



Antropología Social

# El factor cayubaba: afinidades electivas y mediación interétnica en la Amazonía boliviana

*The Cayubaba Factor: Elective Affinities and Interethnic Mediation in the Bolivian Amazon*

Lorena Córdoba<sup>1</sup> y Diego Villar<sup>2</sup>

<sup>1</sup>IICS-UCA/CONICET, Argentina. E-mail: [lorena\\_cordoba@uca.edu.ar](mailto:lorena_cordoba@uca.edu.ar)

<sup>2</sup>IICS-UCA/CONICET, Argentina. E-mail: [diego\\_villar@uca.edu.ar](mailto:diego_villar@uca.edu.ar)

## Resumen

*Este artículo explora la afinidad electiva de más de tres siglos entre los grupos indígenas cayubabas y los pano-hablantes de la Amazonía boliviana, como los chacobos y pacaguaras. Propone releer la etnohistoria pano en clave cayubaba, identificando cuatro episodios diagnósticos que iluminan las transformaciones de esa conexión interétnica: 1) En la historia misional de finales del siglo XVIII, los cayubabas acogieron, apadrinaron y adoptaron a los pacaguaras, facilitando su integración en las misiones jesuitas. 2) Durante el auge del caucho, en la segunda mitad del siglo XIX, la etnohistoria revela una inversión de roles: los cayubabas, considerados indígenas “civilizados” y buenos trabajadores, huyen del trabajo forzado y encuentran refugio en las comunidades chacobos. 3) En la mitología chacobo, la génesis de las relaciones sexuales los vincula una vez más con los cayubabas, narrando su origen común. 4) Finalmente, los actuales chacobos recuerdan que aprendieron a usar la zampoña de los cayubabas, generando así su estilo de música “tradicional”. Tomado estos cuatro conjuntos de datos como una serie, el artículo subraya la influencia crucial de la mediación cayubaba en la historia de los panos bolivianos y propone una reflexión comparativa sobre la cuestión de la alteridad recesiva.*

**Palabras clave:** Cayubaba; Pano; Amazonía boliviana; Mediación interétnica; Afinidad electiva, Alteridad recesiva.

## Abstract

*This article explores the elective affinity of more than three centuries between the Cayubaba and the Panoan-speaking peoples of the Bolivian Amazon, such as the Chacobo and Pacaguara. The study proposes a reinterpretation of Panoan ethnohistory through a Cayubaba lens, identifying four diagnostic moments that illuminate the transformations of this inter-ethnic connection. First, during the missionary history of the late 18th century, the Cayubaba welcomed and adopted the Pacaguara, facilitating their integration into Jesuit missions. Second, the rubber boom of the late 19th century saw a role reversal, as the “civilized” Cayubaba fled forced labor and found refuge in Chacobo communities. Third, the Chacobo myth of the origin of sexual relations links them once more with the Cayubaba, narrating their common ancestry. Finally, contemporary Chacobo remember that they learned to play the zampoña (pan flute) from the Cayubaba, thereby generating their “traditional” musical style. Taking these four data sets as a series, the article highlights the crucial influence of Cayubaba mediation in the history of the Bolivian Panoan peoples and proposes a comparative reflection on the problem of recessive alterity.*

**Keywords:** Cayubaba; Panoan; Bolivian Amazonia; Interethnic mediation; Elective affinity, Recessive alterity.

## Introducción: un problema etnológico

La antropología americanista no considera a los indígenas pano-hablantes de la Amazonía boliviana (chacobos, pacaguaras, yaminahuas) como “panos típicos”, puesto que están separados del resto de su familia lingüística — dispersa a lo largo de Perú y de Brasil— por una serie de grupos de otras afiliaciones lingüísticas (Valenzuela *et al.*, 2012). Así, por ejemplo, el más sistemático codificador de la unidad etnológica pano atribuye la singularidad de las variantes bolivianas a que “la mayor parte de esos grupos se encuentra actualmente muy reducida y, en ciertos

aspectos, más próximos a sus vecinos tupí o tacana que al resto de su familia lingüística” (Erikson, 1992: 240), o bien “aislados de su familia lingüística por un corredor de población arawak y tacana” (Erikson, 1993: 55). Aun de modo programático, este tipo de observaciones nos ofrece entonces una primera línea de análisis para estudiar la historia de estas poblaciones: comprenderlas, necesariamente, supone tomar en cuenta sus relaciones con otros grupos de distintas afiliaciones lingüísticas.

Sin lugar a dudas, entre todas esas asociaciones sobresale la conexión de los panos con los grupos étnicos de lengua

Recibido 26-11-2025. Recibido con correcciones 03-03-2026. Aceptado 10-03-2026

Revista del Museo de Antropología 19 (1): 195-210 /2026 / ISSN 1852-060X (impreso) / ISSN 1852-4826 (electrónico)  
<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index>

IDACOR-CONICET / Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba - Argentina



tacana: aronas, tacanas, cavineños, maropas, ese'ejjas, etc. En efecto, es casi un lugar común de la etnohistoria, la antropología o la lingüística que, para explicar a los panos, es imprescindible comprender a los tacanas. Podríamos tomar como ejemplo a un gran conocedor de ambas familias lingüísticas, el franciscano Nicolás Armentia, que a finales del siglo XIX refiere que un arona llamado Huary Cahoco le dice: "*Jatya cuata osse* ('la luna está muy hermosa'). Habiéndole yo reparado que *osse* no es palabra arona sino pacaguara; me contestó, que sí; pero que como ellos aborrecen á los pacaguaras, porque son malos, procuran quitarles todo, hasta las palabras" (Armentia, 1890: 96). El mismo misionero reporta que el lenguaje de los indígenas que conoció en Misión Cavinás era asimismo "una mezcla de pacaguara y tacana", e incluso redactó estudios comparativos que analizan esa simbiosis a partir de los vocabularios que él mismo recogió en el terreno (Armentia, 1887: 180-181; cf. Villar, 2022). Con el tiempo, siguiendo sus pasos, la relación entre panos y tacanas fue abundantemente estudiada por la crónica etnohistórica (Tabo Amapo, 2008; Villar *et al.*, 2009) tanto como, por sobre todo, la investigación lingüística, y existe de hecho una apreciable tradición de estudios consagrada a la llamada familia "pano-tacana" (Key, 1968; Suárez, 1973; Chavarría Mendoza, 1983; Valenzuela y Guillaume, 2017).

Sin embargo, aquí optamos por volver sobre aquella intuición etnológica de Erikson porque, más allá de los criterios clasificatorios de la razón tipológica, permite entrever la importancia decisiva de la conexión areal. Es decir, explorar en qué medida podemos decir que esa singularidad etnológica de los panos bolivianos estuvo —y, como veremos, todavía está— condicionada por otra serie de conexiones regionales muy distintas, rastreables a lo largo del tiempo, con otros grupos circundantes que no son tacana pero tampoco andinos, tupí ni arawak: nos referimos en particular a los cayubabas, indígenas de una lengua aislada que fueron antiguamente reducidos en las misiones jesuíticas de Mojos (Key, 1967; Crevels, 2002; Crevels y Muysken, 2012).

No se trata, sin embargo, de emprender una historia de los cayubabas desde el punto de vista de los panos bolivianos ni tampoco de bosquejar su reverso especular: una historia de los panos desde el punto de vista de los cayubabas. Pero sí, en la medida en que lo permitan los datos, de visitar la etnohistoria de los panos meridionales en clave cayubaba. Al recomponer a lo largo del tiempo las respectivas transformaciones del tratamiento y la percepción de "los otros de los otros" (Coffaci de Lima y Córdoba, 2011), somos conscientes de que es imposible hacer justicia en pocas páginas a una relación tan elusiva, pero intentaremos no obstante identificar cuatro instancias, momentos o episodios que, si bien no son los únicos posibles, parecen emblemáticos de una conexión frecuentemente soslayada que se fue modulando de formas diversas a lo largo de al menos

tres siglos.

