipresencia de la uxori-localidad: la conservación de las mujeres en el interior de la familia extensa y la consecuente circulación de los varones. Pero en una segunda instancia, el arreglo fúnebre parece remitir a un modelo simbólico más comprensivo:

mujer : doméstico : agricultura: aldea : interior :: hombre : público : caza : selva : exterior

¹³ Héritier 1996: 227.

¹⁴ Entre los matis, de modo similar, las mujeres son admitidas en la casa de los hombres sólo después de su menopausia (Erikson 1999).

¹⁵ Según algunos testimonios, el entierro tradicional era en tinajas (Philippe Erikson, comunicación personal).

¹⁶ Hay que reconocer, sin embargo, que a partir de la influencia misionera las costumbres funerarias han cambiado drásticamente. Las diferencias de género en la funebria han desaparecido. Casi todas las comunidades cuentan con cementerios y la práctica del enterramiento en la casa y la quema de la misma ha sido suprimida. Lo que se mantiene es que, cuando muere un anciano que encabeza la familia extensa, el household se atomiza y las hijas y los maridos que gravitaban en torno de su casa se mudan a otras comunidades, o construyen una nueva casa. La justificación es la pena y la tristeza que provoca el recuerdo del difunto. La otra costumbre que se mantiene es que, hasta que transcurre un período de luto considerable, una mujer puede elaborar “chicha dulce” para la familia pero no “chicha fuerte” para la fiesta. Después de la muerte de su hija *Yoca*, por ejemplo, *Baita* esperó un año para hacer chicha fuerte para el cumpleaños de un nieto junto a sus hijas mayores; igualmente, ese mismo día, sus demás hijas enfermaron o soñaron con *Yoca*, y el clima festivo brilló por su ausencia.

Omnipresente en la sociología y la cosmología chacobo, la uxori-localidad no se define, o no se define solamente, sobre la base de una comprobación de una regularidad estadística: sus mismos practicantes señalan sus ventajas estratégicas. Estas racionalizaciones ofrecen claves invaluable para iluminar escalas de preferencias ideales. Incluso aquellos quienes han abandonado la comunidad y residen en la ciudad defienden la practicidad de la vieja costumbre, afirmando que tener con ellos a la hija y a su marido compartiendo la casa aunque con “ollas separadas” es muy conveniente pues sirve como período “de prueba” para el yerno.

Si la tendencia general consiste en la retención de las mujeres y la circulación de los hombres, este dispositivo matrimonial se traduce en una política explícita de producción de afines y principalmente de relaciones suegro-yerno, designadas recíprocamente mediante el término *raisi*¹⁷. Debido al servicio que cada yerno debe tradicionalmente a sus afines, es lógico que cada jefe de familia procure aumentar su fuerza de trabajo mediante la incorporación de hombres jóvenes a la economía de su familia extensa¹⁸. En estas condiciones, no extraña una inclinación hacia la gestión eficiente de la condición de suegro, ya que un hombre que tiene varias hijas disfrutará de una vejez tranquila. Pero no es la única razón. Podría pensarse que, si sus hijos se quedaran a vivir con él, este mismo hombre podría disponer de su lealtad y su ayuda sin necesidad de yernos. Pero el punto es que, si un chacobo da una orden a otro hombre, lo más probable es que el segundo no le preste la más mínima atención y siga descansando en su hamaca: un hombre no puede dar órdenes a su hermano, a su primo ni a sus hijos adultos, pero un suegro sí puede darlas a sus yernos –el rol de suegro, en suma, es la única posición estructural que garantiza un cierto capital económico y político articulado sobre el trabajo de los demás.

En definitiva, la articulación contextualizada de múltiples subordinaciones –de las mujeres a los varones, de una mujer a sus padres, de los yernos a los afines– invita por lo menos a problematizar la imagen indulgente de la “sociedad de la igualdad” que el

¹⁷ Recordemos que Ego, su WF y WM se llaman mutuamente *raisi*, en tanto que ningún término específico designa la relación entre W y F y M (Córdoba y Villar 2002: 94).

¹⁸ Turner 1996: 46. Entre los tacana, cavineño y araona vecinos, se acostumbra que el yerno regale al suegro elementos de valor, como una radio o una escopeta, que si bien no suprimen la uxori-localidad permiten acortarla (Mickaël Brohan, comunicación personal). Para los chacobo, esto sería simplemente impensable.

misionero Prost creyó advertir entre los chacobo hace más de veinte años¹⁹. Parece indiscutible que la feminidad se construye progresivamente, mediante ciclos bien determinados de fabricación social de la persona. En el caso femenino, la definición de la condición sexuada involucra no sólo a sus propios contenidos, sino también, y fundamentalmente, al trazado preciso de sus relaciones con el sexo opuesto –relaciones, como hemos comprobado, cuyo curso queda bien determinado por la ideología.

Una primera objeción ante este planteo podría ignorar este último eslabón. Es decir, dejar de lado las valoraciones ideológicas implícitas, enfatizando las relaciones de complementariedad entre los sexos por sobre las de subordinación. El argumento típico en este sentido es que, si bien los hombres monopolizan las esferas de las relaciones públicas, las mujeres predominan en los roles informales o privados, que sirven para mantener el equilibrio y la integridad de la unidad doméstica. Pero, como han destacado ya numerosos autores, la clave radica en no confundir la complementariedad entre los sexos (por otra parte indiscutible) con la simetría o la igualdad entre ellos: “Incluso si la teoría local presenta los sexos como complementarios (...) siempre y en todos los lugares hay un sexo mayor y otro menor, un sexo fuerte y un sexo débil. Se trata, en este caso, del lenguaje de la ideología”²⁰. En otras palabras, es virtualmente imposible separar el valor relativo de los sexos de su misma distinción; como si se tratara, de un lado, de una simple polaridad, y del otro de un valor “agregado” a posteriori a uno los polos, cuando la misma diferenciación implica de por sí una distinción ideológica de valor²¹.

Un segundo tipo de cuestionamiento podría argumentar que en los datos expuestos existen pruebas de “estrategias” y “márgenes de maniobra” del sexo femenino; en definitiva, prácticas que equilibrarían o subvertirían el dominio ideológico masculino. Pensemos por ejemplo en las instancias concretas de producción de la feminidad, como la enseñanza de las responsabilidades o los quehaceres femeninos durante la iniciación. Pero, tal como se evidencia en las fiestas, hemos visto que esas mismas prácticas que definen las esferas más íntimas de producción de la identidad femenina quedan finalmente subordinadas al control de los hombres. La valoración diferencial de los sexos opera, precisamente, en los contextos que a priori se piensan como específicamente femeninos (la

¹⁹ Prost 1983.

²⁰ Héritier 1996: 67. Véanse asimismo Bellier 1993: 519; Lorrain 2000: 296; Rivière 1984: 92.

²¹ Dumont 1980: 239-245.

procreación, el embarazo, la iniciación), naturalizando el ordenamiento moral impuesto por la ideología. Las mujeres deben adaptarse a un orden de las cosas arbitrario e idiosincrásico que, sin embargo, adquiere un aire de “obvio” y “natural”²². Los hombres administran un monopolio de las prácticas de producción y reproducción social, manipulando en su propio beneficio la fecundidad, la sexualidad y la división sexual del trabajo²³. Lo paradójico es que las diversas formas, sustancias y funciones corporales, así como las diferencias anatómicas y fisiológicas que nacen de las diferentes funciones reproductivas de los sexos, proporcionan los materiales mismos con los cuales se fabrican los discursos que justifican las desigualdades²⁴. Incluso los abusos contra las mujeres se justifican en términos de la ideología de las relaciones de género: en efecto, el control masculino no siempre queda circunscripto al plano simbólico y hemos presenciado asambleas en las cuales se acusaba al hombre de haber abusado de sus prerrogativas conyugales pegándole demasiado a su esposa²⁵.

Resulta curioso, en este sentido, constatar el “tono” de las prácticas que definen las cualidades de ambos sexos entre los chacobo. Como en tiempos de Nordenskiöld, los hombres todavía se pavonean y se muestran orgullosos de su condición, mientras que el sentimiento que predomina en las prácticas propiamente femeninas como el parto o la menarca es claramente el pudor cuando no la vergüenza. Incluso cuando las estrategias femeninas son mantenidas en secreto, tal como sucede en el caso de la administración de las hierbas abortivas y contraceptivas, mediante su clandestinidad no parecen sino confirmar de manera tácita la omnipresencia del dominio masculino. Al hurgar los intersticios de un orden casi monolítico no plantean una alternativa valorativa, ni un ideal de mujer distinto, sino que sólo dificultan, obstruyen o en el mejor de los casos niegan el cumplimiento de aquél que cotidianamente impone la cultura masculina: una condición femenina definida por la administración de la uxorilocalidad pero también por la alianza matrimonial, el trabajo doméstico y la maternidad.

²² Turner 1996: 43-44.

²³ Lorrain 2000; Mentore 1987.

²⁴ Godelier 1986: 10.

²⁵ Entre los kulina, las palizas dadas a las mujeres pueden justificarse porque no quieren tener más hijos, porque son promiscuas o por resistirse a las violaciones; aun en los casos que son contradictorios entre sí, todos los pretextos se sirven del lenguaje cultural del género y la sexualidad (Lorrain 2000: 296).

BIBLIOGRAFÍA

Alcedo, Antonio de

1812 *Geographical and Historical Dictionary of America and the West Indies*, 5 vols. James Carpenter, Londres.

Álvarez de Maldonado, Juan

1906 “Información de méritos y servicios de Juan Álvarez Maldonado, titulado descubridor de Nueva Andalucía, Chunchos, Mojos y Paititi, acompañada de una relación de su descubrimiento. Años 1570 a 1629”. Víctor Maurtua, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la república argentina*, vol. 6. Henrich & Co., Barcelona: 17-68.

Anónimo

2005 “Descripción de los Mojos que están a cargo de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú. Año de 1754”. Josep Barnadas y Manuel Plaza (eds.), *Mojos. Seis relaciones jesuíticas. Geografía, Etnografía, Evangelización (1670-1763)*. Historia boliviana, Cochabamba: 87-129.

Anónimo

2004 “Relación, descripción de las Misiones de Apolobamba (1747)”. Lorenzo Calzavarini (ed.), *Presencia franciscana y formación intercultural en el SE de Bolivia según documentos del archivo franciscano de Tarija, 1606-1936*, vol. 1. Centro Eclesial de Documentación, Tarija: 211-238.

Anónimo

1986 “Expediente que se formó con respecto a la Real Cédula que su Magestad expidió el 4 de agosto de 1790 a las autoridades y obispo de La Paz, a fin que se señalen los estipendios (sínodos) que debían darse a los reverendos Padres Franciscanos observantes en la Provincia de Charcas, residentes en las conversiones de Apolobamba (22 de febrero de 1806)”. Cristina Minutolo de Orsi, *Historia de Tarija (corpus documental)*, vol. 1. Universidad autónoma Juan Misael Saracho, Tarija: 250-264.

Anónimo

1907a “Misiones de jesuitas y franciscanos, 1686-1721”. Víctor Maurtua, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al Alegato de Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la república argentina por Víctor M. Maurtua*, vol. 6. Compañía Sudamericana de billetes de banco, Buenos Aires: 305-356.

Anónimo

1907b *Contestación de la República del Perú a la demanda de la República de Bolivia*. Compañía Sudamericana de billetes de banco, Buenos Aires.

Anónimo

1906 *Alegato de parte del Gobierno de Bolivia en el juicio arbitral de fronteras con la República del Perú*. Compañía Sudamericana de billetes de banco, Buenos Aires.

Archivo Nacional de Bolivia (ANB)

1805 Gabriel René Moreno: Mojos y Chiquitos, vol. 17, documento 14, ff. 121-126.

1799 Gabriel René Moreno: Mojos y Chiquitos, vol. 15, documento 17, ff. 445-453.

1797 Gabriel René Moreno: Mojos y Chiquitos, vol. 15, documento 16, ff. 426-444.

1796 Gabriel René Moreno: Mojos y Chiquitos, vol. 15, documento 14, ff. 354-355.

1796 Gabriel René Moreno: Mojos y Chiquitos, vol. 15, documento 15, ff. 356-425.

1795 Gabriel René Moreno: Mojos y Chiquitos, vol. 15, documento 13, ff. 313-350.

Århem, Kaj

- 1987 "Wives for Sisters: The management of Marriage Alliance in Northwest Amazonia", Frank Salomon y Harald Skar (eds.), *Natives and Neighbours in South America. Anthropological Essays*. Goteborg Etnografiska Museum, Goteburgo: 130-177.

Armentia, Nicolás

- 1976 *Diario de sus Viajes a las tribus comprendidas entre el Beni y el Madre de Dios y en el arroyo Ivon en los años de 1881 y 1882*. Instituto Boliviano de Cultura (Biblioteca José Agustín Palacios, vol. 2), La Paz.
- 1905 *Descripción del territorio de las misiones franciscanas de Apolobamba por otro nombre Frontera de Caupolicán*. Tipografía artística, La Paz.
- 1903 *Relación histórica de las misiones franciscanas de Apolobamba*. Imprenta de Estado, La Paz.
- 1897 *Límites de Bolivia con el Perú por la parte de Caupolicán*. Imprenta El Telégrafo, La Paz.
- 1890 "Diario del viaje al Madre de Dios hecho por el P. Fr. Nicolás Armentia, en los años de 1884 y 1885, en calidad de Comisionado para explorar el Madre de Dios y su distancia al río Acre y para fundar algunas misiones entre las tribus Araonas", Manuel Ballivián (comp.), *Exploraciones y noticias hidrográficas de los ríos del Norte de Bolivia*. Imprenta El Comercio, La Paz: 1-138.
- 1887 *Navegación del Madre de Dios*. Biblioteca Boliviana de geografía e historia, vol. I y II. La Paz.

Arnold, Dean y Kenneth Prettol

- 1988 "Aboriginal Earthworks near the Mouth of the Beni, Bolivia", *Journal of Field Archaeology* 15 (4): 457-481.

Arnous de Rivière, Henri

- 1900 "Explorations in the Rubber Districts of Bolivia", *Journal of the American Geographical Society of New York* 32 (5): 432-440.
- 1892 "Explorations in the Beni Province", *Journal of the American Geographical Society of New York* 24: 204-214.

Avellá, Antonio

- 1907a "Oficio al Virrey de Lima sobre la conquista", Víctor Maurtua, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al Alegato de Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la república argentina por Víctor M. Maurtua*, vol. 7. Imprenta de Henrich y Co., Barcelona (12 vols.): 225-229.
- 1907b "Oficio al Intendente de Puno", Víctor Maurtua, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al Alegato de Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la república argentina por Víctor M. Maurtua*, vol. 7. Imprenta de Henrich y Co., Barcelona (12 vols.): 230-233.
- 1899a "Libro de la correspondencia del P. Fr. Antonio Avellá, Comisario Prefecto de Misiones". *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales* 2 (2): 3-462.
- 1899b "Carta del Fray Antonio Avellá al Intendente de La Paz, en 17 de julio de 1806". Antonio Avellá, "Libro de la correspondencia del P. Fr. Antonio Avellá, Comisario Prefecto de Misiones", *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales* 2 (2): 118-128.
- 1899c "Oficio al Intendente con la certificación del padre fr. José Figueira, en 5 de diciembre de 1804". Antonio Avellá, "Libro de la correspondencia del P. Fr. Antonio Avellá, Comisario Prefecto de Misiones", *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales* 2 (2): 253.
- 1899d "Oficio al Intendente de Puno, en 30 de abril de 1804". Antonio Avellá, "Libro de la correspondencia del P. Fr. Antonio Avellá, Comisario Prefecto de Misiones", *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales* 2 (2): 238-239.