Esta hoja de ruta, primero, nos ofrece la oportunidad de estudiar un nudo relacional que prácticamente no ha sido documentado y por tanto resulta desconocido por la etnografía amazónica. En segundo término, nos permitirá rastrear esa conexión a lo largo del tiempo en una serie de registros aparentemente inconexos —y con distinto grado de formalización— como la historia misional, los documentos administrativos de los funcionarios coloniales, la literatura de viajes, la historia oral, la etnografía y hasta la propia mitología. En tercer lugar, la posibilidad de asociar datos provenientes de la historia y la antropología nos permitirá aventurar algunas reflexiones más generales sobre las implicancias comparativas de la afinidad electiva y la mediación interétnica en la larga duración.

### Una unión hermanable

Más allá de menciones esporádicas en las crónicas misionales y en los mapas de la época, la primera conexión realmente significativa entre los cayubabas y los pano-hablantes de la actual Bolivia se da a finales del siglo XVIII. En 1768 se ejecuta el decreto de expulsión de los jesuitas de la región de Mojos, pasando la administración de las reducciones a manos de curas seculares y luego de funcionarios civiles. Es en este contexto que el gobernador de Mojos, Miguel de Zamora y Triviño, procura revitalizar la labor de evangelización. En 1795, encomienda una misión a un cura secular llamado Francisco Xavier Negrete: contactar a los bárbaros pacaguaras "que habitan las tierras de Mamoré abajo, entre Exaltación y el Itenes" (Moreno, 1973 [1888]: 151-152).

Entre 1795 y 1800, Negrete organiza tres expediciones destinadas a cumplir esa tarea<sup>1</sup>. Desde el mismo comienzo, el factor cayubaba se hace presente. Así, por ejemplo, un primer detalle a tomar en cuenta es por qué Zamora escoge, precisamente, a Negrete:

He determinado por éste mi auto nombrar para las conferencias con aquéllos al padre don Francisco Xavier Negrete, actual cura primero de esta capital, que se ha prestado gustoso a mi primera insinuación que le hice, conociéndole a propósito, así por su dulzura y humildad, como por poseer las lenguas calixiana, 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

<sup>1</sup> Reconstruimos las expediciones a partir del acervo documental compilado por Miguel de Zamora para ser comunicado a la Real Audiencia de La Plata, luego reunido en el volumen 15 (documentos XIII a XVII) de la colección "Mojos y Chiquitos" organizada por Gabriel René Moreno (1973 [1888]: 151-152). El material es conservado actualmente en Sucre por el Archivo Nacional de Bolivia y ha sido transcrito en su totalidad en Villar, Córdoba y Combès (2009).

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<sup>2</sup>.

Más allá de sus eventuales cualidades personales, el criterio fundamental del gobernador es que Negrete habla algo de pacaguara y conoce bien el cayubaba. Igualmente, la mayoría de la tripulación se compone de cayubabas y calisianas, que al parecer también tenían ya alguna relación con los pacaguaras. No sorprende entonces que Negrete tome como base la misión de Exaltación, fundada en 1704 a orillas del Mamoré, donde los jesuitas ya habían concentrado a la mayoría de los cayubabas del lago Rogoaguado (Chávez Suárez, 1986: 257-258, 303); y de hecho, ese grupo es tan importante en la demografía local que en ocasiones el cura llega a escribir "Cayuguaguas" como si fuera el nombre de la ciudad.

Al tratarse de un expediente administrativo, los documentos de la saga reduccional conforman un corpus textual seco, por momentos fastidioso, parco en recursos narrativos y a la vez pródigo en preparativos de viaje, nombramientos, decretos, órdenes, contraórdenes, copias de esas órdenes para otras autoridades, listas detalladas de materiales o la nómina de los remeros de cada canoa. Más allá de consignar el uso de "Cayuba" como apellido de algunos remeros o los nombres de unas pocas "parcialidades" cayubabas (ej. Maicimae, Maimoroso)<sup>3</sup>, lo cierto es que no abundan en información de alto valor etnográfico. Pero hay dos excepciones. Por un lado, desde el punto de vista de la etnología pano, sí nos ofrecen una contribución única, en calidad y en cantidad, respecto del problema de la etnonimia considerado en un sentido amplio: topónimos, nombres personales, patronímicos, gentilicios, nombres de parcialidades<sup>4</sup>. Por otra parte, y aquí está el punto que interesa subrayar, al hacerlo echa luz sobre un aspecto prácticamente desconocido hasta entonces en el mapa interétnico de Mojos, que es la conexión entre los cayubabas y grupos panófonos como

los pacaguaras, los ísabos o los sínabos<sup>5</sup>.

Los datos fácticos sobre las expediciones son relativamente transparentes: en la primera, realizada entre septiembre y noviembre de 1795, Negrete regresa a Exaltación con 43 pacaguaras y 15 ísabos (*ísabo*, "gente puercoespín"); en la segunda, emprendida de diciembre de ese mismo año hasta abril de 1796, logra contactar a nuevos grupos pacaguaras que lo reciben bien a pesar de ser enemigos entre sí, y también a algunos "sinavos" (*xénabo*, "gente gusano") e ísabos, con los cuales planea establecer una nueva misión; en la tercera, de septiembre de 1796 a octubre de 1797, dicha fundación se cancela por las epidemias. Sin embargo, los viajes habían tenido tanto impacto que durante ese mismo año, e incluso el año siguiente, llegan otros 27 pacaguaras por su propia cuenta a Exaltación, entre los cuales figuran algunos de los indígenas ya contactados en las incursiones previas. Negrete resalta el protagonismo de los intérpretes cayubabas en el proceso y en particular de Casimiro Abarau<sup>6</sup>, y Zamora confirma la docilidad y predisposición de los intermediarios indígenas<sup>7</sup>.

A partir de este punto, es como si todo se conjurase para consolidar la asociación cayubaba-pacaguara: primero, Negrete rehúsa llevar a los pacaguaras a la ciudad de Reyes y los deja en Exaltación, porque algunos están gravemente enfermos y teme que el viaje les resulte fatal<sup>8</sup>. Luego, es el propio gobernador quien propone a los pacaguaras radicarse en Trinidad, pero responden que prefieren quedarse en Exaltación:

En dicho pueblo, día, mes y año, propuse a los indios pacaguaras y isavos eligiesen otro pueblo de los más sanos para su radicación, insinuándoles entre varios el de Trinidad: a que respondieron unánimes que sin embargo de conocer éste por enfermo y la dolorosa experiencia de tantos como habían muerto de ellos, querían fijarse en él por los muchos amigos Cayuguaguas que tenían y las grandes abundancias de comestibles y toda especie de socorros, y que ésta era su voluntad, si yo no quería violentarles<sup>9</sup>.

<sup>2</sup> "Auto del gobernador de Mojos, Miguel Zamora, nombrando a Francisco Negrete responsable de la expedición hacia las naciones infieles del Mamoré. San Pedro, 8 de septiembre de 1795", ABNB GRM MyCh, vol. 15, doc. XIII, f. 314.

<sup>3</sup> "Primer diario de Negrete, enviado a Zamora junto con el documento 16. Exaltación, 23 de noviembre de 1795", ABNB GRM MyCh, vol. 15, doc. XIII, ff. 336-343.

<sup>4</sup> Para un análisis in extenso de las implicancias onomásticas en la etnohistoria de los panos, ver Villar, Córdoba y Combès (2009: 227-241). De igual forma, hay información sobre la onomástica cayubaba. En primer lugar, se aprecia por ejemplo que muchos de los apellidos de fines del siglo XVIII son los mismos que se conservan hoy (p. ej. Aciamá, Abarejo o Abebaje) (Banzer Toro de Añez, 2004: 259-260; Crevels y Muysken, 2012: 342; Franziska Riedel, comunicación personal). En segundo término, se observa que todos los patronímicos comienzan con la letra A: Anuaya, Adaroere, Anati, Abera, Aichape, Azuare, etc. (ver, por ejemplo, "Carta de Negrete a Zamora anunciando su salida y adjuntando las nóminas de los tripulantes. Exaltación", 19 de septiembre de 1796, ABNB GRM MyCh, vol. 15, doc. XV, ff. 391-400).

<sup>5</sup> "Ísabos" o "sínabos" son antiguas parcialidades exogámicas asociadas con un animal u objeto tutelar, un comportamiento estereotipado y una cierta localización geográfica (Prost, 1983; Villar, Córdoba y Combès, 2009; Córdoba y Villar, 2013); en la antigua etnografía americanista, estos mismos grupos solían aparecer como "etnias" o "grupos étnicos" (ver p. ej., Nordenskiöld, 2003 [1922]; Métraux, 1942).

<sup>6</sup> "Segundo diario de Negrete, enviado a Zamora junto a la carta anterior, Exaltación, 23 de octubre de 1796", ABNB GRM MyCh, vol. 15, doc. XV, ff. 406-410.

<sup>7</sup> "Informe de Zamora a la Real Audiencia de La Plata, Trinidad, 20 de diciembre de 1795", ABNB GRM MyCh, vol. 15, doc. XIII, f. 350.

<sup>8</sup> ABNB GRM MyCh, vol. 15, doc. XV, f. 411.

<sup>9</sup> "Propuesta de Zamora a los pacaguaras para que vayan a Trinidad, y negativa de éstos. Exaltación, 13 de diciembre de 1796", ABNB GRM MyCh, vol. 15, doc. XV, f. 414.

Segundo Diario, que formó en virtud de la Comision  
que me tiene comunicada el Sr. Gov. y then. de Coxon.  
Dn. Miguel Zamora) Remitiendome al proximo que  
hize, segun sus respectivas Jornadas, y las ocurrencias  
que ahora hago, que empiesan, desde  
aldia diez, y nueve de Septiembre el noventa, y seis,  
engue sali el Pueblo de la Exaltac.<sup>n</sup> Con veinte y siete  
Canoas tripuladas de docientos Cinquenta hombres,  
incluso los Indios Reyesanos, y Sixviendose el mismo  
en la forma siguiente.

1<sup>a</sup> J<sup>a</sup>  
El 19, de Septiembre, de la Exaltac.<sup>n</sup> hasta el Lugar que  
llaman Tapacha.

2<sup>a</sup> J<sup>a</sup>  
El 20, a la boca de la Maricaxe.

3<sup>a</sup> J<sup>a</sup>  
El 21, Desde el Pueblo, limpie la Plaza, abri el camino  
al Shamoxe, y pase hasta Mayexedabébe, que es, la  
misma Pascana de mi primer Diario.

4<sup>a</sup> J<sup>a</sup>  
El 22, fui a Canan Hau, donde el 23, hize dos Al-  
macenes, engue deposité 26, Texcoy el Comestibles,  
para la buelta, fuena el logue cada individuo de 20,  
el suyo, y me pase hasta el Lugar, q. llaman Dabapi  
donde por la noche, se descubrio el fuego de los Barba-  
ros, que busque el año pasado en el Gito, y Cue, en  
denexura el Arroyo Trachaba nombrado, al seg.<sup>o</sup>  
Torno de la 6.<sup>a</sup> J<sup>a</sup> en mi primer Diario.  
Buena para ir, a xumbeaxlo por tiempo de seca,

Figura 1. Página del diario de Negrete (Villar et al., 2009: 154).

Figure 1. Page of Negrete's Diary (Villar et al., 2009: 154).

El corpus prosigue con la radicación de los pacaguaras en 1797. Negrete y Rafael Durán, el administrador de Exaltación, reparten a los recién llegados entre los cayubabas, "a cuyo cargo se quedan". Al hacerlo, detallan los nombres originales de cada uno de los neófitos, sus relaciones parentales (con vivos y muertos), los nuevos nombres cristianos que toman en el bautismo y, asimismo, los nombres y apellidos de los matrimonios cayubabas que los adoptan: así, por ejemplo, sabemos que Pua ("cristiano") y Paco ("hermano infiel soltero"), hijos de Sayani Nay ("finado") y de María Yuca, son adoptados por Borja Abaricama y su mujer Mayora Acagibabe; o que Cana ("hijo de Vinoria Yona, existente") y de Iti ("finada"), con una hermanita llamada Toy, son acogidos por Casimiro Adaroere e Ignacia Acure; o que Coya y Pua, hijos de Geuma y Vinoria Guara, se quedarán con

Mateo Abayoyo y Pabla Amataba, y así<sup>10</sup>. Por último, los documentos refieren la repartición de los neófitos pacaguaras entre las familias cayubabas y, sobre todo, los huérfanos: así, sabemos que Salvador Achacuire y Guteria Asepecu adoptan a Ino ("hijo de Pua y de Massi, finados en su barbarie"), que Joaquín Abenaba y Catalina Ahepere reciben a Rau ("hija de Nacopiaonay y de Rami, existentes aquí"), o que Fernando Asama y María Aporidi adoptan a los recién bautizados Maba y Geuma<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> "Lista de los 58 pacaguaras traídos por Negrete y relación de los bautizados, los vivos y los muertos, 24 de enero de 1797", ABNB GRM MyCh, vol. 15, doc. XV, ff. 418-420.

<sup>11</sup> "Lista de distribución de los pacaguaras entre los vecinos de Exaltación, 26 de abril de 1797", ABNB GRM MyCh, vol. 15, doc. XVI, ff. 437-438.

El crepúsculo documental se dedica a reportar el destino de los pacaguaras y sinabos “agregados a Exaltación”, que conviven en “unión hermanable” con sus anfitriones. Durán informa que éstos hacen todo lo posible por acogerlos y que los pacaguaras están deseosos de bautizarse, por lo que se les inculca “la doctrina cristiana en el idioma difícil de éste de Cayuvavas”<sup>12</sup>. El 20 de agosto de 1800, Zamora finalmente anuncia a la Real Audiencia el bautismo exitoso de los últimos neófitos, y al hacerlo hasta desliza la esperanza de que, poco a poco, por emulación y mestizaje (“enlace indistinto”), la barbarie pacaguara se vaya diluyendo en la civilidad cayubaba:

Tengo la satisfacción de incluir a Vuestra Señoría la nómina certificada, para que la presente al Tribunal, de cuatro pacaguaras adultos, que ninguno baja de 13 años ni suben de los 17, y son de la más bella disposición y viveza que puede darse en gentes de su especie [...] Igualmente hice distribuir varios efectos del almacén (que aparecerán a su tiempo en las cuentas del secretario interino de gobierno) a los naturales de Exaltación, a cuyo cargo puse estos barbaritos, por el esmero con que han desempeñado mi encargo en instruirles en la lengua y en la doctrina cristiana, que verdaderamente se han dedicado con empeño, no excusando tampoco dividir con ellos a una con sus propios hijos los frutos de sus chacras para su subsistencia y algodón para vestirlos; enseñarles el modo de cultivar según la costumbre del país, y aplicándolos al trabajo, midiendo con prudencia sus fuerzas, para que ni aquél los oprima ni menos sean unos holgazanes; y 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<sup>13</sup>.

## Fuga en el siglo XIX

La emulación no parece haber funcionado tan bien como esperaba el gobernador. Si el primer hito relacional entre cayubabas y panos fue una suerte de gesta misional, el

<sup>12</sup> Lo cual sugiere, por otra parte, que, por más que fuera descrita por Zamora como “la más difícil a la verdad de todas las de esta provincia”, la cayubaba operaba como suerte de lengua franca: cf. “Informe de Rafael Durán a Zamora sobre la situación de los pacaguaras en Exaltación, 12 de marzo de 1798, y comunicación del gobernador a la Real Audiencia de La Plata”, “Lista de los adultos pacaguaras bautizados en San Pedro el 27 de julio de 1799, enviada a Zamora el 8 de agosto de 1799”, y “Carta de Zamora a la Audiencia acompañando la lista de los ocho pacaguaras bautizados. San Pedro, 20 de agosto de 1799”, ABNB GRM MyCh, vol. 15, doc. XVII, respectivamente ff. 441-442, 446-447, 448. Para más noticias sobre el cayubaba como lengua franca durante los siglos XIX y XX, ver Macchetti, 1886: 31-32; Nordenskiöld, 2003 [1922]: 94.

<sup>13</sup> “Informe de Zamora al fiscal protector de misiones sobre los bautizos de julio de 1800. San Pedro, 20 de agosto de 1800”, ABNB GRM MyCh, vol. 15, doc. XVII, ff. 452-453.

segundo, medio siglo más tarde, nos coloca ante un escenario completamente distinto, que podríamos llamar republicano o extractivo, ya que al fin y al cabo ambos términos funcionan como caras de una misma moneda.