Baldivieso, Pastor

1896 *Informe que presenta al señor Ministro de Colonización el Intendente de la Delegación Nacional en el Noroeste, Teniente Coronel Pastor Baldivieso. Bolivia, Riberalta.* Taller Tipo-Litográfico, La Paz.

Ballesta, Fray José Manuel

1907 “Carta del P. Ballesta al subdelegado señor Santa Cruz, 6 de junio 1807”, Víctor Maurtua, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al Alegato de Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la república argentina por Víctor M. Maurtua*, vol. 7. Imprenta de Henrich y Co., Barcelona (12 vols.): 252-254.

1899 “Carta del R. P. Ballesta al Subdelegado señor Santa Cruz, 6 de junio de 1807”. Antonio Avellá, “Libro de la correspondencia del P. Fr. Antonio Avellá, Comisario Prefecto de Misiones”, *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales* 2 (2): 194-196.

Ballivián, Manuel Vicente y Casco Pinilla

1912 *Monografía de la Industria de la Goma Elástica en Bolivia.* Dirección General de Estadística y Estudios Geográficos, La Paz.

1896 *Diario de viaje de la Delegación Nacional a los territorios del Noroeste de la República y el Departamento del Beni.* Imprenta El Comercio, La Paz.

Balzano, Silvia

1991 “Fear and Sadness among the Chacobo Indians of Bolivia”, *Acta Americana* 7 (1): 21-42.

1986 “Acerca de la institución del ‘kebichi’ entre los Chacobo del oriente Boliviano”, *Scripta Ethnologica* 10: 71-77.

1985a “Yushini, a Chacobo Word Denoting Sacrality”, *Naos. Notes and Materials for Linguistic Study of the Sacred*, 2 (1): 12.

1985b “Primera misionalización de los chacobo del Oriente boliviano”. *Montoya e as Reduções num Tempo de Fronteiras.* Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Dom Bosco, Santa Rosa: 253-264.

1983a “Análisis comprensivo de un relato chacobo”, *Scripta Ethnologica* 7: 47-72.

1983b “Le travail du caouchouc chez les Chacobo de Alto Ivon, Bolivie”, *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* XLVII: 7-18.

Bamberger, Joan

1979 “El mito del matriarcado: ¿Por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?”, Olivia Harris y Kate Young (eds.), *Antropología y feminismo.* Anagrama, Barcelona: 63-82.

1974 “Naming and the Transmission of Status in a Central Brazilian Society”, *Ethnology* 13 (4): 363-378.

Barclay, Federica y Fernando Santos Granero

1998 “Introducción”, Federica Barclay y Fernando Santos Granero (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* vol. 3. Ifea-Abya Yala, Quito: xv-xxxiii.

1994 “Introducción”, Federica Barclay y Fernando Santos Granero (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* vol. 2. Flacso-Ifea, Quito: xix-xli.

Barham, Bradford y Oliver Coomes

1994 “Reinterpreting the Amazon Rubber Boom: Investment, the State, and Dutch Clark, Disease”, *Latin American Research Review* 29 (2): 73-109.

- Barnadas, Josep y Manuel Plaza
2005 *Mojos. Seis relaciones jesuíticas. Geografía, Etnografía, Evangelización (1670-1763)*. Historia boliviana, Cochabamba.
- Barry, Laurent
2008 *La parenté*. Gallimard, Paris.
- Barúa, Guadalupe
2007 *Un arte delicado. Relaciones entre el parentesco, el conflicto y el acontecimiento entre los wichí del Chaco central*. Dunken, Buenos Aires.
- Bascope González, Félix
1985 “Riberalta, la ciudad de la selva virgen”, *Boletín de la Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos* 6 (43): 68-77.
- Basso, Ellen
1975 “Kalapalo Affinity: Its Cultural and Social Contexts”, *American Ethnologist* 2 (2): 207-228.
- Bayo, Ciro
1911 *El Peregrino en Indias, en el corazón de América del sur*. Sucesores de Hernando, Madrid.
- Beckerman, Stephen y Paul Valentine (eds.)
2002 *Cultures of Multiple Fathers. The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Florida University Press, Gainesville.
- Beghin, François-Xavier
1976 “Exacciones a las poblaciones indias de Amazonía”, Robert Jaulin (comp.) *El Etnocidio a través de las Américas*. Siglo XXI, México: 127-167
- Belaúnde, Luisa Elvira
2006 “A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia”, *Revista de Antropologia* 49 (1): 205-243.
2005 *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Fondo Editorial UNMSM, Lima.
2003 “Yo solita haciendo fuerza’: Historias de parto entre los Yine (Piro) de la Amazonía Peruana”, *Amazonía Peruana* 28-29: 125-146.
2001 *Viviendo bien. Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*. CAAAP-BCRP, Lima.
2000 “The convivial self and the fear of anger amongst the Airo-Pai of Amazonian Peru”, Joanna Overing y Alan Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Routledge, Londres-Nueva York: 209-220.
- Bellier, Irène
1993 “Réflexions sur la question de genre dans les sociétés amazoniennes”, *L’Homme* 33 (126-128): 517-526.
1991 *El temblor y la luna: ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai-huna*. IFEA, Lima.
- Beltrán y Rózpide, Ricardo
1911 “Las misiones de Maynas”, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 59: 262-276.

Bensa, Alban

2000 "L'exclu de la famille. La parenté selon P. Bourdieu", *Actes de la recherche en Sciences Sociales* 150: 19-26.

Bertrand-Rousseau, Pierrette

1986 "La concepción del hombre entre los shipibo", *Antropológica* 4 (4): 92-114.

1983 "Images du temps mythique/moment d'un itineraire. Fragment de la tradition orale shipibo", *Bulletin IFEA* 12 (3-4): 83-107.

Bestard, Buenaventura

1906 "Carta de Fray Buenaventura Bestard acompañada de un mapa e informe de las misiones del río Ucayali, que manifiesta sus progresos desde el año 1791". Victor Maurtua, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al Alegato de Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la república argentina por Víctor M. Maurtua*, vol. 12. Imprenta de Henrich y Co., Barcelona: 339-355.

Bloch, Maurice

1987 "Descent and Sources of Contradiction in representations of Women and Kinship", Joan Collier y Sylvia Yanagisako (eds.), *Gender and Kinship. Essays towards a Unified Analysis*. Stanford University Press, Stanford: 324-337.

Block, David

1994 *Mission Culture on the Upper Amazon. Native Tradition, Jesuit Enterprise and Secular Policy in Moxos, 1660-1880*. University of Nebraska Press, Lincoln.

1980 "Links to the Frontier; Jesuit Supply of Its Moxos Missions, 1683-1767", *The Americas* 37 (2): 161-178.

Bock, Gisela

1991 "La historia de las mujeres y la historia del género", *Historia Social* 9: 55-77.

Boom, Brian

1987 *Ethnobotany of the Chácobo Indians, Beni, Bolivia*. New York Botanical Garden, New York.

1985 "Ethnopteridology of the Chacobo Indians in Amazonian Bolivia", *American Fern Journal*, 75 (1): 19-21.

Bórmida, Marcelo y Mario Califano

1974 "Los últimos pacawara", *Scripta Ethnologica* 2 (2): 159-172.

Bossert, Federico y Diego Villar

2002 "La vieja egoísta y el fuego", *Anthropos* 97 (2): 367-378.

Bourdieu, Pierre

1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Librairie Droz, Ginebra.

Bravo, Carlos

1890 *Límites de la Provincia de Caupolican ó Apolobamba con el territorio peruano*. Imprenta La Paz, La Paz.

- Bresson, André
1886 *Bolivia. Sept Années d'explorations, de voyages et de séjours dans L'Amérique Australe*. Challamel Ainé, París.
- Brettell, Caroline y Carolyn Sargent (eds.)
2001 *Gender in cross-cultural perspective*. Prentice Hall, New Jersey.
- Brohan, Mickaël y Enrique Herrera
2008 "Prólogo de los editores". Alfredo Tabo Amapo, *El eco de las voces olvidadas. Una auto-etnografía y etnohistoria de los cavineños de la Amazonía boliviana*. IWGIA, Copenhague.
- Broch-Due, Vigdis, Ingrid Rudie y Tone Bleie
1993 *Carved Flesh/Cast Selves. Gendered Symbols and Social Practices*. Berg, Oxford-Providence.
- Brown, Michael
1993 "Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity", *L'Homme* 33 (126-128): 307-326.
1986 "Power, Gender, and the Social Meaning of Aguaruna Suicide", *Man* 21 (2): 311-328.
- Bueno, Cosme
1907 "Extensión del distrito de la provincia de Mojos. Descripción del Cosmógrafo Cosme Bueno", Víctor Maurtua, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al Alegato de Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la república argentina por Víctor M. Maurtua*, vol. 4. Imprenta de Henrich y Co., Barcelona: 7-14.
- Burgunyó, Antonio
1899 "Oficio del Intendente de La Paz al P. Ocampo, en 17 de diciembre de 1804". Antonio Avellá, "Libro de la correspondencia del P. Fr. Antonio Avellá, Comisario Prefecto de Misiones", *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales* 2 (2): 256-257.
- Busby, Cecilia
1997 "Of Marriage and Marriageability: Gender and Dravidian Kinship", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 3 (1): 21-42.
- Calavia Sáez, Oscar
2004 "In search of ritual: tradition, outer world and bad manners in the Amazon", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10: 157-173.
2002 "A variação mítica como reflexão", *Revista de antropologia* 45 (1): 7-36.
2001 "El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano", *Journal de la Société des Americanistes* 87: 161-176.
- Camaño, Joaquín
1955 "Carta de Camaño a Hervás, 8 de junio de 1783". Guillermo Furlong, *Joaquín Camaño y su "Noticia del Gran Chaco"*. Librería del Plata, Buenos Aires: 158-163.
- Camargo, Eliane
1999 "El descubrimiento del amor por Hidi Shinu. Una narrativa caxinaua", *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 28 (2): 249-270.

- Campos, Antonio Nicanor de
1780 “Razones de las misiones y reducciones de la Purísima Concepción de Apolobamba en la provincia de Caupolicán”. Expediente 125 (legajo 8, exp. 10), Archivo General de la Nación Argentina, Buenos Aires: 59 pp.
- Cardoso de Oliveira, Roberto
1971 “Identidad étnica, identificación y manipulación”, *América indígena* 31 (4): 923-953.
- Cardús, José
1886 *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884*. Librería de la Inmaculada Concepción, Barcelona.
- Castillo, José del
1906 “Relación de la Provincia de Moxos”, Manuel Ballivian (ed.), *Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia*, tomo I: 294-395. La Paz
- Cesarino, Pedro
2008 *Oniska. A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental*. Tesis Doctoral, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Chávez, Medardo
1926 *El Dorado boliviano*. Imprenta Renacimiento, La Paz.
- Chávez Suárez, José
1986 *Historia de Mojos*. Editorial Don Bosco, La Paz.
- Chernela, Janet
1984 “Female Scarcity, Gender Ideology and Sexual Politics in the Northwestern Amazon”, Kenneth Kensinger (ed.), *Sexual Ideologies in Lowland South America*. Bennington College, Vermont: 28-32.
- Church, George
1912 *Indians of South America*. Chapman & Hall, Londres.
1904 “The Acre Territory and the Caoutchouc Region of South-Western Amazonia”, *The Geographical Journal* 23 (5): 596-613.
1901 “Northern Bolivia and President Pando's New Map”, *The Geographical Journal* 18 (2): 144-153.
- Ciuret, José María
m.i. *Historia de las Misiones Musetenas, IV. La de Cavinás (1838 - 1860)*. Archivo de la Recoleta, Colegio Apostólico de S. S. José, La Paz.
- Clark, Charles Upson
1937 “Jesuit letters to Hervás on american languages and customs”, *Journal de la Société des Américanistes* 29 (1): 105-107.
- Cofacci de Lima, Edilene
2000 “A Morte e os Destinos dos Mortos entre os Katukina (Pano)”, Comunicación presentada al XXIV Encontro Anual da ANPOCS, Petrópolis.
1997 “A onomastica katukina é pano?”, *Revista de Antropologia* 40 (2): 7-30.

- Collier, Jane y Sylvia Yanagisako
 1989 "Theory in Anthropology since Feminist Practice", *Critique of Anthropology* 9 (2): 27-37.
 1987 "Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship", Jane Collier y Sylvia Yanagisako (eds.), *Gender and Kinship. Essays towards a Unified Analysis*. Stanford University Press, Stanford: 14-50.
- Collier, Jane y Sylvia Yanagisako (eds.)
 1987 *Gender and Kinship. Essays towards a Unified Analysis*. Stanford University Press, Stanford.
- Colpron, Anne-Marie
 2005 "Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo", *Mana* 11 (1): 95-128.
- Comaroff, John
 1987 "Sui Genderis: Feminism, Kinship Theory and Structural 'Domains'", Jane Collier y Sylvia Yanagisako (eds.), *Gender and Kinship. Essays towards a Unified Analysis*. Stanford University Press, Stanford: 53-85.
- Combès, Isabelle
 2005 *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. IFEA/PIEB, La Paz.
- Combès, Isabelle y Diego Villar
 2007 "Os Mestiços mais puros. Representações chiriguano e chané da mestiçagem", *Mana* 13 (1): 41-62.
- Conklin, Beth
 2001 "Women's Blood, Warrior's Blood, and the Conquest of Vitality in Amazonia", Thomas Gregor y Donald Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*, University of California Press, Berkeley: 141-174.
- Conway, Jill, Susan Bourque y Joan Scott
 1999 "El concepto de Género", Marysa Navarro y Catherine Stimpson (eds.), *¿Qué son los estudios de mujeres?* FCE, México.
- Coomes, Oliver y Bradford Barham
 1994 "The Amazon Rubber Boom: Labor Control, Resistance, and Failed Plantation Development Revisited", *The Hispanic American Historical Review* 74 (2): 231-257.
- Córdoba, Lorena Isabel
 2006a "Idéologie, symbolisme et rapports entre sexes dans la construction de la personne chacobo", *Recherches Amérindiennes au Québec* 36 (1): 59-68.
 2006b "Algunas claves temáticas en la representación mítica de la humanidad chacobo", Guillermo Wilde y Pablo Schamber (comps.), *Simbolismo, ritual y performance*. SB, Buenos Aires: 35-57.
 2005 "Relaciones sexuales, interétnicas y de género en un mito chacobo", *Bolivian Studies Journal* 12: 67-78.
- Córdoba, Lorena y Diego Villar
 2002 "Cambios y continuidades de la alianza entre los chacobo", *Scripta Ethnologica* 23: 75-100.

Cortés, Tadeo

- 1899 “Noticias de las naciones bárbaras de la frontera de Pacaguaras, dadas por don Tadeo Cortés, vecino de dicho pueblo, en 19 de Abril de 1804”. Antonio Avellá, “Libro de la correspondencia del P. Fr. Antonio Avellá, Comisario Prefecto de Misiones”, *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales* 2 (2): 243-244.

Costa, Luiz Antonio

- 2007 *As Faces do Jaguar. Parentesco, História e Mitologia Entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tesis Doctoral, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Créqui-Montfort, Georges y Paul Rivet

- 1921 “La famille linguistique Takana”, *Journal de la Société des Américanistes* 13: 91-102.

Daillant, Isabelle

- 2003 *Sens dessus dessous - Organisation sociale et spatiale des Chimane d'Amazonie bolivienne*. Société d'Ethnologie, Nanterre.
- 2000 “L'alliance dravidienne au singulier”, *L'Homme* 154-155: 159-182.
- 1998 “Ils sont comme nous, mais... Relations de parenté et de genre entre Chimane et ‘gens de dedans’”, *Anthropologies et Sociétés* 22 (2): 75-97.