Luego de la independencia de Bolivia en 1825, la flamante administración republicana comienza a tomar posesión efectiva del territorio amazónico pero lo hace de forma gradual, sincopada, vacilante, y su progreso depende de iniciativas privadas de explotación de recursos naturales: primero la quina (*Cinchona*), y luego el caucho, “siringa” o goma elástica (*Hevea brasiliensis*).

Para la primera mitad del siglo XIX, la referencia de rigor es Alcide d’Orbigny, que viaja por Bolivia entre 1830 y 1833 recorriendo las Yungas, Cochabamba, Santa Cruz, Chiquitos y Mojos, y compila sus observaciones en el monumental *Voyage dans l’Amérique méridionale*. Su informe hace pensar que aquello que el siglo XVIII había juntado lo separa el siglo XIX, puesto que al parecer en Exaltación apenas queda “una docena de pacaguaras”, sobrevivientes —o acaso ya descendientes— de aquellos que habían llegado con Negrete. Al mismo tiempo, la pluma del naturalista francés traza las grandes líneas que delinearán la imagen de los cayubabas durante el resto del siglo. Por un lado, los describe como indígenas valientes, industriosos, prudentes, y esa proverbial civilidad se traduce en su fama de navegantes eximios. Así, d’Orbigny evoca la habilidad náutica de esos “remeros infatigables” que “son solamente los más hábiles de la provincia, los más hábiles pilotos del Mamoré, y saben navegar mejor que los demás moxeños” (respectivamente, d’Orbigny, 2002: 1470, 1959: 359).

Mientras los cayubabas forjan su identidad de “indígenas civilizados”, es como si, al mismo tiempo, aquella expectativa de Miguel de Zamora se hubiera frustrado, y pacaguaras, chacobos y sínabos se replegasen hacia el salvajismo irreductible de la selva. Los diarios de viaje de los exploradores, caucheros, misioneros y militares dejan traslucir una oposición nítida. Por un lado, los nativos como los mojeños, baures, canichanas, movimas o los propios cayubabas, socializados en la llamada “cultura reduccional” (Block, 1994), adaptados a la agenda moderna del sedentarismo, la fe católica, el trabajo salariado, la escritura, las artes y los oficios (Van Valen, 2013; Córdoba, 2015; Córdoba y Guiteras 2025). Por otra parte, los “bárbaros”, entre los cuales las fuentes identifican una y otra vez a los indígenas de lengua pano como chacobos, caripunas o pacaguaras (Villar, 2014; Córdoba, 2015).

En la segunda mitad del siglo, con el vértigo extractivo de la quina y de la goma, y la consecuente necesidad de exportarlas a través de los ríos del Brasil hacia Europa, la dualidad no sólo se reproduce sino que se refuerza. La expansión gomera despliega una red de transporte fluvial que, hasta la introducción del barco de vapor a fines del

siglo XIX, sigue sustentándose en la navegación de remo: canoas, gariteas, monterías y batelones (Villar, 2020). Al pasar las tripulaciones a constituir un recurso valioso, comienzan a surgir las primeras tentativas institucionales de regularizar las condiciones de su contratación (por ejemplo, ver Limpias Saucedo, 2005: 37, 44-45, 66, 147-148; Guiteras Mombiola, 2011: 516-528). En el plano ideológico, ese proceso se traduce en una exaltación discursiva del remero nativo como auténtico motor del desarrollo nacional, y no extraña entonces que el mismo Gabriel René Moreno hable hiperbólicamente de Bolivia como “un país de remadores” (Moreno, 1973 [1888]: 21; cf. Herndon y Gibbon, 1875: 141-144; Ballivián y Pinilla, 1912: 71; Craig, 1907: 316).

En este escenario de relativa bonanza, los cayubabas vuelven a quedar bien posicionados. Cuando una obra capital de la iconografía del período como el *Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869)* de Melchor María Mercado retrata a los navegantes amazónicos, la imagen es precisamente una canoa de remeros cayubabas (Mercado, 1991: 122). El naturalista italiano Luigi Balzan confirma que “son los mejores remeros de estos ríos” y que vadean corrientes que otros afamados remeros, como los itonamas, no logran superar (Balzan, 2008: 225, 228). Medio siglo después, Marius del Castillo habla maravillas de esos “remeros sin igual que por sus condiciones físicas y técnicas conforman una casta especial para la navegación a remo” (del Castillo, 1929: 168).

Sin embargo, más allá de la canonización de los cayubabas como grandes trabajadores, la literatura nos permite entrever que mantienen algún tipo de vínculo con los salvajes pano-hablantes de la selva profunda. En este contexto, la mayoría de las fuentes muestra a los “pacaguaras” desapareciendo paulatinamente de la escena para, poco a poco, ser desplazados por los

“chacobos” (Villar *et al.*, 2009: 56). En tales casos, las relaciones interétnicas parecen marcadas por una manifiesta ambivalencia. Así, el prefecto Agustín Palacios explora el lago Rogoaguado con sus tripulantes cayubabas “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, Caripunás o Pacaguaras” (Palacios, 1852: 5-6). En una carta al obispo de Santa Cruz de la Sierra, el cura Daniel Loras también reporta problemas “con los chacobos que habitan a dieciocho leguas de Exaltación”, que no obstante alcanza a subsanar pactando una “estrecha alianza” con ellos (Limpias Saucedo, 2005 [1942]: 172-173). La mayoría de los roces parece girar en torno de la cuestión del ganado salvaje que vagabundea por los campos entre el Mamoré y el Beni, que los chacobos consideran de su propiedad (Keller y Keller Leuzinger, 1875: 66-67). En la misma época, el ingeniero Edward Matthews, que trabaja en la construcción del ferrocarril Madera-Mamoré, confirma la continuidad del vínculo:

Salí de El Cerrito alrededor de la 1 p.m., habiendo conseguido que me prestaran cinco fuertes indígenas Cayubaba para ayudar a mi tripulación [...] Alrededor de las 8 p.m. nos detuvimos por la noche en una *hacienda*, aproximadamente a cinco millas río abajo de Exaltación, durmiendo en la canoa, ya que era demasiado tarde para subir a la casa y visitar al patrón esa noche. A la mañana siguiente subí a la casa y me presenté al patrón, el señor José Aqurusa, o, como lo llaman los indígenas de la región, Taita (Padre) Crusa. Evidentemente era un indígena, de muy buena presencia y modales, y siendo alto y de cabello canoso tenía un aspecto bastante imponente. Se dice que tiene gran autoridad sobre los indígenas civilizados, siendo un ‘Cacique’ o jefe de los Cayubabas, y se supone que incluso

**Figura 2.** Cayubabas - Asalto del tigre a mi canoa (Mercado 1991: 122).

**Figure 2.** Cayubabas - Tiger attack on my canoe (Mercado 1991: 122).



los nómadas Chacobos lo respetan a él y a su ganado; mientras que, durante el tiempo que fue corregidor de Exaltación, se hicieron amistosos y visitaban el pueblo con fines comerciales (Matthews, 1879: 120-121).

Más llamativo aún es el testimonio que ofrece Nicolás Armentia. En lugar de pacaguaras y chacobos yendo a vivir a Exaltación, como a fines del siglo XVIII, a finales del XIX parece suceder más bien lo inverso; es decir, los cayubabas migran a las comunidades chacobos:

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 Rogoaguado, entre el Beni y el Mamoré. Tienen relaciones con los Cayubabas; y aún existen entre los Chacobos varios indios de Exaltación y Movimas de Santa Ana, que se les han remontado (Armentia, 1887: 42-43).

El misionero aclara que la razón fundamental es la necesidad indígena de huir del trabajo forzado en las barracas: "Otros, para evitar estos trabajos verdaderamente abrumadores se han vuelto a la vida salvaje; y son varios los indios de las misiones de Santa Ana de Movimas y Exaltación de Cayubavas, que viven mezclados con los Chacobos en diversos arroyos en el ángulo formado por el Bajo Mamoré y el Bajo Beni..." (Armentia, 1897: 83-82). En otro informe, por fin, el mismo Armentia matiza las cosas dando a entender que los cayubabas toman al territorio chacobo como una suerte de solaz al cual replegarse y acercarse a voluntad:

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 Cayubabas, 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 Jenesuaya (Armentia, 1976: 137).

Podríamos tomar las observaciones del etnólogo Erland Nordenskiöld como última prueba del expediente decimonónico. En 1908, el sueco describe una Exaltación en decadencia donde "apenas queda un centenar" de cayubabas que, una vez más, "son excelentes remeros" (Nordenskiöld, 2003 [1922]: 83). Le informan que para llegar a los chacobos debe hablar con un cauchero llamado Vargas, que por una "suma escandalosa" accede

a guiarlo. Vargas convive de hecho con un grupito de chacobos a orillas del lago Rogoaguado. Pese a que declara ser amigo de "los indios libres", poco a poco Nordenskiöld comienza a sospechar una realidad más turbia, y la breve estadía en la "pequeña tribu indígena todavía independiente" le basta para hacerse una mejor idea. Cuando llegan de visita unos chacobos del río Yata, observa: "El más anciano de los visitantes, además de chácobo habla cayubaba, un idioma que Vargas domina por completo" (Nordenskiöld, 2003 [1922]: 94). El hecho no lo sorprende porque sabía de las conexiones con los cayubabas y Exaltación, que refiere como algo del pasado: "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" (Nordenskiöld, 2003 [1922]: 116). Al salir de la aldea, los viajeros se encuentran con una sorpresa:

Cargados con la colección y en compañía de algunos chácobo, nos ponemos en camino. Después de unos días estamos de nuevo en el río en el que dejamos el carretón. Vargas tiene aquí una cabaña abandonada. Nos despedimos de los indios y nadamos otra vez por el fastidioso río lleno de caimanes. Cuando felizmente hemos llegado 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 el 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. Quizás estas mujeres y niños habían venido a Vargas libremente, pero él había abusado de su confianza. Ahora entiendo por qué han quemado su cabaña. Eso significa: "Si vuelves a venir aquí te recibiremos como enemigo" (Nordenskiöld, 2003 [1922]: 121).

Estas notas amargas no sólo son el final anticlimático de la aventura de Nordenskiöld sino, al mismo tiempo, una suerte de canto de cisne para los cayubabas. De aquí en más, los escasos informes sobre ellos harán hincapié en el alarmante —y al parecer inexorable— descenso demográfico (Crevels, 2002: 17). Durante el resto del siglo XX, mientras se multiplican las noticias sobre los chacobos, los cayubabas parecen esfumarse casi por completo de la literatura y pasan a ser objeto de reflexión de folcloristas, geógrafos, historiadores locales o lingüistas que, a lo sumo, deben contentarse con rescatar los fragmentos de una población que "desaparece",

una cultura “moribunda” y una lengua “en peligro de extinción” (Key, 1962, 1967; Denevan, 1980: 90; Banzer Toro de Añez, 2004; Crevels, 2002: 21; Crevels y Muysken, 2012: 342).

### Los hijos de la tutuma

Taita Caco Ortiz era un chacobo pequeño, enjuto, con los ojos rasgados al estilo oriental, que hubiera podido protagonizar alguna película de Kurosawa. También era aquello que la antropología denomina *big man*, ya que todos los chacobos contemporáneos son primos, hijos, sobrinos o nietos suyos. Con sus dos esposas y su infaltable gorra roja, este líder, chamán y cabeza focal de una extensa red de parentesco también fue el mediador entre los chacobos y las iglesias protestantes que los evangelizaron durante el último medio siglo: primero, los misioneros norteamericanos del Instituto Lingüístico de Verano y, luego, los religiosos de la Misión Evangélica Suiza, que vivieron con ellos desde la década de 1950 y los sedentarizaron. Además de todo eso —o quizá justamente debido a todo eso— era un conecorador inagotable de la lengua y la cultura chacobo, y sin lugar a dudas una de las personas que más nos enseñó sobre ellas.

Una tarde calurosa, mientras repasábamos la toponimia, genealogía e historia de las familias locales, Taita Caco comenzó a hablar de los otros indígenas con los cuales recordaba haber tenido relación en el pasado: los sirionós, los movimas, los tacanas. Al llegar a los cayubabas, casi como si fuera un aforismo, sentenció lacónico: *Shinó chotaquë* (“el mono tuvo relaciones sexuales”), y lo que contó a continuación constituye el tercer episodio que cifra, esta vez de forma más críptica, la continuidad de la particular afinidad electiva entre panos y cayubabas.

En el tiempo de los antiguos, los hombres no tenían relaciones sexuales con las mujeres sino con sus tutumas (mates), y así nacían sus hijos. Las tutumas se hinchaban, se resquebrajaban y, al poco tiempo, los niños nacían. Las mujeres se limitaban a darles leche para alimentarlos. Además de numerosos, el problema es que esos niños crecían demasiado rápido: en pocos días ya eran adultos y, a los pocos meses, morían. Hasta que, una mañana, un hombre sale a cazar y se encuentra en el monte con una pareja de monos capuchinos (*Simia capucina*) teniendo relaciones sexuales. El mono baja del árbol y le enseña a tener sexo con la hembra. Al regresar a su casa, el antepasado tiene relaciones con su esposa: a la mujer no le gusta, porque el sexo desprende un olor extraño, y le duele mucho. Además, a sus hijos les parecía que el padre estaba forzando a la mujer, y se enojaron tanto que algunos se pudrieron y murieron. Los que pudieron sobrevivir huyeron: cruzaron un río para jamás volver y comenzaron a hablar otras lenguas —entre ellas, sobre todo, el cayubaba. A los nueve meses, la mujer dio a luz a una sola hija, que creció lentamente, y los hijos de ella



**Figura 3.** Niña chacobo con mono (© Diego Villar, Alto Ivon, 2007).

**Figure 3.** Chacobo girl with monkey (© Diego Villar, Alto Ivon, 2007).

originaron a los actuales chacobos<sup>14</sup>.

Como todo mito, las enseñanzas del mono pueden interpretarse en diferentes niveles. En un primer nivel de lectura, el relato instaura la sexualidad humana y, en un movimiento simultáneo, supera el vértigo del antiguo ciclo vital para adoptar el formato procesual de los ritmos biológicos, el modelado del cuerpo y la formación cultural de la persona. En este sentido, es claro que no funda la alianza matrimonial —pues la esposa ya está elegida y cría sin problemas a los hijos del hombre— sino más bien la necesidad de la propia procreación, y el precio a pagar por la humanidad es la duración de la gravidez, la niñez, la adolescencia y, para la mujer, la rutina ginecológica de una gestación larga, riesgosa, la espera del embarazo y la necesidad de parir los hijos con esfuerzo, aspectos cuya densidad sensorial parece cifrarse en la repugnancia olfativa de los hijos de la tutuma (Córdoba, 2005).

Un segundo nivel de lectura sugiere que, para un sistema de parentesco bilateral como el chacobo, que muestra a la vez una suerte de inflexión patrilineal en ciertos contextos específicos (p. ej. la ideología de la reproducción o la formación de los antiguos “clanes” *maxobo*: *xénabo*, *ísabo*, etc.), el hecho de compartir la paternidad no es un dato menor. La mujer alimenta a los hijos con su propia leche, actuando como una suerte de colaborador meramente nutricional en la crianza de la prole del hombre y la tutuma. Al mismo tiempo, también es cierto que el

<sup>14</sup> El relato es una síntesis de las cinco versiones del mito en castellano publicadas en Córdoba (2005) y la de Kelm (1973: 239-240), publicada en alemán.

relato sugiere que es ella quien transmite la etnicidad —el mate a los cayubabas, la mujer a los chacobos— evocando, al hacerlo, la centralidad sociológica de la uxori-localidad en la existencia cotidiana<sup>15</sup>.

Un tercer nivel de interpretación, en cambio, asocia de forma más explícita el desenlace del mito con nuestra investigación. Cuando los chacobos traducen la palabra *cayubaba* como “vecinos” o “salidos de la tutuma”, lo que ponen en juego es todo un conjunto de concepciones antropológicas sobre la ideología reproductiva, la historia oral, la toponimia y la genealogía. Lo mismo sucede cuando llaman *Cayuva mai* (“Tierra de cayubabas”) a la ciudad de Exaltación, o cuando algunos ancianos del clan Tsístebo (“los del carbón” o “gente carbón”) recuerdan que sus padres y abuelos hablaban de antiguos poblados multiétnicos que compartían con los cayubabas. Es por esto que dicen que los cayubabas son *noba jímibo*, lo cual se traduce al castellano como “nuestros parientes” aunque, literalmente, signifique “nuestras sangres” o “los de nuestra propia sangre”.