D'Ans, André Marcel

- 1973 “Reclasificación de las lenguas Pano y datos glotocronológicos para la etnohistoria de la Amazonía Peruana”, *Revista del Museo Nacional* 34: 349-370.
- 1970 *Materiales para el estudio del grupo lingüístico pano (introducción, léxicos, bibliografía)*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Dean, Bartholomew

- 1995 “Forbidden Fruit: Infidelity, Affinity and Brideservice among the Urarina of Peruvian Amazonia”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1 (1): 87-110.

Dean, Bartholomew y Bruce Knauff

- 1998 “Brideprice in Amazonia?”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (2): 345-347.

Déléage, Pierre

- 2005 *Le chamanisme sharanahua*. Tesis de Doctorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Denevan, William

- 1963 “Additional Comments on the Earthworks of Mojos in Northeastern Bolivia”, *American Antiquity* 28 (4): 540-545.

Descola, Philippe

- 2001 “The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonian and Melanesia”, Thomas Gregor y Donald Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. University of California Press, Berkeley: 91-114.
- 1986 *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Fondation Singer Polinac-Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.

Deshayes, Pierre y Barbara Keifenheim

- 2003 *Pensar en el otro entre los huni kuin de la amazonía peruana*. IFEA-CAAAP, Lima.

Di Leonardo, Micaela

1979 "Methodology and Misinterpretation of Women's Status in Kinship Studies: A case Study of Goodenough and the Definition of Marriage", *American Ethnologist* 6 (4): 627-637.

Dole, Gertrude

1998 "Los amahuaca", Federica Barclay y Fernando Santos Granero (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* vol. 3. Ifea-Abya Yala, Quito: 125-274.

Dreyfus, Simone

1993 "Systèmes dravidiens à filiation cognatique en amazonie", *L'Homme* 33 (126-128): 121-140.

Dueñas, Fray Juan

1861 "Carta y Diario de Fray Juan Dueñas, misionero del Colegio de Ocopa", Manuel Fuentes (comp.) *Antiguo Mercurio Peruano* (Biblioteca Peruana de Historia, Ciencias y Literatura). Felipe Bailly Editor, Lima: 165-185.

Dumont, Louis

1987 *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Alianza, Madrid.

1980 *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. The University of Chicago Press, Chicago.

1975 *Introducción a dos teorías de antropología social*. Anagrama, Barcelona.

1953 "The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage", *Man* 53: 34-39.

Eder, Francisco

1985 *Breve descripción de las reducciones de Mojos*. Historia Boliviana, Cochabamba.

Edwards, Herbert A.

1913 "Frontier Work on the Bolivia-Brazil Boundary, 1911-12", *The Geographical Journal* 42 (2): 113-126.

Eguiluz, Diego de

1884 *Historia de la Misión de Mojos*. Imprenta del Universo, Lima.

1696 "Relación sumaria de la apostólica misión de los Mojos en esta Santa Provincia del Perú de la Compañía de Jesús desde sus principios y progresos hasta el tiempo presente, año de 1696". Archivo General de Indias, Audiencia de Charcas 25, R.5, N.22.

Erikson, Philippe

2002a "Cana, Nabai, Baita y los demás... Comentarios sobre la onomástica chacobo", *Scripta Ethnologica* 23: 59-74.

2002b "Le serpent, le paca, l'ethnologue et le naturaliste. Note sur une croyance chacobo (Amazonie bolivienne)", Philippe Erikson y Mark Lenaerts (eds.), *Idées à Bouturer. Ethno-écologie Amazonienne*. Centre d'Anthropologie Culturelle y Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Bruselas-Nanterre : 23-30

2000a "Dialogues à vif... Note sur les salutations en Amazonie ", Aurore Monod-Becquelin et Philippe Erikson (eds), *Les Rituels du Dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. Société d'Ethnologie, Nanterre: 113-136.

2000b "The social significance of pet-keeping among Amazonian Indians", Anthony Podberscek, Elizabeth Paul y James Serpell (eds.), *Companion Animals and Us: Exploring the Relationships Between People and Pets*. Cambridge University Press, Cambridge: 7-26.

- 2000c “‘I’, ‘uuu’, ‘shhh’: Gritos, sexos e metamorfoses entre os matis (Amazônia Brasileira)”, *Mana* 6 (2): 37-64.
- 1999a “Du pécaru au manioc ou du riz sans porc? Réflexions sur l'introduction de la riziculture et de l'élevage chez les Chacobo (Amazonie bolivienne)”, Marie Martin y Martine Garrigues-Cresswell (eds.), *Résistance et changements des comportements alimentaires* (Special issue of *Techniques & Culture* 31-32): 363-378.
- 1999b *El sello de los antepasados. Mercado del cuerpo y demarcación étnica entre los matis de la Amazonía*. Abya Yala-IFEA, Quito.
- 1994 “Los Mayoruna”, Federica Barclay y Fernando Santos Granero (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* vol. 2. Flacso-Instituto Francés de Estudios Andinos, Quito: 1-127.
- 1993a “Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano”, *L'Homme* 126-128: 45-58.
- 1993b “Los Chacobo llegarán al siglo XXI”, *Semanario Aquí* 566: 4-5.
- 1993c “A onomástica matis é amazônica?”, Eduardo Viveiros de Castro y Manuela Carneiro da Cunha (eds.), *Amazônia: Etnologia e História indígena*. USP/FAPESP, San Pablo: 323-338.
- 1992 “Uma singular pluralidad: a etno-história Pano”, Manuela Carneiro da Cunha (ed.), *História dos Índios no Brasil*. Companhia Das Letras, São Paulo: 239-252.
- 1986 “Altérité, tatouage, et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi”, *Journal de la Société des Américanistes* 72: 185-210.

Erikson, Philippe (ed.)

- 2006 *La pirogue ivre. Bières traditionnelles en Amazonie*. Laboratoire d'Ethnologie Comparative, Nanterre.

Evans, John William

- 1903 “Expedition to Caupolican Bolivia”, *The Geographical Journal* 22 (6): 601-642.

Evans-Pritchard, Edward

- 1965 *Kinship and Marriage among the Nuer*. Clarendon Press, Oxford.

Eyzaquirre Morales, Milton

- 1997 “Aproximación a los Pacahuaras”, *Actas de la X Reunión Anual de Etnología*. Musef, La Paz: 149-155.

Farge, Arlette

- 1991 “La Historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres”, *Historia Social* 9: 79-101.

Fausto, Carlos y Eduardo Viveiros de Castro

- 1993 “La Puissance et l'acte: la parenté dans les basses terres de l'Amérique du Sud”, *L'Homme* 33 (126-128): 141-170.

Fawcett, Percy H.

- 1991 *Le Continent Perdu. Dans l'enfer vert amazonien, 1906-1925*. Gérald Watelet-Pygmalion, Paris.
- 1915 “Bolivian explorations”, *The Geographical Journal* 45 (3): 219-228.
- 1911 “Further explorations in Bolivia: The River Heath”, *The Geographical Journal* 37 (4): 377-397.
- 1910 “Explorations in Bolivia”, *The Geographical Journal* 35 (5): 513-529.
- 1909 “Survey Work on the Frontier between Bolivia and Brazil”, *The Geographical Journal* 33 (2): 181-185.

Fifer, Valerie

- 1982 “The Search for a Series of Small Successes: Frontiers of Settlement in Eastern Bolivia”, *Journal of Latin American Studies* 14 (2): 407-432.

- 1970 "The Empire Builders: A History of the Bolivian Rubber Boom and the Rise of the House of Suarez", *Journal of Latin American Studies* 2 (2): 113-146.
- 1966 "Bolivia's Boundary with Brazil: A Century of Evolution", *The Geographical Journal* 132 (3): 360-372.

Figueira, José

- 1899a "Respuesta, en 6 de agosto de 1806". Antonio Avellá, "Libro de la correspondencia del P. Fr. Antonio Avellá, Comisario Prefecto de Misiones", *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales* 2 (2): 142-146.
- 1899b "Resumen del P. Figueira, en 4 de octubre de 1805". Antonio Avellá, "Libro de la correspondencia del P. Fr. Antonio Avellá, Comisario Prefecto de Misiones", *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales* 2 (2): 270-273.
- 1899c "Carta del padre Figueira, del 15 de Marzo de 1804". Antonio Avellá, "Libro de la correspondencia del P. Fr. Antonio Avellá, Comisario Prefecto de Misiones", *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales* 2 (2): 242.

Figuerola, Francisco de

- 1904 *Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas*. Librería General de Victoriano Suárez, Madrid.

Fonseca, Claudia

- 2003 "De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a 'transpolinição' entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia", *Ilha* 5 (2): 5-31.

Fox, Robin

- 1970 *Kinship and Marriage. An anthropological perspective*. Penguin Books, Middlesex.

Frank, Erwin

- 1994 "Los Uni-Cashibo", Federica Barclay y Fernando Santos Granero (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* vol. 2. Flacso Ecuador-Ifea, Quito: 129-237.
- 1983 "Mecece. La función psicológica, social y económica de un complejo ritual de los uni (cashibo) de la Amazonía peruana", *Amazonía peruana* 5 (9): 63-78.
- 1980 "Y se lo comen crudo: estudio crítico de las fuentes escritas sobre el canibalismo entre los indios pano-hablantes del oriente del Perú y Brasil", *Amazonía peruana* 3 (5): 235-240.

Gamarra Téllez, María del Pilar

- 2007 *Amazonía Norte de Bolivia. Economía gomera (1870-1940). Bases económicas de un poder regional: La Casa Suárez*. Colegio Nacional de Historiadores de Bolivia/CIMA, La Paz.

Ganzert, Frederic William

- 1934 "The Boundary Controversy in the Upper Amazon between Brazil, Bolivia, and Peru, 1903-1909", *The Hispanic American Historical Review* 14 (4): 427-449.

García Jordán, Pilar

- 2006 "Yo soy libre y no indio: soy guarayo". *Para una historia de los guarayos 1790-1948*. IFEA, PIEB, IRD, TEIAA, Lima.
- 2001 "En el corazón de las tinieblas... del Putumayo, 1890-1932. Fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonia", *Revista de Indias* 61 (223): 591-617.

Gil de Taboada y Lemos, Francisco

1907 "Tres capítulos de la Relación de gobierno del Excmo. Señor Virrey del Perú, don Francisco Gil de Taboada y Lemos, presentada a su sucesor el Excmo. Sr. Barón de Vallenari, 1796", Víctor Maurtua, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al Alegato de Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la república argentina por Víctor M. Maurtua*, vol. 8. Imprenta de Henrich y Comp., Barcelona: 3-32.

1859 *Memoria de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español*, vol. 6. Librería Felipe Bailly, Lima.

Girbal y Barcelo, Narciso

1791 "Diario de viaje de Fray Narciso Girbal y Barcelo". Archivo Histórico Nacional, Diversos, Colección Documentos de Indias, 31, N. 96.

Godelier, Maurice

2003 "What is a Sexual Act?", *Anthropological Theory* 3 (2): 179-198.

1986 *La producción de grandes hombres*. Akal, Madrid.

Godelier, Maurice, Thomas Trautmann y Franklin Tjon Sie Fat (eds.)

1998 *Transformations of Kinship*. Smithsonian Institution Press, Washington.

Gow, Peter

1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford University Press, Oxford.

Grasseries, Raoul de la

1890 "De la famille linguistique Pano", *Compte-rendu de la Septième Session du Congrès International des Américanistes. Berlin 1888*. W. H. Kuhl, Berlín: 438-462.

Gregor, Thomas y Donald Tuzin (eds.),

2001 *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. University of California Press, Berkeley.

Gregorio Gil, Carmen

2006 "Contribuciones feministas a los problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder", *Revista de Antropología Iberoamericana* 1 (1): 22-39.

Guisbert Villaroel, David Vicente

1992 "Etnocidio de los caripunás en el siglo XIX", *Pumapunku* 1 (3): 57-65.

Habig, Marion y Juan Manuel Espinosa

1946 "The Franciscan Provinces of South America", *The Americas* 2 (3): 335-356.

Haenke, Thadeus

1901 *Descripción del Perú*. Imprenta El Lucero, Lima.

Hamberger, Klaus

2005 "Por uma teoria espacial do parentesco", *Mana* 11 (1): 155-199.

Hamberger, Klaus, Michael Houseman, Isabelle Daillant, Douglas White y Laurent Barry

2004 "Matrimonial Ring Structures", *Mathématiques et Sciences humaines* 42 (4): 83-119.

- Hanke, Wanda
 1956 “Los indios Chacobo del Río Benicito”, *Trabajos y Conferencias del Seminario de Estudios Americanistas* 2 (1): 11-31.
 1954 “The Chacobo in Bolivia”, *Ethnos* 23: 100-126.
 1949 “Arquivos”, *Coletânea de documentos para la História de Amazônia* (septiembre) 3 (10): 5-12.
- Harris, Olivia y Kate Young (eds.)
 1979 “Introducción”, Olivia Harris y Kate Young (eds.), *Antropología y feminismo*. Anagrama, Barcelona: 9-32.
- Harris, Olivia y Kate Young (eds.)
 1979 *Antropología y feminismo*. Anagrama, Barcelona.
- Heath, Edwin
 1883 “Explorations of the River Beni in 1880-1”, *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography* (new monthly series) 5 (6): 327-347.
 1882a “Exploration of the River Beni”, *Journal of the American Geographical Society of New York* 14: 117-165.
 1882b *Informe sobre los estudios hechos en el departamento en los años 1879-1880-1881*. Imprenta de la Libertad, La Paz.
- Heath, Dwight
 1966 “Ethnohistory of the eastern lowlands of Bolivia”, *América Indígena* 26 (2): 143-151.
- Heckler, Serena
 2004 “Tedium and creativity: The valorization of manioc cultivation and Piarao women”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10: 241-259.
- Heise, Miriam, Lilian Landeo y Astrid Bant
 1999 *Relaciones de género en la amazonía peruana*. CAAAP, Lima.
- Héritier, Françoise
 2007 *Masculino/Femenino II. Disolver la jerarquía*. Fondo de Cultura Económica, México.
 2000 “Articulations et substances”, *L’Homme* 154-155: 21-38.
 1999 *Two Sisters and their Mother. The Anthropology of Incest*. Zone Books, Nueva York.
 1996 *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Ariel, Barcelona.
 1989 “Simbología del incesto y su prohibición”, Michel Izard y Pierre Smith (eds.), *La función simbólica*. Júcar Universidad, Madrid: 221-255.
 1986 “El muslo de Júpiter. Reflexiones sobre los nuevos métodos de procreación”, *El Hombre. Selección de artículos de la revista francesa de antropología*. Manantial, Buenos Aires: 39-51.
- Herndon, Lewis y Lardner Gibbon
 1854 *Exploration of the Valley of the Amazon*. A. O. P. Nicholson, Washington.
- Hervás, Lorenzo
 1800 *Catálogo de las naciones conocidas y numeración, división, y clases de estas naciones según la diversidad de sus idiomas y dialectos* (volumen I, Lenguas y naciones americanas). Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, Madrid.

Hill, Jonathan

- 2001 "The Variety of Fertility Cultism in Amazonia: A Closer Look at Gender Symbolism in Northwest Amazonia", Thomas Gregor y Donald Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. University of California Press, Berkeley: 45-68.

Hornborg, Alf

- 1993 "Panoan Marriage Sections. A Comparative Perspective", *Ethnology* 32 (1): 101-108.
1988 *Dualism and Hierarchy in Lowland South America. Trajectories of Indigenous Social Organization*. Almqvist & Wiksell, Estocolmo.
1987 "Lineality in Two-Line Relationship Terminologies", *American Anthropologist* 89: 454-456.