Para los chacobos, el concepto de *nohiria* —la condición de “ser gente”— no es una condición etnocéntrica y excluyente. La idea de la humanidad implícita en el texto contempla diversos niveles de inclusión, y el mito sugiere de hecho que el propio origen es indisoluble de la génesis de los grupos vecinos. Por el hecho de ser diferentes, los hijos de los antiguos y las tutumas no dejan de ser humanos: sólo que, quizá, un poco diferentes. Es digno de destacar entonces que, en esta modulación específica, la antigua “unión hermanable” no está asociando “medio hermanos” o “hermanastros”, como tal vez podría pensarse, sino más bien a *siblings* con pleno derecho a los que la terminología de parentesco ubica en la misma clase genealógica que los hijos del mismo padre y la misma madre: son, al fin y al cabo, la propia sangre.

### El origen de la música

Más allá del recurso discursivo a la consanguinidad mítica, lo cierto es que actualmente ningún chacobo sabe hablar cayubaba. No existe interacción social entre ambos grupos y, de hecho, ni siquiera forman parte de la misma organización política de representación étnica. Sin embargo, el mito de origen de las relaciones sexuales invita a pensar que los cayubabas siguen manteniendo algún tipo de protagonismo en el proceso de formación de la identidad pano: por más que la antigua agencia histórica parezca desplazada con el tiempo hacia el plano de lo simbólico, lo cierto es que por algún motivo misterioso sigue revelándose necesaria, tal como queda claro cuando repasamos otros registros contemporáneos de la conciencia chacobo, como por ejemplo la memoria cifrada en la historia oral.

<sup>15</sup> Existe, de hecho, una larga serie de mitos en que los varones tienen relaciones sexuales anómalas con personas indebidas, objetos o animales, y los afines masculinos los regresan a la sexualidad apropiada (Prost, 1983; Córdoba, 2005).



**Figura 4.** Chacobos tocando la zampoña en la fiesta (© Diego Villar, Alto Ivon, 2010).

**Figure 4.** Chacobos playing zampoña in a drinking bout (© Diego Villar, Alto Ivon, 2010).

Podríamos transcribir, por ejemplo, un fragmento de discurso más o menos extenso que evoca un tópico jamás documentado hasta el momento por la etnografía regional, que vuelve a poner en escena el protagonismo soterrado pero recurrente de los cayubabas a la hora de modelar la identidad chacobo. Nos referimos a los recuerdos del anciano Tani Chávez, que revela que hasta la misma ritualidad que los actuales chacobos consideran como patrimonio más tradicional de su cultura —la zampoña o flauta de pan— debe entenderse, una vez más, a la luz de la inefable mediación de los pobladores de Exaltación<sup>16</sup>.

El testimonio muestra que el uso ritual de la zampoña (Tabla 1), que cualquier chacobo contemporáneo identifica como núcleo duro de su “patrimonio” o “cultura tradicional”, el factor más distintivo de su identidad étnica, sólo ha sido posible gracias a una intervención cayubaba. Al mismo tiempo, y más allá del tema específico de cada una de las dos últimas narrativas —el mito del origen del sexo o la historia de origen de la música ritual—, lo cierto es que ninguna se limita a escenificar la etiología puntual de algún rasgo de la existencia. Ambas narraciones apelan a una clave “funcional” que termina explicando la misma posibilidad de reproducción del grupo en función de la ampliación de los lazos de sociabilidad y la incorporación de la alteridad: en el primer caso, en la propia lógica de la reproducción humana y étnica y, en el segundo, si bien de modo más críptico, inaugurando los protocolos rituales que garantizan la supervivencia del grupo en un contexto de aislamiento, carestía y epidemias —escenario que, dicho sea de paso, no dista demasiado de la descripción que nos ofrece la bibliografía sobre los tiempos de la colonización cauchera.

<sup>16</sup> Fragmento de entrevista realizada junto a Philippe Erikson en Alto Ivon en agosto de 2010. La traducción fue realizada con la ayuda de Constantino Ortiz, Miguel Chávez y el lingüista Adam Tallman.

**Tabla 1.** El origen de la zampoña según Tani Chávez

**Table 1.** The origins of the zampoña according to Tani Chávez

<i>Huacarariihiti...</i>	El instrumento de la danza...
<i>rehuxo acai ca iní, yáma</i>	no había otro entonces, no hay, no hay
<i>tóa huacáariihiti tsi ...</i>	que ese instrumento huacarariihiti
<i>Rëso icáno tsi quihá ja quéesacaníquë</i>	Con esa danza ellos morían, morían, morían, y entonces la dejaron
<i>Jaquirëqué tsi quihá naa bistó jahá tsi tanamarohá cóqui noa i tsi quihá ja caníquë</i>	Después era la zampoña: "con ésta vamos a vivir sin problema", ellos dijeron
<i>Jeniroha ni toa huacarariihiti?</i>	¿Cómo era el instrumento de la danza?
<i>ítsa</i>	Madera de cedro
<i>béxpa</i>	muy delgado
<i>quíni quíni quíni</i>	hueco, hueco, hueco
<i>guitarra jascara</i>	como guitarra,
<i>xoohacaná ca ... pacáhua flauta yá béta</i>	lo soplan, así como hacen con la flauta
<i>nëca nëá tsi</i>	Así era
<i>tahuatáquë</i>	De chuchío [ <i>Gynerium sagittatum</i> ] tejido
<i>aquí tsi nécahuacáqui</i>	así lo hacen
<i>acordion qués cara</i>	como acordeón
<i>Oa bahí parí tsi pabébënacáqui jënë bëchayamacáqui</i>	De allá, en el camino, viene bailando, no aguanta la chicha
<i>aquí jabicanícabo tsi quihá xobo qui jicoháina bëró shini misni tsi ca quihá</i>	los que se acostumbraron a la chicha entran en la casa así, con los ojos un poco rojos
<i>jaquirëqué</i>	Y después...
<i>cahi jina xahua jina</i>	Hay cola de paraba, cola de guacamayo [ <i>Ara macao</i> ]
<i>nëa joo nëa joo nëa joo bëxtiáma</i>	venía acá, venía acá sin pestañear
<i>bëxti no háca</i>	cuando pestañamos
<i>huësti áño rëso</i>	se muere en un año
<i>Yama nami isco roha ri i coxo</i>	No había carne: sólo tojo [ave paseriforme, <i>Psarocolius decumanus</i> ] y campanilla [ave galliforme, <i>Pipile cumanensis</i> ]
<i>toa tsi año antes ja acapaoníquë</i>	eso hacían todo el año antes
<i>rëso rëso icano tsi quihá naa</i>	y con esto, morían y morían, ellos dicen:
<i>Baháhuariahái cato tsi rësóqui noa</i>	"Fabricando eso, nosotros morimos"
<i>naamanacanaquí tsi quihá naa ja nëohuanína</i>	Dice que ellos disminuían fabricando eso
<i>Jabi naa jabi naa antes antesria tsi cató tsi quihá bistó yoaníquë</i>	Entonces esto, entonces esto, muy, muy antes, dice que le contaron de la zampoña
<i>siri cato naa antes naa maiya nëonishcato</i>	antes, los antiguos la crearon con la tierra
<i>nëonishcato yoaníquë</i>	cuando él la creó, lo contó
<i>japa bistó yëéháqui</i>	entonces cortó la zampoña
<i>no jánano quéesáno rësóqui noa huëstima rësóqui noa</i>	Lo dejamos, lo cortamos, nosotros morimos, hartos de nosotros morimos
<i>Jatsi jënahuatí ní</i>	"¿Entonces cómo haremos?"
<i>Berna Berna tsi xo ibo</i>	Berna, Berna es el dueño
<i>jaa Berna tsi ni toa bistó ibo</i>	Ese Berna es el dueño de la zampoña
<i>Rësóyóqui noa i quihá ja níquë...</i>	Todos nosotros morimos...
<i>Oquë no quéesahaina i quihá já níquë</i>	"Entonces mejor nosotros dejamos", él dijo
<i>Naa huacarariihiti tsi quihá jihui चाहिता नामा जा जानानीकुë</i>	Dejaron este instrumento del huacarariihiti debajo de un árbol grande.

Continúa >

**Tabla 1.** El origen de la zampoña según Tani Chávez

**Table 1.** The origins of the zampoña according to Tani Chávez

<i>choshahama</i>	sin destruirlo
<i>Rësohiquiha noa, noqui chacobo ní</i>	Dice que nosotros morimos, nosotros los chacobos...
<i>Cayubaba</i>	Cayubaba
<i>Cayubaba</i>	Cayubaba
<i>jatsi jaquirëquë tsi quihá comë ahuë cai i tsi quihá ja níquë</i>	Entonces, después, dice que dijo "Hágalo tinaja, mamá"
<i>jaquirëquë tsi quihá jána jána hácayama ai ca coméno</i>	Después no lo dejaron, hasta ahora no hemos dejado de ocupar la tinaja
<i>nëá nëcahuahuë cai i quihá ja níquë</i>	"Así hágalo, mamá", dijo él
<i>Cara mapoti áyo</i>	Hicieron la tapa de goma
<i>mahuë</i>	taparon
<i>jahá jaharia tsi xo</i>	de allí sí está bien
<i>Naa bistó jënahuahini noa nëá tsi nëcahuacahuë bistó yëëayohá tanacahuë</i>	Como hacemos esta zampoña, así lo hacemos, cortamos toda la zampoña, jensayemos!
<i>ëa jirosaquiará ihiquihá huëstí ca jóni</i>	"Yo voy a ser maestro", dijo una persona,
<i>iquë tsayahai</i>	"listo, ¿no ve?"
<i>nëbi papa Boria chëquë nahuarihaina</i>	Está aquí el señor papa Boria negro, cantando
<i>nohiria bo ja bëcaniquë; huëstima quihá</i>	Los hombres invitaron a otras comunidades; dice que había mucha gente
<i>Huëstima quihá nohiria bo iniquë</i>	Había mucha gente
<i>yáma yáma tsi xo huacáraririiti quëësiyoniquë icaniquihá</i>	no hay nada de instrumento de huacaraririiti; ya lo cortaron, ellos dicen
<i>ihiquihá naa cohacabo chácobo</i>	Dicen que estos chacobos ya eran varios
<i>bistó ti tsi quihá cahëyamaqui noa pitó</i>	No sabemos zampoña, pues
<i>mahítsa matorí bistó yëëhacaxëhuë</i>	Ustedes regalan la zampoña, aunque no sabemos tocar
<i>Boria chëquë tsi quihá bistó yëëhaxó janániquë</i>	Cuando el señor Boria negro cortó zampoña, la guardó
<i>jaquirëquë tsi quihá noba niatíma ca porá ca jënë paiti</i>	Después, dicen que nuestro cántaro de chicha de tronco ahuecado, nunca dejamos
<i>naa bahi jói jënähua nëa tsi nëcahuacahuë nëri bësó nëri bësó nëri bësó</i>	este camino llega, como podemos, como podemos, así hay que hacerlo, dando vueltas, dando vueltas, dando vueltas
<i>jamëno</i>	solito
<i>jato tsayamahaina</i>	mostrando a ellos
<i>nëca tsi tsayacanai</i>	"Así, miren ustedes"
<i>Tanamaroaha coqui noa rësoyámapëtsiqui noa, icániquihá</i>	"Vamos a vivir más tranquilos: ahora no morimos", dicen ellos
<i>pahití jabëta tëa</i>	volteando el cántaro con ellos
<i>jatsi tsayacani jahá icanáina</i>	Entonces, cuando ellos miraron, ya estaban practicando, haciéndolo
<i>Jaa, bistó</i>	Sí, zampoña
<i>rëquë náa jató imahá ini Berna</i>	adelante, éste que hacía mostrar a ellos, Berna
<i>jaroha iria tsi cáqui</i>	Ahora sí se va haciendo de verdad (ya está bailando)
<i>cahëyamaqui noa i quihá ja caniquë</i>	Dicen ellos: "no sabemos"
<i>jaa jahá jistahuëstí ë huanotsi pë ja rësoniquë</i>	Sí, conocí (a Berna) una vez, lo vi; después se murió
<i>Boria chëquë mai mëacániquë</i>	Ellos entregaron a Boria negro el bombo para que cante
*La "tinaja" tapada con "goma" ( <i>Hevea brasiliensis</i> ) se refiere al bombo que toca el chamán en las fiestas de bebida (para una descripción de la fiesta chacobo, ver Nordenskiöld, 2003 [1922]; Kelm, 1972; Erikson, 2000).	

Continúa >

<i>jënahini noa Berna, nëa tsi nëcahuahuë papa téjacha</i>	"¿Cómo hacemos, Berna?". "Así, hay que ponérselo en el cuello"
<i>nëcaroha tsi quihá atëquëcahitahána</i>	Así nomás lo han hecho otra vez
<i>Jisa yoxa ba ma catáno nahuarihiquihá ii quihá ja níquë</i>	"Ya, mujeres: vayan a acompañarlo, dice que él va a cantar", dijo
<i>cahëyámaqui noa naa papa Boria chëquë yaxó tsi acai tsi ... acáxcahuë</i>	"Nosotros no sabemos". Eso hágalo con papa Boria negro, hágalo
<i>jatsi tsi quihá bisto tsi quihá ícaniquë</i>	Entonces dice que ellos comenzaron a tocar zampoña
<i>jabi yoi pi quihá ja [íca] ariayamacaniquihá jabi jabi bënarácana</i>	Entonces, hicieron más o menos, no lo hicieron bien; entonces por primera vez lo hicieron
<i>jëni ini toa ahuë nahuariti?</i>	¿Qué dice el canto de él?
<i>jënahuaqui huaxmë sicacanina?</i>	"¿Por qué pusieron el algodón en fila?" [x3]
<i>jiária</i>	Bonito
<i>Naa jato imahaina</i>	Esto que les hicieron hacer
<i>jahá bamayámacati ca tsi xo</i>	de allí, jamás se olvidaron
<i>jayá xo ja cahëni tsi quihá rësoniquë</i>	cuando se conociera con él, se murió
<i>Jariaparí Berna jabihuati ibo tsi quihá</i>	Primero el dueño enseñó a Berna, dice
<i>Josetore</i>	José Torres
<i>Josetore yá tsi quihá Berna yonconiquë Cayubaba</i>	Berna trabajó con José Torres, que era cayubaba
<i>toa xobá jabihuani tsi quihá naa Berna</i>	Él fue el que enseñó a este Berna
<i>jaa Cayubaba</i>	Sí, cayubaba
<i>jahuënia tsi Berna joni...?</i>	¿De dónde era ese hombre Berna...?
<i>Santación</i>	Exaltación.

**Tabla 1.** El origen de la zampoña según Tani Chávez

**Table 1.** *The origins of the zampoña according to Tani Chávez*

### Epílogo: hacia una antropología de las alteridades recesivas

Desde los tiempos coloniales a la actualidad, toda una serie de indicios sugiere que la mediación cayubaba fue un factor fundamental en la historia de los panos de la actual Bolivia. Al comenzar a desenmarañar esa red de conexiones cambiantes en registros documentales diversos, encontramos que a fines del siglo XVIII, al norte de los Llanos de Mojos, comienza a delinearse una trama interétnica cuyos contornos vemos resurgir posteriormente en distintos momentos y registros. Primero, con los cayubabas como anfitriones, padres adoptivos, padrinos y cónyuges de los pacaguaras y sínabos; luego, a mediados del siglo XIX, con los chacobos protagonizando alianzas, trueques y hasta eventuales trifulcas con los cayubabas de Exaltación, que corren más o menos paralelos a la simultánea categorización de los primeros como "salvajes" en tanto los segundos personifican el arquetipo del indígena civilizado; a fines del siglo XIX, con grupos de cayubabas buscando refugio entre los chacobos ante las presiones del mercado

cauchero, mientras siguen las noticias de cayubabas que hablan chacobo y de chacobos que hablan cayubaba; o bien en la historia oral reciente, con la adopción de la música cayubaba como tradición "ancestral" chacobo, o aun en la propia actualidad, con la gesta fundacional que asocia la génesis de chacobos y cayubabas en una consanguinidad inmemorial.