Houseman, Michael y Douglas White

- 1998 "Taking Sides: Marriage Networks and Dravidian Kinship in Lowland South America", Maurice Godelier, Thomas Trautmann y Franklin Tjon Sie Fat (eds.), *Transformations of Kinship*. Smithsonian Institution Press, Washington: 214-243.

Hugh-Jones, Stephen

- 2001 "The Gender of Some Amazonian Gifts: An Experiment with an Experiment", Thomas Gregor y Donald Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. University of California Press, Berkeley: 245-278.

Illius, Bruno

- 1994 "La 'Gran Boa'. Arte y cosmología entre los shipibo-conibo", *Amazonía Peruana* 12 (24): 185-212.

Izaguirre, Bernardino

- 1922 *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú, 1619-1921*, 14 vols. Lima.

Jackson, Jean

- 1992a "The meaning and message of symbolic sexual nature of society", Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing society*. Routledge, Londres: 107-126.
1992b "The Meaning and Message of Symbolic Sexual Violence in Tukanoan Ritual", *Anthropological Quarterly* 65 (1): 1-18.

Jamard, Jean-Luc, Emmanuel Terray y Margarita Xanthakou (eds.)

- 2000 *En substances. Textes pour Françoise Héritier*. Fayard, Paris.

Kalb, Courtenay de

- 1891 "The Great Amazon: Personal Investigations on the River, and in Its Upper Valley", *Journal of the American Geographical Society of New York* 23: 1-46.

Keifenheim, Barbara

- 1992 "Identité et altérité chez les indiens pano", *Journal de la Société des Américanistes* 78 (2): 79-93.

Keller Leuzinger, Frank

- 1874 *The Amazon and Madeira Rivers. Sketches and Descriptions of the Notebook of an Explorer*. Chapman & Hall, Londres.

Kelm, Heinz

1972 "Chácobo 1970. Eine Restgruppe der Südost-Pano im Orient Boliviens", *Tribus* 21: 129-246.

1966 "Estado actual de las investigaciones etnológicas en el oriente boliviano", *Actas y Memorias del XXXIV Congreso Internacional de Americanistas*, Sevilla.

Kensinger, Kenneth

1998 "Los cashinahua", Federica Barclay y Fernando Santos Granero (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* vol. 3. Ifea-Abya Yala, Quito: 1-124.

1995 *How Real People Ought to Live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Waveland Press, Illinois.

1984a "An Emic Model of Cashinahua Marriage", Kenneth Kensinger (ed.), *Marriage Practices in Lowland South America*. University of Illinois Press, Urbana: 221-251.

1984b "Sex and Food: Reciprocity in Cashinahua Society?", Kenneth Kensinger (ed.), *Sexual Ideologies in Lowland South America*. Bennington College, Vermont: 1-3.

Kensinger, Kenneth (ed.)

1984 *Sexual Ideologies in Lowland South America*. Bennington College, Vermont.

Kidd, Stephen

1995 "Relaciones de género entre los pueblos minimalistas del Chaco Paraguayo: una perspectiva teórica y una consideración de los cambios actuales", *Suplemento Antropológico* 30 (1-2): 7-44.

Kimura, Hideo

1985 "Andean Exchange: A View from Amazonia", Shozo Mazuda, Izumi Shimoda y Craig Morris, *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*. University of Tokyo Press, Tokyo: 491-504.

Knauff, Bruce

1997 "Gender Identity, Political Economy and Modernity in Melanesia and Amazonia", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 3 (2): 233-259.

Kressel, Gideon

1992 "Shame and Gender", *Anthropological Quarterly* 65 (1): 34-46.

Lagrou, Elsje

2000 "Homesickness and the Cashinahua self: a reflection on the embodied condition of relatedness", Joanna Overing y Alan Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Routledge, Londres-Nueva York: 152-169.

Lamas, Marta

1997 "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género", Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG, México: 327-366.

Langdon, Jean

1984 "Sex and power in Siona Society", Kenneth Kensinger (ed.), *Sexual Ideologies in Lowland South America*. Bennington College, Vermont: 16-23.

Leach, Edmund

1969 "Virgin Birth", Edmund Leach, *Genesis as Myth and Other Essays*. Cape Editions, Londres: 85-112.

- Leacock, Eleanor
 1992 "Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution", *Current Anthropology* 33 (1): 225-259.
- Lehm, Zulema (ed.)
 2002 *Matrimonios interétnicos. Reducción de los grupos étnicos y relaciones de género en los llanos de Mojos*. PIEB, La Paz.
- Lepri, Isabella
 2005a "The Meanings of Kinship among the Ese Ejja of Northern Bolivia", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) 11: 703-724.
 2005b "Identidade e alteridade entre os Ese Ejja da Bolívia setentrional", *Mana* 11 (2): 449-472.
- Lévi-Strauss, Claude
 1993 *Las estructuras elementales del parentesco*. Planeta-De Agostini, Barcelona.
 1979 *The Origin of Table Manners. Introduction to the Science of Mythology*, 3. Harper & Row, Nueva York.
 1978 *Lo crudo y lo cocido. Mitológicas I*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Limpías Saucedo, Manuel
 1942 *Los Gobernadores de Mojos*. Escuela tipográfica salesiana, La Paz.
- Linton, Sally
 1979 "La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología", Olivia Harris y Kate Young (eds.), *Antropología y feminismo*. Anagrama, Barcelona: 35-46.
- López Beltrán, Clara
 2001 "La exploración y ocupación del Acre (1850-1900)", *Revista de Indias* 61 (223): 573-590.
- Lorrain, Claire
 2001 "The hierarchy bias and the equality bias: epistemological considerations on the analysis of gender", Laura Rival y Neil Whitehead (eds.), *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford University Press, Oxford: 263-295.
 2000 "Cosmic reproduction, economics and politics among the Kulina of Southwest Amazonia", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) 6 (2): 293-310.
- MacCormack, Carol y Marilyn Strathern (ed.)
 1980 *Nature, culture and gender*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Markham, Clements
 1896 "Recent Discoveries in the Basin of the River Madre de Dios (Bolivia and Peru)", *The Geographical Journal* 7 (2): 187-190.
 1883 "The Basins of the Amaru-Mayu and the Beni", *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography* (new monthly series) 5-6: 313-327.
 1877 "The Still Unexplored Parts of South America", *Proceedings of the Royal Geographical Society of London* 22 (1) 40-50.
 1865 "A list of the Tribes in the Valley of the Amazon. Including those on the Banks of the Main Stream, and of All Its Tributaries", *Transactions of the Ethnological Society of London* 3: 140-196.

Marqués, Buenaventura

- 1931 "Fragmentos del Arte del Idioma Conivo, Setebo, Sipivo, y Casivo o Comavo que hablan los Indios así llamados que residen a las márgenes del famoso río Paro, alias Ucayali, y de sus tributarios Manoa, Cushibatay, Pisqui, Aguaytia y Pachitea", *Revista Histórica* 9 (2-3): 111-115.

Martius, Carl F. Ph.

- 1832 *Von dem Rechtszustande unter den Ureinwohnern Brasiliens*. München.

Mathieu, Nicole-Claude

- 1996 "Sexo (diferenciación entre los)", Pierre Bonte y Michel Izard: *Diccionario de Etnología y Antropología*. Akal, Madrid: 666-670.

Matthews, Edward

- 1879 *Up the Amazon and Madeira Rivers, through Bolivia and Peru*. Londres.

Maurtua, Víctor

- 1907 *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al Alegato de Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la república argentina por Víctor M. Maurtua*, 12 vols. Imprenta de Henrich y Co., Barcelona.
- 1906a *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina por Víctor M. Maurtua*, 12 vols. Imprenta de los hijos de M. G. Hernández, Madrid.
- 1906b *Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno Argentino por V. M. Maurtua. Cartas Geográficas (segunda serie)*. Imprenta de Henrich y Co., Barcelona

Mauss, Marcel

- 1991 *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid.
- 1974 *Introducción a la etnografía*. Istmo, Madrid.

McCallum, Cecilia

- 1996 "Lenguaje, parentesco y política en la amazonía", Fernando Santos Graneros (ed.) *Globalización y cambio en la amazonía indígena*. Abya Yala, Quito: 48-88.
- 1994 "Ritual and the origin of sexuality in the Alto Xingu", Penelope Harvey y Peter Gow (eds.), *Sex and violence: issues in representation and experience*. Routledge, Londres: 90-114

McCallum, Cecilia y George Mentore

- 1988 "The Ventriloquist's Dummy?", *Man* (n.s.) 23 (3): 560-561.

Mead, Margaret

- 1961 *El hombre y la mujer. Un enfoque revolucionario de las relaciones entre ambos sexos*. Los libros del Mirasol, Buenos Aires.

Meillasoux, Claude

- 1987 *Mujeres, graneros y capitales*. Siglo XXI, Madrid.

Melatti, Julio Cesar

- 1977 "Estrutura social Marubo: um sistema australiano na Amazônia", *Anuario antropológico* 76: 83-120.

Melbourne, W. H.

- 1960 "Exploration and Survey on the Bolivia-Peru Border", *The Geographical Journal* 126 (4): 455-457.

Melby, John

1942 "Rubber River: An Account of the Rise and Collapse of the Amazon Boom", *The Hispanic American Historical Review* 22 (3): 452-469.

Mendizábal, Santiago

1932 *Vicariato apostólico del Beni. Descripción de su territorio y sus misiones*. Imprenta Renacimiento, La Paz.

Menget, Patrick

1989 "Tiempo de nacer, tiempo de ser: la covada", Michel Izard y Pierre Smith (eds.), *La función simbólica*. Júcar Universidad, Madrid: 257-276.

1988 "Note sur l'adoption chez les Txicáo du Brésil Central", *Anthropologie et Sociétés* 12 (2): 63-72.

1984 "Delights and dangers: Notes on sexuality in the Upper Xingu", Kenneth Kensinger (ed.), *Sexual Ideologies in Lowland South America*. Bennington College, Vermont: 4-11.

Mentore, George

1987 "Waiwai Women: The Basis of Wealth and Power", *Man* (n.s.) 22: 511-527.

Métraux, Alfred

1948 "The Native Tribes of Eastern Bolivia and Madeira", Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 3. Bulletin of the Bureau of American Ethnology 143, Smithsonian Institution, Washington: 381-454.

1942 "The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso", *Bulletin of the Bureau of American Ethnology* 134, Smithsonian Institution, Washington.

Miller, Leo

1917 "Across the Bolivian Highlands from Cochabamba to the Chapare", *Geographical Review* 4 (4): 267-283.

Montaño Aragón, Mario

1987 *Guía Etnográfica Lingüística de Bolivia (Tribus de la Selva)*. Don Bosco, La Paz.

Moreno, Gabriel René

1973 *Catálogo del archivo de Mojos y Chiquitos*. Librería Juventud, La Paz.

Morin, Françoise

1998 "Los shipibo-conibo", Federica Barclay y Fernando Santos Granero (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* vol. 3. Ifea-Abya Yala, Quito: 275-435.

Morris, Rosalind

1995 "All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender", *Annual Review of Anthropology* 24: 567-592.

Moore, Henrietta

2005 "Whatever happened to Women and Men? Gender and other crises in Anthropology", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 45 (1-2): 17-36.

Mujía, Ricardo

1914 *Bolivia-Paraguay y Anexos*, vol. 4. La Paz.

Mukhopadhyay, Carol y Patricia J. Higgins

1988 "Anthropological Studies of Women's Status Revisited: 1977-1987", *Annual Review of Anthropology* 17: 461-495.

Murphy, Robert

1959 "Social Structure and Sex Antagonism", *Southwestern Journal of Anthropology* 15 (1): 89-98.

1957 "Intergroup Hostility and Social Cohesion", *American Anthropologist*, New Series, 59 (6): 1018-1035.

Murphy, Yolanda y Robert Murphy

1974 *Women of the Forest*. Columbia University Press, New York-Londres.

Musters, George Chaworth

1877 "Notes on Bolivia, to Accompany Original Maps", *Journal of the Royal Geographical Society of London* 47: 201-216.

Myers, Thomas

1974 "Spanish Contacts and Social Change on the Ucayali River, Peru", *Ethnohistory* 21 (2): 135-157.

Navarro, Marysa y Catharine Stimpson

1999 *Sexualidad, género y roles sexuales*. Fondo de Cultura Económica, México.

Nordenskiöld, Erland

2003 *Indios y blancos en el nordeste de Bolivia*. APCOB, La Paz.

1924 *The Ethnography of South America as seen from Mojos in Bolivia* (Comparative Ethnographical Studies 3). Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Gotemburgo.

1906a "Travels on the boundaries of Bolivia and Peru". *The Geographical Journal* 28 (2): 105-127.

1906b "Comentarios referentes al conocimiento de algunas tribus indias del territorio del Río Madre de Dios". *Revista del Ministerio de Colonización y Agricultura* 2 (16-17-18): 516-550.

Oporto Ordoñez, Luis

1988 "Alto Ivon o la decisión de vencer... La comunidad de los Chácobos en la coyuntura actual", *Etnología, Boletín del Museo Nacional de Etnografía y Folklore* 11 (14): 20-24.

Oporto Ordoñez, Luis y Shigenori Minoda

1991 "Los Chacobos de Alto Ivon, datos básicos de una sociedad amazónica boliviana", *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore* 3: 91-129.

Orbigny, Alcide d'

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

1845 *Fragment d'un voyage au centre de l'Amérique Méridionale*. P. Bertrand - Berger-Levrault, Strassbourg-París.

1843 *Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia*. Librería de los Señores Gide y Compañía, París.

1839 *L'homme américain (de l'Amérique méridionale), considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*. F-G. Levrault, París.

Ortner, Sherry

2006 "Entonces, ¿es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?", *Revista de Antropología Iberoamericana* 1 (1): 12-21.

1979 “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”, Olivia Harris y Kate Young (eds.), *Antropología y feminismo*. Anagrama, Barcelona: 109-131.

Overing, Joanna

1999 “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”, *Mana* 5 (1): 81-107.

1986 “Men control women? The catch 22 in the analysis of gender”, *International Journal of Moral and Social Studies*, 1(2): 135-156.

1984 “Dualisms as Expressions of Differences and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity among the Piaroa of Venezuela”, Kenneth Kensinger (ed.), *Marriage Practices in Lowland South America*. University of Illinois Press, Urbana: 127-155.

1981 “Amazonian Anthropology”, *Journal of Latin American Studies* 13 (1): 151-165.

1975 *The Piaroa. A people of the Orinoco Basin*. Clarendon Press, Oxford.

1973 “Endogamy and the marriage: a note on continuity in kindred-based groups”, *Man* 8 (4): 555-570.

Overing, Joanna y Alan Passes (eds.)

2000 *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Routledge, Londres-Nueva York.

Palacios, José Agustín

1852 *Exploración de los ríos i lagos del departamento de Beni y en especial el Maderá, practicada de orden del Supremo Gobierno de Bolivia*. Imprenta Paceña, La Paz.

Palau, Mercedes y Blanca Sáiz

1989 *Mojos. Descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú por Lázaro de Ribera 1786-1794*. Ediciones El Viso, Madrid.

Palmer, John

2005 *La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena*. FAPCD, Formosa-Salta.

Pando, José Manuel

1897 *Viaje al país de la goma elástica*. El Comercio, Cochabamba.

1892 “Informe que el jefe de la Exploración de los ríos del Norte de Bolivia, eleva al conocimiento del Supremo Gobierno, en cumplimiento del contrato celebrado el 30 de mayo de 1892”. Archivo de La Paz, Fondo José Manuel Pando, 1891-97, n°2.

Parejas Moreno, Alcides

1981 “Reducción de los Indios Pacaguaras (fines del siglo XVIII)”, *Arte y Arqueología, Revista del Instituto de Estudios Bolivianos* 7: 18-30.

1976 *Historia de Moxos y Chiquitos a fines del siglo XVIII*. Instituto Boliviano de Cultura, La Paz.

Parish, Woodbine

1835a “Translation from a MS. (1799) on the Advantages to be Derived from the Navigation of the Rivers Which Flow from the Cordilleras of Peru into the Marañon or Amazons”, *Journal of the Royal Geographical Society of London* 5: 90-99.

1835b “An official report (1827) on the River Beni, and the countries through which it flows”, *Journal of the Royal Geographical Society of London* 5: 99-101.

Parkin, Robert

1998 *Kinship. An Introduction to Basic Concepts*. Blackwell Publishers, Oxford.

1988 "Reincarnation and Alternate Generation Equivalence in Middle India", *Journal of Anthropological Research* 44 (1): 1-20.

Pärssinen, Märtti y Ari Siiriäinen

2003 "Los intereses amazónicos del estado Inca", Märtti Pärssinen y Ari Siiriäinen (eds.), *Andes orientales y Amazonía occidental. Ensayos entre la historia y la arqueología de Bolivia, Brasil y Perú*. UMSA/CIMA, La Paz: 71-129.

Passes, Alan

2004 "The place of politics: powerful speech and women speakers in everyday Pa'ikwené (Palikur) life", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) 10: 1-18.

Pauly, Antonio

1928 *Ensayo de etnografía Americana. Viajes y exploraciones*. Jacobo Peuser, Buenos Aires.

Paz, Ramiro

1999 *Dominio amazónico*. Plural, La Paz.

Peluso, Daniela y James Boster

2002 "Partible Parentage and Social Networks among the Ese Eja", Stephen Beckerman y Paul Valentine (eds.), *Cultures of Multiple Fathers. The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Florida University Press, Gainesville: 137-159

Pérez Gil, Laura

2003 "Técnicas para fazer um corpo forte: a construção do corpo em dois grupos pano", *Ilha* 5 (1): 23-45.

Perrin, Michel y Marie Perruchon (eds.)

1997 *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Abya Yala, Quito.

Prost, Gilbert

2003 "The Chacobo Indians of the Amazon: Discovering a meta-culture of Meaning and Life", *Journal of Interdisciplinary Studies* 15 (2): 139-164.

1983 *Chácobo: Society of Equality*. Tesis de maestría, University of Florida, Gainesville.

1967 "Phonemes of the Chácobo language", *Linguistics* 35: 61-65.

1962 "Signaling of Transitive and Intransitive in Chacobo (Pano)", *International Journal of American Linguistics* 28 (2): 108-118.

m.i. Microfilms. Biblioteca Etnológica de la Universidad Católica Boliviana, Cochabamba.

Prost, Marian

1970 *Costumbres, habilidades y cuadro de la vida humana entre los Chacobo*. Instituto Lingüístico de Verano y Ministerio de Educación y Cultura de Bolivia, Riberalta.

Recio de León, Juan

1906 "Relaciones y memoriales de Juan Recio de León, Teniente del Gobernador Pedro de Laegui, sobre su entrada á las provincias de Tipuani, Chunchos y Paititi. Año 1623-1627". Víctor Maurtua, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la república argentina*, vol. 6. Henrich & Co., Barcelona: 212-271.

Reiter, Rayna (ed.)

1975 *Toward an Anthropology of Women*. Monthly Review Press, Nueva York.

Renard-Casevitz, France-Marie, Thierry Saignes y Anne-Christine Taylor

1988 *Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Abya Yala-IFEA, Quito.

República de Bolivia

1918 “Resolución suprema del 1ro de junio de 1917”. *República de Bolivia: Anuario de leyes y disposiciones supremas de 1917*. Imprenta Nacional, La Paz: 376-377.

Rey y Boza, P.

1899 “Las Misiones de Apolobamba. Su origen, fundación y vicisitudes. Prólogo”. *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales*, 2 (2): III-CII.

Richard, Nicolás

2008 *Les chiens, les hommes et les étrangers furieux. Archéologie des identités indiennes dans le Chaco boréal*. Thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, París.

Ritz, Franz

1935 “Eine Reise auf dem Río Geneshuaya”, *Lasso* 3: 133-140.

Rival, Laura

2001 “Seed and Clone: The symbolic and social significance of bitter manioc cultivation”, Laura Rival y Neil Whitehead (eds.), *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford University Press, Oxford: 57-79.

1997 “Androgynous Parents and Guest Children: the Huaorani Couvade”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) 4: 619-642.

Rival, Laura y Neil Whitehead

2001 “Forty Years of Amazonian Anthropology: The Contribution of Peter Rivière”, Laura Rival y Neil Whitehead (eds.), *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford University Press, Oxford: 1-18.

Rivet, Paul

1910 “Sur quelques dialectes panos peu connus”, *Journal de la Société des Américanistes* 7 (1): 221-242

Rivière, Peter

2000 “The more we are together...”, Joanna Overing y Alan Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Routledge, Londres-Nueva York: 252-267.

1993 “The Amerindianization of Descent and Affinity”, *L’Homme* 33 (126-128): 507-516.

1989 “Men and Women in Lowland South American”, *Man* (n.s.) 24 (3): 520-521.

1987 “Of Women, Men and Manioc”, Frank Salomon y Harald Skar (eds.), *Natives and Neighbours in South America. Anthropological Essays*. Göteborg Etnografiska Museum, Goteburgo: 178-201.

1984 *Individual and Society in Guiana*. Cambridge University Press, Cambridge.

1980 “Dialectical Societies. A review Article”, *Man* 15 (n.s.): 533-540.

1974 “The Couvade: A Problem Reborn”, *Man* (n.s.) 9 (3): 423-435.

- 1971 "Marriage: A Reassessment", Rodney Needham (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage*. Tavistock Publications, Londres: 57-73.
- 1969 *Marriage among the Trio. A Principle of Social Organisation*. Clarendon Press, Oxford.

Roca, José Luis

- 2001 *Economía y Sociedad en el Oriente Boliviano (siglos XVI-XX)*. Cotas, Santa Cruz.

Rosaldo, Michelle Zimbalist

- 1980 "Use and Abuse of Anthropology: Reflections on feminism and Cross-Cultural understanding", *Signs* 5 (3): 389-417.
- 1979 "Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica", Olivia Harris y Kate Young (eds.), *Antropología y feminismo*. Anagrama, Barcelona: 153-180.

Roux, Jean-Claude

- 2000 *La Bolivie orientale. Confins inexplorés, battues aux Indiens et économie de pillage*. L'Harmattan, Paris.
- 1998 *Les orientes boliviens de l'amazone au Chaco* (Collection Pays Enclaves, 10). Cret, Bordeaux.

Royal Geographical Society

- 1889 "Colonel Labre's Explorations in the Region between the Beni and Madre de Dios Rivers and the Purus", *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography* (new monthly series) 11 (8): 496-502.

Rubin, Gayle

- 1975 "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", Rayna Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. Monthly Review Press, New York: 157-210.

Rusby, Henry

- 1933 *Jungle memories*. McGraw-Hill, Nueva York.

Ryal Miller, Robert

- 1982 "James Orton: A Yankee Naturalist in South America, 1867-1877", *Proceedings of the American Philosophical Society* 126 (1): 11-25.

Saavedra, Bautista

- 1906a *Defensa de los Derechos de Bolivia ante el Gobierno Argentino en el Litigio de fronteras con la República del Perú*, 2 vols. Jacobo Peuser, Buenos Aires.
- 1906b *Defensa de los Derechos de Bolivia ante el Gobierno Argentino en el Litigio de fronteras con la República del Perú*, Cartografía. Jacobo Peuser, Buenos Aires.

Saignes, Thierry

- 1981 "El piedemonte amazónico de los andes meridionales: estado de la cuestión y problemas relativos a su ocupación en los siglos XVI y XVII", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 10 (3-4): 141-176.

Salas, José

- 1899 "Certificación del P. Fray José Salas, religioso de la provincia, en 24 de febrero de 1808". Antonio Avellá, "Libro de la correspondencia del P. Fr. Antonio Avellá, Comisario Prefecto de Misiones", *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales* 2 (2): 341-342.

Sanabria Fernández, Hernando

1988 *En busca de El dorado. La Colonización del oriente boliviano*. Librería Editorial Juventud, La Paz.

Sanday, Peggy

1980 "Margaret Mead's View of Sex Roles in Her Own and Other Societies", *American Anthropologist* n.s. 82 (2): 340-348

1973 "Toward a Theory of the Status of Women", *American Anthropologist* 75 (5): 1682-1700.

Sanjinés, Fernando de

1895 *Ligeros apuntes de viaje*. La Paz.

Sans, Rafael

1888 *Memoria Histórica del Colegio de Misiones de San José de La Paz*. Imprenta de La Paz, La Paz.

Santamaría, Daniel

2006 "El rol de las alianzas entre misioneros e indígenas en la conquista de Apolobamba (siglos XVI-XVII)", *Revista de Indias* LXVI (237): 329-346.

Santos Granero, Fernando

2000 "The Sisyphus Syndrome, or the struggle for conviviality in Native Amazonia", Joanna Overing y Alan Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Routledge, Londres-Nueva York: 268-287.

Schurz, W. L.

1925 "The Distribution of Population in the Amazon Valley", *Geographical Review* 15 (2): 206-225.

Scott, Joan W.

1999 "El género: una categoría útil para el análisis histórico", Marysa Navarro y Catherine Stimpson (comps.), *Sexualidad, género y roles sexuales*. FCE, México: 37-74.

1992 "On Languages, Gender and Working-Class History", Lenard Berlanstein (comp.), *The Industrial Revolution and Work in Nineteenth Century Europe*. Routledge, Nueva York: 163-175.

Seeger, Anthony, Roberto Da Matta y Eduardo Viveiros de Castro

1979 "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras", *Boletim do Museu Nacional de Antropologia* 32: 2-19

Seymour-Smith, Charlotte

1991 "Women Have No Affines and Men No Kin: The Politics of the Jivaroan Gender Relation", *Man* (n.s.) Vol. 26 (4): 629-649.

Shapiro, Judith

1987 "Men in Groups: A Reexamination of Patriliney in Lowland South America", Jane Collier y Sylvia Yanagisako (eds.), *Gender and Kinship. Essays towards a Unified Analysis*. Stanford University Press, Stanford: 301-323.

1984 "Marriage Rules, Marriage Exchange, and the Definition of Marriage in Lowland South American Societies", Kenneth Kensinger (ed.), *Marriage Practices in Lowland South America*. University of Illinois Press, Urbana: 1-30.

Shell, Olive

1975 *Las lenguas pano y su reconstrucción, Estudios Pano III*, Ministerio de Educación-Instituto Lingüístico de Verano, Pucallpa.

Siffredi, Alejandra

2005 “Cuando la persona se deshumaniza: des-centramiento y jaguarización en la sociedad nivaclé”, *Journal de la Société des Américanistes* 91 (1): 185-210.

1994 “La muerte de un hijo: dolor, exclusión, reintegración. Entramado de una secuencia ritual nivaclé”, *Runa* 21: 271-300.

1986 “Orden y desorden en las relaciones sociales bajo la clave de la enculturación sexual”, *Suplemento Antropológico* 21 (1): 147-178.

Steverlynck, Astrid

2005 “To What Extent Were Amazon Women Facts, real or Imagined, of Native Americans?”, *Ethnohistory* 52 (4): 689-726.

Steward, Julian y Alfred Métraux

1948 “Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña”, Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 3. Bulletin of the Bureau of American Ethnology 143, Smithsonian Institution, Washington: 535-656.

Stolcke, Verena

2004 “La mujer es puro cuento: La cultura del género”, *Estudios Feministas* 12 (2): 77-105.

Strathern, Marilyn

2001 “Same-Sex and Cross-Sex Relations: Some Internal Comparisons”, Thomas Gregor y Donald Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. University of California Press, Berkeley: 221-244.

1993 “Making Incomplete”, Vidgis Broch-Due, Ingrid Rudie y Tone Bleie, *Carved Flesh/Cast Selves. Gendered Symbols and Social Practices*. Berg, Oxford-Providence: 41-51.

1987 “Producing Difference: Connections and Disconnections in Two New Guinea Highland Kinship Systems”, Jane Collier y Sylvia Yanagisako (eds.), *Gender and Kinship. Essays towards a Unified Analysis*. Stanford University Press, Stanford: 271-300.

1985 “Kinship and Economy: Constitutive Orders of a Provisional Kind”, *American Ethnologist* 12 (2), (May -1985): 191-209.

1979 “Una perspectiva antropológica”, Olivia Harris y Kate Young (eds.), *Antropología y feminismo*. Anagrama, Barcelona: 133-152.

Swanson, John W. y A. Hamilton Rice

1918 “Notes on the Rio Negro (Amazonas)”, *The Geographical Journal* 52 (4): 205-218.

Sztutman, Renato y Silvana Nascimento

2004 “Antropología de corpos e sexos: entrevista com Françoise Héritier”, *Revista de Antropologia* 47 (1): 235-266.

Tambs, Lewis

1966 “Rubber, Rebels, and Rio Branco: The Contest for the Acre”, *The Hispanic American Historical Review* 46 (3): 254-273.

Taylor, Anne-Christine

2000 “Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté”, *L’Homme* 154-155: 309-334.

- 1998 "Jivaro Kinship: 'Simple and 'Complex' Formulas: A Dravidian Transformation Group", Maurice Godelier, Thomas Trautmann y Franklin Tjon Sie Fat (eds.) *Transformations of Kinship*. Smithsonian Institution Press, Washington: 187-213.
- 1996 "The soul's body and its states: An amazonian perspective on the nature of being human", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) 2: 201-215.
- 1993 "Remembering to forget: identity, mourning and memory among the jivaro", *Man* (n.s.) 28: 653-678.
- Taylor, Anne-Christine y Ernesto Chau
 1983 "Jivaroan magical songs, achuar anent of connubial love", *Amerindia* 8: 87-128.
- Tessmann, Günter
 1999 *Los indios del Perú nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Abya Yala, Quito.
- Tormo Sanz, Leandro
 1981 "Historia demográfica de las misiones de Mojos (Continuación)", *Missionalia Hispanica* 38 (114): 257-303
 1978-9 "Historia demográfica de las misiones de Mojos", *Missionalia Hispanica* 35-36 (103-108): 285-309.
 1972 "Situación y población de los Mojos en 1679", *Revista Española de Antropología Americana* 7 (2): 151-160.
- Torres López, Ciro
 1930 *Las Maravillosas Tierras del Acre*. Talleres Tipográficos del Colegio Don Bosco, La Paz.
- Tournon, Jacques
 2002 *La merma mágica. Vida e historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali*. CAAAP, Lima.
- Tournon, Jacques y Ulises Reátegui
 1988 "Enfermedad y medicina entre los shipibo-conibo del Alto Ucayali", *Amazonía peruana* 8 (15): 9-31.
- Townsley, Graham
 1994 "Los Yaminahua", Federica Barclay y Fernando Santos Granero (eds), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* vol. 2. Flacso-Ifea, Quito: 239-258.
 1993 "Song Paths. The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge", *L'Homme* 33 (126-128): 449-468.
- Trautmann, Thomas
 1981 *Dravidian Kinship*. Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York.
- Tschudi, Johann J. von
 1847 *Travels in Peru during the years 1838-1842*. David Bogue, Londres.
- Turner, Terence
 1996 "Social Complexity and Recursive Hierarchy in Indigenous South American Societies", *Journal of the Steward Anthropological Society* 24 (1-2): 37-59.

- Turner, Victor
1957 *Schism and continuity in an African Society*. Manchester University Press, Manchester.
- Valenzuela Bismarck, Pilar y Oliver Iggesen
2006 “Marcación de caso en chakobo desde una perspectiva pano”. Ponencia presentada en el 52° *Congreso Internacional de Americanistas*, Sevilla.
- Valenzuela Bismarck, Pilar y Agustina Valera Rojas
2005 *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer shipiba*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Vilaça, Aparecida
2005 “Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) 11: 445-464.
2002 “Making Kin Out of Others in Amazonia”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) 8: 347-365.
- Villar, Diego
2007 “Algunos problemas de interpretación de la religión chané”, *Bulletin del Institut Français d'Études Andines* 36 (3): 393-405.
2004 “La noción de yoshini entre los chacobo: una interpretación”, María Susana Cipolletti (ed.), *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá*. Abya Yala, Quito: 165-201.
2003 “Variaciones narrativas en un mito chacobo (Amazonía boliviana)”, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 43 (3-4): 119-131.
- Viveiros de Castro, Eduardo
2002 *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac & Naify, San Pablo.
1998a “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) 4: 469-488.
1998b “Dravidian and Related Kinship Systems”, Maurice Godelier, Thomas Trautmann y Franklin Tjon Sie Fat (eds.), *Transformations of Kinship*. Smithsonian Institution Press, Washington: 332-385.
1996 “Images of nature and society in Amazonian ethnology”, *Annual Review of Anthropology* 25: 179-200.
- Weiner, Annette
1980 “Reproduction: A Replacement for Reciprocity”, *American Ethnologist* 7 (1): 71-85.
1979 “Trobriand Kinship from Another View: The Reproductive Power of Women and Men”, *Man* (n.s.) 14 (2): 328-348.
- Weinstein, Barbara
1983 *The Amazon Rubber Boom, 1850-1920*. Stanford University Press, Stanford.
- White, Douglas
1988 “Rethinking Polygyny: Co-Wives, Codes, and Cultural Systems”, *Current Anthropology* 29 (4): 529-572.
- Yalman, Nur
1962 “The Structure of Sinhalese Kindred: A Re-Examination of the Dravidian Terminology”, *American Anthropologist* 64: 548-575.

Yanagisako, Sylvia

1987 "Mixed Metaphors: Native and Anthropological Models of Gender and Kinship Domains", Jane Collier y Sylvia Yanagisako (eds.), *Gender and Kinship. Essays towards a Unified Analysis*. Stanford University Press, Stanford: 86-118.

Zarzar, Alonso

1983 "Nacer es un ritual: compadrazgo, cuvada y padrinzago indígena", *Amazonía peruana* 6 (11): 65-86.

Zingg, Philipp

1998 *Diccionario Chacobo-Castellano y Castellano-Chacobo, con bosquejo de la gramática chacobo y con apuntes culturales*. Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación - Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios, La Paz.

ANEXO A

Historia de vida

Maro “Coni” Ortíz Alvarez

Relatada el 27 de enero de 2001, Alto Ivon.

“Mi esposa que es ahora, ella siempre vivía en California, en aquel tiempo, yo vivía, y vivo todavía, en Alto Ivon. Hubo una fiesta, del cacique de la comunidad, y en aquellos tiempos yo estaba estudiando en Tumichucua [sede local del Instituto Lingüístico de Verano] y vine por mi vacación, y en aquellos días había una fiesta grande, aquí del pueblo, y siempre, como la costumbre nuestra, es traer las últimas personas que existen en el rincón, donde sea, hay que traer a todos, todos hay que traerlos [a la fiesta].

Entonces, en aquellos tiempos, mi hermano *Rabi*, había hecho fiesta, y aquellos días era su primera fiesta como capitán. Y era, bueno, toda la gente como en El Yata, como no lo conocían a él, claro su ansia de la gente era que querían ver al capitán nuevo. Entonces, toda la gente tenía que salir. Cuando yo estoy de viaje, él me conferenció [hablar por la radio] y me dice ‘si vas a venir’ y le dije ‘yo voy a ir, porque quiero ver esa fiesta también’. Porque yo tengo que estar ahí porque era una gran cosa porque había zampoña, o sea, música típica nuestra, era muy lindo para mí, entonces ya estaba cansado de escuchar música que no era mía.

Entonces me vine, hablé con el misionero, y el misionero me dice ‘esta bien’. Yo le expliqué la situación, quiero estar y ver a mis hermanos que están todos desparramados y esparcidos por la selva, le dije, tanto en el Benicito, en El Yata, y como no los conozco a ellos, quisiera conocerlos también. En aquellos tiempos no había nada de carreteras, nada, y era por el vuelo, y me dice el misionero -en aquellos tiempos nosotros mandábamos goma [caucho] en avioneta- entonces ‘tal día vas a ir en avioneta, si vos querés ir, me avisas con anticipación, está bien, te vamos a dar espacio’. Y yo pedí ese espacio que me dieran una semana antes de la fiesta, para ir a participar.

Entonces ya yo llegué y, como es día especial, toda la gente de la comunidad mismo donde hay la fiesta, nadie tenía que estar caminando en el camino porque era ‘*rohana*’... este, es prohibido, dicen que es maldecir a la fiesta. Precisamente ese día que va a inaugurar la fiesta, entonces ninguno de aquí de los comunarios era prohibir para ir, por ejemplo, al baño en los caminos, y peor las mujeres. Y era un castigo grande que tenía que recibir si uno va en el camino y lo encuentran las personas que vienen a la fiesta, es como maldecir a las personas que vienen a la fiesta. Y esto es lo que nosotros pensábamos.

Ya *Rabi*, el capitán, ya se había ido unas semanas antes, y siempre el capitán tenía que llevar ocho o diez personas, porque más allá también, la gente que están esperando a él, y, antes que él los haga venir a tomar la chicha acá, ellos tenían que hacerle primero tomar al capitán. Porque si la persona no le invitaba al capitán, es una persona que no merece estar en la fiesta también. Entonces era obligado toda la gente de hacer chicha también, aunque no era mucha pero algo tenía que tomar el capitán.

Entonces, en aquellos días me tocó también para ir con *Rabi*, y yo estaba ahí, y yo me dice ‘me vas a acompañar, vos te encargas de llevar diez u ocho hombres’. Y yo me fui, nos fuimos yo y él, y regresando de allá [de todo el recorrido] y bueno, yo llegué a California [comunidad chacobo], hasta el último rincón de California. Y yo me fui y, justamente, donde vivía Taita *Bari* Roca, hubo una fiesta, y tomamos bastante chicha, también, hasta que nos hemos emborrachado. Y tomamos, había fiesta, Taita Pedro [su suegro] estaba ahí también, y toda su familia, y estaba ella [*Baita*, su mujer], también. Bueno, hemos

empezado ahí, nos hemos conocido, y yo me presenté a ella y a Taita Pedro, y le dije ‘soy *Coni*, o *Maro* que me llaman, y soy su hijo de fulana’, y bueno, él me dice: ‘y bueno, tu madre es mi prima, bienvenido a la casa, ésta es su casa también’. Como mi suegro tenía dos esposas, una se llama Doña *Ona*, y otra es Doña *Tohi*, entonces, como Doña *Tohi* en aquellos días no había venido hacia la casa, yo la vi a ella, que estaba bailando, y le pregunté a *Mahua*, un compañero mío que también estaba estudiando en Tumichucua, y le dije, ‘¿Es tu hermana?’. ‘Sí, es mi hermana’ [de su suegra, *Tohi*]. Y le dije: ‘¿Por qué no me has dicho que tenías hermana?’ Como chiste, como joven ahí uno es chiste, siempre ¿no? Entonces nos reímos nomás, y él me dice ‘vamos a la casa’. Como casi todo el día habíamos tomado chicha, y teníamos hambre, me dice que en la casa hay harta carne, y como él era su tío, entonces nos fuimos, y yo llegué, llegamos más o menos a las once de la noche, en plena oscuridad, y ya tenía yo esa intención de verla nuevamente, porque a mí me pareció...No había hablado, pero en la vista ya me había gustado ella, entonces fuimos, *Mahua* me presenta nuevamente, a la madre de ella, y bueno, bien nos sirvieron, y nos invitaron a comer, y nosotros dormimos ahí, y al día siguiente nos hemos vuelto porque teníamos que estar obligados, sí o sí, ahí en la casa de *Bari*, porque el capitán tenía que salir a las ocho otra vez hacia El Paraíso [otra comunidad] a traer la gente.

Nosotros nos quedamos ahí, como encargados de todo, ahí fue una experiencia que he ganado también, cómo el capitán tiene que guiar, su plan de trabajo como el capitán, entonces yo aprendí de eso, y quizás de eso es que esté planteando la gente quiere que yo sea capitán de acá, pero todavía yo, en mi persona, no quiero. Pero ahí yo fui aprendiendo, estaba el ex capitán Taita *Huara*, estaba con mi hermano guiándolo, como tenía que invitarles, cómo tenía que llegar a una casa, saludarles a los paisanos, y eso era una guía para él. Como era su primera fiesta como capitán nuevo, muy joven, como joven casi no tenía bastante experiencia, entonces era una guía para él. Entonces el capitán, el ex capitán general, siempre estaba atrás de él. *Rabi* fallaba, y él no tenía que decirle delante de la gente, pero él lo llamaba ‘esto te falta, y esto’.

Y bueno, entonces yo volvimos aquí, después de una semana que estuvimos fuera de la comunidad llegamos otra vez, y terminamos la fiesta. Le dije a mi mamá, claro, uno tiene que preguntar a su padre y a su madre, si está bueno de casarse o juntarse por la edad, y mi mamá y mi papá me dijeron ‘tú no tienes, todavía, esa edad de casarse o de juntarse. Yo sé que no la vas a mantener a la chica que vos vas a querer’. Entonces hablamos, y bueno, yo le conocí a ella, y le dije, yo le hablé ahí a ella, que yo la quería a ella. Entonces, después, como eran dos semanas de mi vacación el plazo mío, entonces obligado, yo he regresado hacia Tumichucua, a estudiar otra vez.

Ya con ese pensamiento, fui. En aquél tiempo, don Gilberto Prost, bueno, siempre hay ese [comunicación con el] capitán nuevo y le dice ‘el *Coni* se ha regresado diferente, ya no quiere estudiar, o parece que piensa mucho en su comunidad, o no sé’. Mi hermano *Rabi* sabía porque le había contado mi madre. Entonces, él me dijo ‘hay que estudiar primero, vos sabes que siempre hay que estudiar primero, nosotros necesitamos unos jóvenes que tengan esa capacidad de dirigirnos a nosotros, y ésa era su intención de todo el pueblo chacobo’. Entonces, ya, agradecí a ellos, y he tenido que regresar. Pasé un año en Tumichucua; después de un año regresé otra vez por una semana para vacación, y ahí yo le hablé a *Tchiakara* como hermano de ella, le dije ‘*Tchiakara*, eh, tú vas a ser mi futuro cuñado’, le dije yo. Claro, como chiste, como todos los muchachos, había esos chistes, siempre había esos chistes.

Entonces volví otra vez, nuevamente era un 2 de agosto, la fiesta de Alto Ivon, hicimos, como aquí, volví otra vez y yo ya la hablé a ella, que yo la quería a ella, y ella también me aceptó, y le dije si es que me podía esperar unos dos años más, y después que salgo de mi bachiller, y entonces nos podemos juntar, casarnos, le dije yo a ella. Y yo hablé a su madre de la chica también y ella se rió nomás, y no me dio resultado. Y ella se rió, nomás y, claro, yo tenía vergüenza, y no podía quedarme más, varios minutos ahí, y yo me regresé con vergüenza.

Y me vine, me regresé, nuevamente fui a mi estudio, y saqué mi bachiller, regresé otra vez. Como en aquellos tiempos yo quería seguir estudiando, no hubo la oportunidad de seguir estudiando. Entonces mi hermano me dice ‘tú te vas a encargar de la cooperativa’, y yo me quedé como encargado de la cooperativa, y casi un año trabajé en la cooperativa. Como administrador, tenía que vigilar a la gente también, si el capitán no tiene tiempo, y hay veces que no va él, como obligado yo tenía que ir a California, hasta El Paraíso, entonces yo hice mi recorrido otra vez. Fui otra vez y, bueno, como cuando uno está enamorado quiere estar a la noche, a cualquier hora, yo quería llegar de cualquier forma a su casa de ella. Y casi no le he dicho a mi madre que ‘voy a casa de fulano’, sino que iba a visitar a mi compañero Mahua, que es mi compañero mío de estudio y aunque sospeche de eso, yo siempre me iba. Entonces, yo fui, y ahí estaba *Mahua*, me recibió bien y su madre de *Mahua* me dio de comer, todo y me dieron un alojamiento y amanecimos ahí. Al día siguiente *Mahua* me dice ‘en California... -Taita Pedro vivía más o menos unos quince minutos afuera de la misma central de California, vivía separado-, y él me dice ‘En California hay una fiesta, es un cumpleaños me dice, vamos a tomar’. En aquellos tiempos tenía mis diecinueve años, y me fui, nos fuimos y *Mahua*, y nos tomamos, claro, y siempre, en aquellos tiempos, nosotros no teníamos que estar en el medio de la fiesta, y pedimos permiso al presidente de esa comunidad, que en aquellos tiempos era su tío de ella, Fidel Chávez, *Hère* le llamamos, pedí a él, y me dice que no hay problema, siempre y cuando puedan tomar hasta un cierto punto, porque no queremos ver a los jóvenes que están ahí.

Entonces volvimos otra vez, y bueno, regresé y después de un mes de este recorrido que hice hubo una fiesta –en aquellos tiempo teníamos nuestros ganados acá y otra vez hubo un *Jënë-chani*. Es larga la historia. En aquellos tiempos teníamos vacas y entonces *Rabi* tenía que hacer su segunda fiesta del año, como capitán grande del pueblo. Entonces no había necesidad de que *Rabi* vaya personalmente hasta allá, sino que él mandara comisión, nomás. Éramos nosotros teníamos que ir a nombre de él, a traer toda la gente, entonces a mí me nombró otra vez, tanto como administrador, como jóvenes que estábamos en esta comunidad, y uno tenía que ir hasta California, otro tenía que ir hasta cierto lugar, pero siempre nosotros nos íbamos juntos casi unos días, quince jóvenes, porque sabíamos que siempre cuando uno está haciendo su visita, ahí siempre hay chicha; entonces si uno va solo, es mucho para uno.

Entonces yo fui otra vez como cabecilla de los jóvenes, ahí estaba *Mahua*, estaba *Coya Álvarez*, y estaba *Rabi Chávez*, había bastantes. De la misma edad, entonces nos fuimos. A veces nosotros nos acobardábamos de tomar chicha, pero a veces nos enterábamos que iba a haber fiesta: íbamos en nombre del capitán, entonces, ‘hemos venido. No tenemos tiempo para quedarnos, nosotros pasábamos nomás’. Claro que, siempre los ancianitos entendían que éramos jóvenes y ellos no tenían que obligarnos tampoco, porque era prohibido para los jóvenes. Claro que en ciertos casos tomábamos, pero hasta un cierto límite. Llegamos y todos [eran] familia de ella, sus padres vinieron a la fiesta, y le dije a mi mamá que -en aquellos tiempo teníamos la casa ahí atrás del tanque- ahí era mi papá y una casa grande, y

le dije a mi papá que le diera un alojamiento especial para Taita *Tani*. Como mi mamá es su parienta, la ha invitado a una casa donde ella se ha alojado. Claro que como había harta gente, no tenía tiempo de habilitar los víveres que decimos nosotros, que casi no tenía tiempo. Y de ahí hubo unos trabajitos también, no teníamos esto, todo esto era un potrero grande y las chicas y los chicos tenían que sembrar pasto para el ganado, y entonces yo me encargué de todos los jóvenes, de cualquier comunidad que sea, y como yo era como dirigente ya, y todos queriendo que sea dirigente, tenía que demostrar mi responsabilidad. Entonces yo invité a todos los jóvenes, y las chicas también y fuimos a sembrar. Ya ahí nos conversamos con más profundidad con ella, y le dije si yo la quería a ella y ella me aceptó ‘¿qué dirá tu padre? y tu madre?’ Porque yo le pregunté tal fecha, tal año a tu madre y no me ha dado resultado, y no sé que vamos a hacer’. Y ella me dice que hay que preguntarle nuevamente, siempre y cuando que tú estés al lado de ella para que vea si tú me aceptas o no me aceptas. Bueno, pero si no me acepta ella [la madre de la novia] ni modo, le digo, yo tampoco, y a pesar que me gustaba ella. Y ya claro, mi compañero me conocía, que yo estaba enamorado de ella, y yo siempre estaba ayudándole a hacer los pozos, a sembrar plantines, todo, y mientras que estábamos trabajando ya nos hicimos más amigos con ella, y yo le invitaba para ir a bañar, y le decía a su madre: ‘Quiero bañarme con Doña *Baita*, si es que me permite’. Bueno, y primero antes de eso, llegamos del trabajo y después de un almuerzo vine a su casa a donde estaban alojados ellos, y pregunté a Mama *Tohi*, que yo lo quería a su hija, y ella me dice ‘no sé, usted tendría que hablar con su padre’. Pues nuestra costumbre, claro, es siempre con el padre. El hombre tiene que entrevistarse; si el padre no lo quiere, ni modo. Tampoco no se podía obligarle. Entonces yo tenía vergüenza, y yo le dije a su madre de ella que iba a volver a las ocho de la noche. Y, bueno, nuevamente regresé a su cuarto, a donde estaban alojados ellos, y siempre con respeto, saludé a Taita Pedro -Taita *Tani*- y le dije, claro que él me recibió bien. Y conversamos muchas cosas; él me preguntó cómo andaban mis estudios, cómo era el trabajo de atender la cooperativa, es un trabajo sumamente fuerte, y él me empezó a preguntar. Yo expliqué las cosas. ‘Bueno, yo tengo mi estudio, salí de bachiller, a pesar de que yo quiero estudiar más pero no tengo la posibilidad de dónde’. Porque en aquellos tiempos el estudio era a cuenta de los misioneros, del Instituto de los misioneros en Tumichucua. Muy bien, me dice, me felicitó. Y me dice: ‘de aquí al futuro, ¿qué va a hacer usted?’. ‘No sé -le dije- depende del pueblo, si ellos quieren que yo me trabaje acá, en otra zona, yo tendré que ir a buscar la forma de seguir estudiando’, le dije. Entonces ‘Algún día quiero ser como promotor de salud, ésa es mi intención, le dije’ (...)

El misionero me dijo que hay un curso que iba a empezar en Tumichucua, para aprender como radiotécnico. He ido y aproveché para terminar mis estudios como radiotécnico, salí y llegué aquí nuevamente. Ahí dejé a ella, perdí el contacto con ella. Estudiando tres años para salir como técnico de radio, de electricidad. Aprendí algo. Entonces, no era la carrera que yo quería, entonces el misionero me había obligado, entonces yo entré en ese curso. Entonces yo llegué nuevamente después de tres años, veintidós años ya, mayorcito, y llegué otra vez quise trabajar aquí, pero como no había nada de luz, corriente, nada, nada, no pude trabajar como radiotécnico.

Aprendí a soldar, así con fuego, pero me costaba; mucho trabajo era. Entonces yo dije ‘esta profesión no era lo que yo quería, no quiero’. Dije yo a los comunarios: ‘a pesar que ya salí, esta carrera no era lo que yo quería, obligado tenía que hacer por parte del misionero’. Entonces ellos me decían, me preguntaban durante una reunión general que tuvieron aquí las cinco, seis comunidades, era harta gente. Don *Paë* era en ese tiempo como promotor de

salud, dijo que no basta con un promotor de salud, nosotros necesitamos como dos o tres personas, *Paë* Dávalos. Preguntaron a varios jóvenes y ninguno de los jóvenes querían ir porque no eran bachilleres, entonces ellos dijeron que a pesar que nosotros queremos pero no podemos, nuestra capacidad no nos da. Claro que yo quería levantar la mano para pedir si me dieran esa oportunidad y le dije a mi papá “papito yo, así disimuladamente, esa carrera es la que quiero, a mi me gusta, porque he visto cómo se trabaja en Tumichucua, eso es mi gran intención que quiero hacer”. Mi papá pidió la palabra y les dijo, les preguntó que la carrera que yo había estudiado primero no era lo que yo quería, no era para mí, él explico a la gente, ‘él quiere cuestiones de enfermería, algo así como ser promotor de salud’. Yo estaba en mi cuarto y la gente me llamaron, pensando qué voy a hacer, yo me vine, le dije al Capitán, estoy a sus órdenes Capitán, le dije ‘hay una cosa para mí’ pensé que me iban a llamar la atención. El capitán me dice la gente va a proponer, yo no voy a decir porque si yo digo la gente que diga que como él es el capitán está haciendo estudiar a su hermano, no quiero escuchar eso. Él dio la palabra al público, entonces, los ancianitos como Taita *Maro*, Taita *Huara*, varios ancianitos, me hicieron unas preguntas a mí, y ellos me dijeron si es qué usted quiere estudiar enfermería para salir como promotor de salud, yo les dije sinceramente a ellos, esta carrera me gusta, porque esa carrera que me dieron no me gusta, porque yo no lo he escogido. Entonces que sea él. Que pueda ir, ya él está acostumbrado a estar en la ciudad, en el pueblo, no hay problema, yo agradecí a ellos. Yo le pregunté al misionero que estaba presente en la reunión, por cuánto tiempo era esa clase, ese curso que iban a realizar ellos. Él me dice ‘es cada tres meses, entonces durante su vacación él puede volver a la comunidad a ayudar a *Rabi* con la cooperativa para ganar un poquito de “chipilo” [dinero] decimos nosotros acá. Me gustó, fui nuevamente por tres meses. Nuevamente yo fui, regresando de allá [del curso] ese día no había preguntado a Taita Pedro. Y fui, directamente al día siguiente, pasé hasta California. Y le pregunté y él me aceptó: entonces que sea por un año mientras usted está estudiando o hasta que mi hija está capacitándose con *quëbichi*, ella tenía que aprender para hacer canastillos hasta que termine su estudio. Está bien le dije.

Cuando yo tenía diecinueve años ella tenía trece, así que si yo tenía veintitrés, ella tenía diecisiete años.

Yo volví muy contento porque ya me había aceptado la familia de ella, llegué y le conté a mi mamá que quería a la chica, mi mamá dijo que ‘esta bien, siempre y cuando no tuviera problemas de mantener a ella’. Regresé a Tumichucua y terminé mi cursillo como promotor de salud, salí para mi práctica volví acá a Alto Ivon para colaborar con Don *Paë*. Medio año trabajé colaborándole a Don *Paë*, recorriendo cada comunidad. Nuevamente yo la invité a ella para un paseo a Tumichucua, le dije a Don Pedro donde yo trabajaba los comunarios me pagaban, tenía mi dinero, yo le dije que ‘yo quisiera hacerla pasear a su hija, para que vea como es saliendo de aquí fuera, para que ella pueda ver las cosas’ ‘Bueno, puede ir, yo no voy a dejar que ella vaya sola, sino que ella va a ir con su hermana’, está bien, no hay ningún problema. Así que nos fuimos a hacer un paseo, estuvimos en Tumichucua, Riberalta, por unos tres días nomás y nuevamente nos regresamos y la dejé con su padre. A los tres días que llegué tenía que regresar a Tumichucua a seguir mi estudio y estudié como tres años así. Ya salí como promotor de salud y empecé a trabajar, ya no como ayudante de *Paë* sino que trabajando yo solo. Ahí como ya su padre me había dicho que era por un año, ya llegaba los días, la fecha y bueno, como en aquel tiempo mi papá me había dado unos ganaditos también hicimos una fiesta otra vez, y durante esa fiesta nos juntamos con Doña *Baita*.

Yo estaba en mi casa mi familia hicieron la fiesta, el *chama*, el capitán y los ancianitos tenían que darnos un consejo a nosotros que no teníamos que estar peleando, muchas cosas, esos consejos nosotros escuchamos y aceptamos bajo la ley chacobo.

Después que nos juntamos yo no me he ido a la casa de mi mamá tampoco a la casa de mis suegros. Ese día que nos juntamos *Rabi* tenía una casa libre vacante, él me había dado esa casa para vivir aquí. No tuve esa experiencia al lado de mi mamá o al lado de mis suegros, todo el tiempo desde que hemos juntado. Claro que después de los tres meses nos hemos casado, civil y religiosamente, somos casados”

ANEXO B

Cuadro de *Maxobo*

Maxo	Traducción	Cualidades	Objetos o animales asociados	Asentamiento	Estado
Tsistēbo	Gente-carbón	Oscuro, moreno, serio, guerrero.	Carbón.	Geneshuaya El Núcleo (P) ¹	Vigente
Xaxobo	Gente-batán	Serio, guerrero, ruidoso. Emplea ritmos como señal y advertencia. Habitante de la selva.	Mortero, batán, piedras grandes en el río.	–	Extinto (P) Vigente
Xēnabo	Gente-gusano	Alegría, risa, malos guerreros. Crían y comen gusanos <i>xēna</i> .	Gusanos de la planta <i>xēnana</i> . Su fruto es comestible y semeja una boca riendo.	–	Extinto (P) Vigente
Canabo	Gente-guacamayo amarillo	Alegría, acento característico. Malos guerreros.	Guacamayo amarillo.	Alto Ivon (P) California (P) El Núcleo (P)	Vigente
Isabo	Gente-puercoespín	Cabello canoso, erizado. Olorosos. Emplean plantas medicinales en sus axilas.	Puercoespín, pájaros.	Alto Ivon (P)	Vigente
Xahuashibo	Gente-guacamayo rojo	Cabello canoso. Habitante de la pampa.	Guacamayo rojo	El Yata	Vigente
Capēbo	Gente-lagarto/caimán	Comen lagartos. Adorno labial que semeja la dentadura del lagarto/caimán. Habitante del río.	Lagarto/ caimán.	–	Extinto (P)
Sanibo	Gente-pescado	Bueno, afable. Comen preferentemente pescado. Habitante del río.	Peces.	California (P) El Núcleo (P)	Extinto
Comabo	Gente-perdiz	Tranquilo, solitario. Usa silbidos característicos como señales y advertencias.	Perdiz.	–	Vigente

¹ La “P” entre paréntesis designa información citada en Prost 1983.

ANEXO C

Censo de anillos matrimoniales chacobo 2008
Puck 0.6 variant f

Máximo nro. de vínculos afinales: 2
Máxima distancia generacional: [3, 2, 0]
Todos los siblings asimilados

146 matrimonios (41.95%) en 146 de 348 configuraciones matrimoniales (41.95%) involucrando 1 vínculo afinal en 190 anillos de 39 diferentes tipos (frecuencia promedio 4.87), para una máxima distancia generacional de 3

Lista detallada por anillo matrimonial

<i>ID</i>	<i>Tipo</i>	<i>Matrim.</i>	<i>Anillos</i>	<i>Extensión</i>	<i>Dravidiano</i>
1	H Z	3	3	2	=
2	H ZD	2	2	3	#
3	H FZ	1	1	3	#
4	H FBD	4	4	4	=
5	H FZD	17	17	4	#
6	H FBDD	2	2	5	#
7	H FZSD	7	7	5	#
8	H FZDD	11	11	5	=
9	H MZ	1	1	3	=
10	H MBD	11	11	4	#
11	H MZD	7	7	4	=
12	H MBSD	1	1	5	#
13	H MBDD	5	5	5	=
14	H MZDD	5	5	5	#
15	H FFBD	3	3	5	#
16	H FFZD	2	2	5	=
17	H FFBSD	8	8	6	=
18	H FFBD	5	5	6	#
19	H FFZSD	14	14	6	#
20	H FFZDD	4	4	6	=
21	H MFZ	1	1	4	0
22	H MFBD	4	4	5	=
23	H MFZD	2	2	5	#
24	H MFBSD	12	12	6	#
25	H MFBD	4	4	6	=
26	H MFZDD	7	7	6	#
27	H FMBD	5	5	5	=
28	H FMZD	1	1	5	#
29	H FMBSD	3	3	6	#
30	H FMBDD	5	5	6	=
31	H FMZSD	2	2	6	=
32	H FMZDD	2	2	6	#
33	H MMZ	1	1	4	0
34	H MMBD	6	6	5	#
35	H MMZD	3	3	5	=
36	H MMBSD	4	4	6	=
37	H MMBDD	3	3	6	#
38	H MMZSD	6	6	6	#
39	H MMZDD	6	6	6	=

262 matrimonios (75.29%) en 1759 de 11394 configuraciones matrimoniales (15.44%) involucrando 2 vínculos afinales en 1418 anillos de 150 tipos diferentes (frecuencia promedio 9.45), para una distancia generacional máxima de 2

<i>ID</i>	<i>Tipo</i>	<i>Matrim.</i>	<i>Anillos</i>	<i>Extensión Dravidiano</i>	
40	H WD	4	2	2	=
41	H WZ	8	4	3	=
42	H WBD	8	4	4	=
43	H WZD	8	4	4	=
44	H WFBD	2	1	5	=
45	H WFZD	6	3	5	=
46	H WMZD	6	3	5	=
47	H BW	8	4	3	=
48	H BWD	2	1	4	=
49	H BWZ	47	35	5	=
50	H BWBD	26	14	6	=
51	H BWZD	25	14	6	=
52	H BWFBD	21	14	7	=
53	H BWFZD	36	22	7	=
54	H BWMZD	17	10	7	=
55	H ZHD	6	3	4	=
56	H ZHDD	2	1	5	0
57	H ZHZ	44	27	5	=
58	H ZHBD	37	23	6	=
59	H ZHZD	39	31	6	=
60	H BDHBD	2	1	7	=
61	H BDHZD	6	3	7	=
62	H ZDHZD	6	3	7	#
63	H FWD	2	1	3	=
64	H FWSD	3	2	4	0
65	H FWDD	2	1	4	0
66	H FWZ	5	3	4	=
67	H FWBD	13	7	5	=
68	H FWZD	10	5	5	=
69	H FWFBD	6	3	6	=
70	H FWMBD	11	6	6	=
71	H FWMZD	8	4	6	=
72	H MHD	3	2	3	=
73	H MHZ	6	3	4	=
74	H MHBD	4	2	5	=
75	H MHZD	4	2	5	=
76	H FBW	6	3	4	=
77	H FBWD	4	2	5	=
78	H FBWSD	4	2	6	0
79	H FBWDD	3	2	6	0
80	H FBWZ	26	16	6	=
81	H FBWBD	46	32	7	=
82	H FBWZD	31	20	7	=
83	H FBWFBD	28	19	8	=
84	H FBWFZD	11	6	8	=
85	H FBWMBD	22	16	8	=
86	H FBWMZD	9	6	8	=
87	H FZHD	8	4	5	#
88	H FZHDD	6	4	6	#

89	H FZHZ	13	7	6	#
90	H FZHBD	38	25	7	#
91	H FZHZD	31	21	7	#
92	H FZHFBD	18	12	8	#
93	H FZHFZD	5	3	8	#
94	H FBSWZ	35	22	7	=
95	H FBSWBD	15	8	8	=
96	H FBSWZD	20	10	8	=
97	H FBSWFBD	29	16	9	=
98	H FBSWFZD	31	23	9	=
99	H FBSWMZD	20	19	9	=
100	H FBDHD	8	5	6	=
101	H FBDHDD	5	4	7	0
102	H FBDHZ	39	32	7	=
103	H FBDHBD	28	18	8	=
104	H FBDHZD	20	13	8	=
105	H FBDHFBD	25	14	9	=
106	H FBDHFZD	23	13	9	=
107	H FZDHD	8	5	6	#
108	H FZDHSD	5	3	7	#
109	H FZDHDD	7	5	7	#
110	H FZDHZ	23	13	7	#
111	H FZDHBD	19	12	8	#
112	H FZDHZD	22	13	8	#
113	H FZDHFZD	26	18	9	#
114	H FFWS	4	2	5	0
115	H FFWBD	3	2	6	0
116	H FFWZD	2	1	6	0
117	H FFWFZD	2	1	7	0
118	H FFWMBD	2	1	7	0
119	H FFWMZD	2	1	7	0
120	H MBW	4	2	4	#
121	H MBWD	8	4	5	#
122	H MBWZ	37	22	6	#
123	H MBWBD	22	11	7	#
124	H MBWZD	39	24	7	#
125	H MBWFZ	7	4	7	#
126	H MBWFBD	12	6	8	#
127	H MBWFZD	23	13	8	#
128	H MBWMZ	8	4	7	#
129	H MBWMBD	33	18	8	#
130	H MBWMZD	26	17	8	#
131	H MZHD	13	8	5	=
132	H MZHSD	4	2	6	0
133	H MZHDD	4	2	6	0
134	H MZHZ	18	10	6	=
135	H MZHBD	27	15	7	=
136	H MZHZD	45	27	7	=
137	H MZHM	2	1	5	=
138	H MZHFBD	8	4	8	=
139	H MZHFZD	15	9	8	=
140	H MZHMZ	3	2	7	=
141	H MZHMBD	11	7	8	=
142	H MZHMZD	21	15	8	=
143	H MBSW	6	3	5	#
144	H MBSWZ	27	17	7	#

145	H MBSWBD	11	6	8	#
146	H MBSWZD	19	11	8	#
147	H MBSWFZ	18	11	8	#
148	H MBSWFBD	17	11	9	#
149	H MBSWFZD	41	25	9	#
150	H MBSWMZ	18	12	8	#
151	H MBSWMBD	32	20	9	#
152	H MBSWMZD	21	12	9	#
153	H MBSWFM	2	1	7	#
154	H MBDHD	2	1	6	#
155	H MBDHZ	30	21	7	#
156	H MBDHBD	4	2	8	#
157	H MBDHZD	22	13	8	#
158	H MBDHFZ	6	4	8	#
159	H MBDHFBD	30	22	9	#
160	H MBDHFZD	42	28	9	#
161	H MBDHMBD	14	9	9	#
162	H MBDHMZD	19	10	9	#
163	H MZSWZ	33	20	7	=
164	H MZSWBD	18	10	8	=
165	H MZSWZD	22	13	8	=
166	H MZSWFBD	17	11	9	=
167	H MZSWFZD	27	19	9	=
168	H MZSWMZD	12	11	9	=
169	H MZDHD	4	2	6	=
170	H MZDHDD	4	3	7	0
171	H MZDHZ	33	20	7	=
172	H MZDHBD	20	13	8	=
173	H MZDHZD	25	15	8	=
174	H MZDHFZ	7	4	8	=
175	H MZDHFBD	38	24	9	=
176	H MZDHFZD	23	14	9	=
177	H MZDHMZD	15	8	9	=
178	H MFWSD	8	4	5	0
179	H MFWBD	6	3	6	0
180	H MFWZD	2	1	6	0
181	H MFWFZD	2	1	7	0
182	H MFWMBD	4	2	7	0
183	H FMHD	2	1	4	0
184	H FMHSD	6	4	5	0
185	H FMHDD	4	2	5	0
186	H FMHZD	2	1	6	0
187	H FMHFBD	2	1	7	0
188	H MMHSD	3	2	5	0
189	H MMHDD	2	1	5	0

ANEXO D

**Detalles de superposición de roles
matrimoniales por pareja (26 ejemplos
tomados al azar)**

Caco Morán X - Bahi Toledo Ortíz

FFBDD
FZHD
FZDHZ
FZDHZD
FZDHFZD
FZSWZ
FZSWFZ
FZSWMBD
FZSWMBD
FZSWMBD
FZSWFZD
FZSWFZD
FZDHMBD

**Hèrè Antelo Suárez - Quëri Morán
Toledo**

FBDHZD
FZDHFZD
MBWZ
MBWFZD
MZHZD
FZDHMZ
MZSWMZ
MZSWFZD
MZSWMZD
MZDHZD

Caco Toledo Ortíz - Mëha Durán Chávez

MFBSD
FBWBD
FBWZD
FBWZD
FZHBD
FZHZD
FBSWFZD
FBSWMZD
FBDHZD
FZDHBD
FZDHBD
FZDHBD
MBWZD
FZSWBD
MBSWFZD
MBSWMZD
MBSWMZD
MBSWMZD
MZSWBD
FZDHMZD
FZDHMZD

Caco Ortíz Aviana - Rami Morán Toledo

FFZDD
FBWZ
FBWZ
FBWZ
FBWZ
FZHZD
FBSWMZ
FBSWFZD
FBSWMZD
FBDHFZD
MBWZ
FZSW
FZSWMZ
MZSWMZ

Bëna Ortíz Alvarez - Yoca Morán Toledo

FZDD
BWZ
BWZ
ZHZD
BSWZ
BSWMZ
BSWFZD
BSWMZD
FZHZD
FBSWMZD
FBSWMZD
FBSWMZD
FBDHDD
FBDHZD
FZDHDD
BDHFZD
FZDHFZD
ZSWZ
ZSWMZ
FZSWZD
MZDHDD
FBDHMZD

Paë Ortíz Soria - Baita Roca Chávez

BDHM
FBSWZD
FZDHZ
ZSWZD
FZDHMZ
FZSWMZD

Bari Ortíz Alvarez - Bana Morán Toledo

FZDD
BWZ
BWZ
BWZ
ZHZD
BSWM
BSWZ
BSWFZD
BSWMZD
FZHZD
FBSWMZD
FBSWMZD
FBSWMZD
FBDHDD
FBDHZD
FZDHDD
BDHFZD
FZDHFZD
ZSWM
ZSWZ
FZSWZD
MZDHDD
FBDHMZD

Maro Toledo Ortíz - Bahi Soria Morán

FZDD
BWZD
FWBD
FBSWZ
MBWD
MBWZD
MBWZD
MBWZD
MBSW
MBSWBD
MBSWZD
FBDHMBD
MZSWBD
FBDHMZD

Tani Toledo Chávez - Tomë Soria Morán

FZDD
FBWBD
FBSWZ
FBSWZD
FBDHMBD
MZSWZD
MZDHZ
ZHMZD
MZDHMZD
MZDHMZD

**Coya Ortíz Alvarez - Baita Morán
Toledo**

FZDD
BWZ
BWZ
BWZ
ZHZD
BSWZ
BSWMZ
BSWMZD
FZHZD
FBSWMZD
FBSWMZD
FBSWMZD
FBDHDD
FBDHZD
FZDHDD
BDHFZD
FZDHFZD
ZSWZ
ZSWMZ
FZSWZD
MZDHDD
FBDHMZD

Caco Ortíz Morán - Ona Toledo Chávez

MMBD
WMZD
FBWZD
FBWMBD
FBWMBD
FBWMBD

FZHBD
FBSWMBD
FBSWMBD
FBSWFZD
FBSWMZD
FBDHFBD
MZHFBFBD
MZHMZD
FZSWMBD
FZSWMZD
MZSWMZD
MZSWMZD
MZDHZ
MZDHFBD

Rabi Toledo Antelo - Bosi Ortíz Alvarez

FFZSD
BWBD
BWFBD
ZDHZ
ZDHZ
ZDHZ
ZDHZ
FWBD
FWFBD
FWMBD
FWMZD
BSWFZ
FBWBD
FBWFBD
BSWMBD
FBWMBD
BDHFZ
FZHBD
ZDHFZ
ZDHFZ
FBSWZ
ZDHFBD
ZDHFBD
ZDHFBD
FZDHFZD
ZSWFBD
FZDHMZ
FZSWBD
FZSWFZD
ZHMBD

Tashi Vargas - Tohi Ortíz Soria

FFZSD
MMBDD
BWMBD
FBWBD
FBWBD
FBWFB
FBWFB
FBWMBD
FBWMBD
FZHBD
FBSWZ
FBSWBD
FBSWMZ
FBSWFBD
MHMZ
FBDHMZ
FZDHMZ
FZSWBD
FBDHMBD

Mahua Chávez Moreno - Huani Durán Toledo

BWFZD
BDHZ
BDHZ
BDHZ
BSWZ
FBWZD
FZHZD
FBSWZ
FBSWFZD
FBDHFBD
FBDHFZD
ZHFZD
ZHFZD
ZDHFZD
FZDHFZD
ZDHMZ
MZHZD
MBSWFZD
FZSWFZD
FZSWMZD
MZSWZ

MZSWZ
MZSWFBD
MZSWFBD
MZSWMZD
MZSWMZD
MZSWMZD
FBDHMZD
MZDHFBD
MZDHMZD

Paë Chávez Toledo - Tohi Durán Toledo

MZD
BWFZD
FZHZD
FBSWZ
FBSWFZD
FBDHFBD
FBDHFZD
FBDHFZD
ZHFZD
ZDHFZD
FZDHFZD
ZSWMZ
ZSWFZD
MZHBD
MBSWZ
MBSWZ
FZSWFZD
MBDZ
MBDHFBD
MBDHFBD
FBDHMZD
MFWSD

Maro Durán Toledo - Yoca Toledo Ortíz

MBD
BWFBD
BSWZ
BSWZ
FBWBD
BSWFZ
BSWFBD
BSWFBD
BSWFBD
BSWMZD
BDHFZ
BDHFZ
ZDHFZ
FBSWZ
FBDHZ
BDHFBD
BDHFBD
BDHFBD
ZSWMZ
MBWZD
MZDHMZ
ZDHMBD
FBDHMBD
MZSWFZ
MZSWMZ
MZSWMZ
MZSWMZ
MZDHZ
MZDHZ
BDHMZD
BDHMZD
FMHSD

Boca Durán Toledo - Bahi Toledo Soria

MBD
BWFBD
BDHZ
BDHZ
BDHZ
BSW
BSWZ
FBWBD
BSWFBD
BSWFBD

BSWFBD
BDHFZ
BDHFZ
FBSWFBD
FBDHFBD
MBSWFZD
ZDHMBD
FBDHMBD
FMHSD

Tani Chávez Toledo - Baita Alvarez Durán

MZDD
BSWFBD
FBSWZ
FBSWBD
FBSWFZD
FBSWMBD
FBSWMBD
FBDHBD
BDHFBD
FBDHBD
FBDHBD
FBDHZD
ZDHFZD
ZSWFBD
ZSWFZD
MBSWFZD
MBSWFZD
MBSWFZD
MBSWMBD
MBDHZD
MBDHZD
ZDHMBD
FBDHMBD
MBDHFZD
MBDHFZD
MBDHFZD
MBDHFZD
MBDHFZD
MBDHMBD
MZSWBD

**Hërë Toledo Antelo - Mëha Chávez
Moreno**

MMZSD
BWZ
BWFBD
ZHZ
BDHZ
FWZD
BSWFZ
FBWBD
BSWMZ
BSWMZ
FZHBD
FBSWZ
FBSWMZ
BSWMBD
BDHFBD
FBDHFBD
FZDHFBD
ZHFZD
FZDHZ
ZDHMZ
ZDHMZ
FZSWFBD
FBDHMBD
FZDHMBD
MZSWZ
MZSWMZ
FZDHMZD
FZDHMZD

**Paë Toledo Ortíz - Baita Mastorel
Chávez**

BWBD
BWBD
BWZD
ZHBD
ZHZD
BSWFBD
BSWMBD
BSWFZD
FBSWZD
FBSWMZD
FBDHBD
BDHFZD

FZDHZD
MBSWZD
MBSWZD
MBSWZD
MBSWMZD
FZSWSD
MBDHZD
ZHMZD
BDHMZD
BDHMZD
ZDHMZD

Bari Toledo Roca - Huirë Durán Ortíz

FFZSD
WFZ
FBWD
FBWFZD
FBWFZD
FZHZ
FZHZ
FZHBD
FBSWFBD
FBSWFBD
FBSWMBD
FBDHFBD
FZDHFZD
FZDHFZD
FZDHFZD
FZDHFZD
FZDHFZD
FZDHFZD
FZDHFZD
FZDHFZD
FFWZD
FFWFZD
FFWMZD
MBWZ
MBWFBD
MZHZ
MZHfZD
FZDHMZ
FZSWFZD
FZDHMBD
MZDHFBD

Rabi Durán Ortíz - Tomé Toledo Antelo

FMBD
MMBSD
BWZ
BWFBD
BWFBD
FWZD
MHZ
MHBD
FBWZ
FBWFBBD
ZHFZ
FBDHFZ
FBDHFZ
FZDHFZ
FBSWFZ
FBSWFBD
ZHFBD
ZHFBD
ZHFBD
MBWBD
ZSWMZ
MZHD
MBDHMZ
FZSWMZ
MBSWMZ
MBSWMZ
MBSWMZ
MBSWMZ
MBSWMZ
MBSWMZ
MBSWMZ
MBDHD
MBDHZ
MBDHZ
MBDHFBD
FZDHMBD
MZDHD

Rabi Toledo Ortíz - Baita Ortíz Toledo

FZD
FFZSD
MFBD
MMBD
BWBD
BWFBD
BWMZD
ZDHz
ZDHz
ZDHz
FWBD
BSWFZ
FBWBD
FBWFBBD
BSWMBD
FBWMBD
FBSWFBD
ZDHFBD
ZDHFBD
ZDHFBD
ZDHFBD
ZSWZ
MZHZD
FZSWZ
FZSWBD
ZHMBD
ZHMZD
BDHMZD

**Mahua Peralta Suárez - Tohi Antelo
Ortíz**

WMZ
BWMZ
BWZD
BWFZD
ZHZ
ZHZ
BDHZD
BSWMZ
ZHFBD
ZHFBD
BDHFZD
ZSWZD
ZSWMZD
ZSWMZD
FZSWMZ
ZDHMZD

**Caco Chávez Suárez - Baita Antelo
Peralta**

FZSD
MZDD
ZHZD
ZHZD
ZHZD
FBDHD
MZHDD
MZHZD
FZSWZD
MBDHZD
MBDHFZD
MBDHMZD
MZSWZ
MZDHBD
ZDHMZD
MZDHMZD

**Cana Peralta Suárez - Mēha Suárez
Chávez**

MMBD
WMBD
BWFZ
BWMZ
BWMBD
BDHZ
FWMBD
DHFZ
ZSW
ZSWMZ
ZSWMZ
MBWMBD
ZHMZ
ZHMZ
ZDHMZ
MZDHMBD
MZSWZ
MZDHZ
MZDHZ