Más o menos directa, más o menos evidente, más o menos formalizada, es entonces toda una serie de rastros la que, a través del tiempo, nos permite entrever la afinidad electiva (Löwy, 2004) entre panos y cayubabas. Al hablar de "unión hermanable", tal vez sin proponérselo, el administrador Durán parece haber dado intuitivamente con un dato fundamental: la convergencia, atracción o influencia entre dos conjuntos poblacionales que propicia su desarrollo recíproco, y asimismo toda una gama de resonancias y transformaciones que esa afinidad pone en juego a través de al menos tres siglos.

Es cierto que, en el sentido más general, la mediación cayubaba podría entenderse como un avatar más de

la famosa “apertura al otro” (Lévi-Strauss, 1992) o “alteridad constituyente” (Erikson, 1986) que la etnología amazonista detecta en el seno de las cosmologías amerindias. Matriz fundante del lazo social en las tierras bajas sudamericanas, la captación de identidades, energías o puntos de vista suele presentarse como una suerte de inmanencia que, al fin y al cabo, siempre se las ingenia para resolver las tensiones de lo real en el plano de la lógica cosmológica interna. Pero en este caso, y más allá de sus innegables posibilidades heurísticas, esa grilla de lectura deja fuera de la explicación muchos de los matices —por más prosaicos que sean, como un encuentro casual con un maestro de música— que, después de todo, permiten formular la pregunta más interesante: ¿por qué esa agencia intermediadora de los cayubabas y no de otros vecinos tan próximos a los panos como los morés, los canichanas o los movimas?

A través del análisis de cuatro episodios diagnósticos de la crónica misional, la etnohistoria, la etnografía y la historia oral, hemos procurado echar luz sobre las razones por las cuales, precisamente, el juego de las identidades y alteridades de los panos se nos presenta filtrado a través de la mediación cayubaba. Lo distintivo, o al menos lo interesante para el análisis etnológico, es examinar las texturas y las tonalidades concretas que asume la trama relacional cuando se traduce a cada uno de los registros históricos, lingüísticos o antropológicos. En este sentido, la aridez del expediente administrativo de Negrete, la atmósfera de aventura y exotismo que permea a los diarios de los exploradores gomeros, la inevitabilidad arquetípica que envuelve el tiempo del mito o hasta la anécdota casi casual que explica cómo los chacobos aprendieron a tocar la zampoña no parecen accidentes que prestan color local a una razón inmanente, ontológica o metafísica, sino más bien una condición histórica del propio objeto (Turner, 1988).

No es, por tanto, como si los chacobos o los pacaguaras se hubieran constituido como tales a través de su relación con otros grupos panos, como una suerte de entidad preexistente que luego gana consistencia regional a partir de una asociación secundaria con la lengua y la cultura tacanas para —sólo entonces— entrar en contacto posterior con cayubabas, movimas o aun los propios blancos. Más bien, el examen de esos cuatro episodios diagnósticos sugiere que siempre necesitaron a los cayubabas para poder ser, justamente, panos. Esta particular inflexión de la “pano-idad” boliviana parece respaldada en el hecho de que otros grupos panos de Perú y Brasil comparten el mito de origen de las relaciones sexuales pero, sin embargo, lo hacen sin la coda antropológica en la cual los hijos de la tutama se dispersan y dan origen a los demás grupos étnicos<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Así, por ejemplo, en los mitos cashinahuas la vagina no era un órgano sexual sino una herida incurable hasta que el antepasado *Hidi Shinu* observa a una pareja de monos capuchinos copulando y comprende que se trata en realidad de “un receptáculo para el amor” (Camargo, 1999: 266; cf. Ans, 1975: 133-136); para los marubos, el mono es

El análisis de estas cuatro mediaciones en una misma serie invita a pensar que el leitmotiv de la misma no es asimilar completamente a los otros sino, más bien, establecer algún tipo de simbiosis que termina transformando tanto a los panos como a los propios cayubabas (Latour, 2005). En esta clave, la paternidad y la maternidad míticas, la adopción, el padrino, la afinidad matrimonial, la hermandad real y/o clasificatoria, el préstamo lingüístico, el comercio, la alianza táctica o hasta la enseñanza circunstancial de la música ritual parecen declinaciones de una ratio de alteridad bien temperada que —aquí sí ya a tono con el programa generalista de la filosofía amerindia— busca partenaires que, al fin y al cabo, no sean tan similares ni tan diferentes.

Es en este sentido, justamente, que el dossier de las mediaciones cayubabas nos permite una última constatación. El modelo de la alteridad constituyente suele enfocar la atención en aquello que, siguiendo la metáfora genética, podríamos llamar alteridad dominante, que asocia a cada sujeto étnico con ciertos interlocutores preferenciales: los chanés con los chiriguano, los guanas con los caduveos, los otros tupís para los tupinambá, los otros panos para los propios panos, los tacanas para los panos de la actual Bolivia, etc. Pero sabemos ahora que en el mismo paisaje etnológico también opera una gama de actores secundarios, alteridades de segundo grado que por más que no sean necesariamente fundantes resultan significativas y que, por tanto, el análisis comparado debe ser capaz de incorporar. Una diversidad de alter egos con los cuales no hay conexión forzosa ni estable, manifiesta de forma necesaria en cada instancia, pero que no por ello deja de ser tan recurrente como crítica en su latencia: alteridades que, conservando la metáfora, podríamos llamar recesivas, ya que una y otra vez se activan de forma intermitente a lo largo de períodos considerables de tiempo. Una alteridad tal vez menos evidente pero igualmente decisiva para que, al fin y al cabo, cada grupo termine siendo lo que es.

Buenos Aires, noviembre de 2025

## Agradecimientos

Agradecemos la ayuda de Franziska Riedel, Zulema Lehm, Miguel Chávez, Constantino Toledo, Adam Tallman, Mily Crevels, Isabelle Combès, Bernarda Conte y los evaluadores anónimos en la preparación del manuscrito, y asimismo el apoyo institucional de la Wenner-Gren Foundation (Post PhD Research Grant 10845 “Echoes of Silence: The Roles of Women in the Amazonian Rubber Boom”), la Wildlife Conservation Society (Grupo de Trabajo para los Llanos de Moxos)

el “maestro involuntario de las relaciones sexuales” (Melatti, 1986: 42-43); y, entre los shipibos del Perú, “el mono también se considera un animal lujurioso: según los mitos, él es quien habría iniciado a los humanos en la sexualidad” (Saladin d’Anglure y Morin, 1998: 52-53; cf. Anca *et al.*, 2023: 13).

y la Universidad Católica Argentina (PICT-UCA 80020240300008CT).

## Bibliografía

- Anca, E., Shanee, S. y Svensson, M. (2023). Ethnoprimateology of the Shipibo of the upper Ucayali River, Perú, *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 19(45): 1-19.
- Ans, A.-M. (1975) *La verdadera biblia de los Cashinahua (Mitos, leyendas y tradiciones de la Selva peruana)*. Lima: Mosca Azul.
- Armentia, N. (1976 [1883]) *Diario de sus viajes a las tribus comprendidas entre el Beni y el Madre de Dios y en el arroyo de Ivon en los años de 1881 y 1882*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.
- Armentia, N. (1897) *Límites de Bolivia con el Perú por la parte de Caupolicán*. La Paz: Impr. El Telégrafo.
- Armentia, N. (1890) Diario del viaje al Madre de Dios hecho por el P. Fray Nicolás Armentia, en los años de 1884 y 1885. En M. Ballivián (comp.). *Exploraciones y noticias hidrográficas de los ríos del norte de Bolivia* (pp. 1-138). La Paz: Imprenta El Comercio.
- Armentia, N. (1887) *Navegación del Madre de Dios. Viaje del Padre Nicolás Armentia*. Biblioteca Boliviana de Geografía e Historia. La Paz: Imprenta de La Paz.
- Ballivián, M. y Pinilla, C. (1912) *Monografía de la industria de la goma elástica en Bolivia*. La Paz: Dirección General de Estadística y Estudios Geográficos.
- Balzan, L. (2008) *A carretón y canoa. La aventura científica de Luigi Balzan por Sudamérica (1885-1893)*. Lima-La Paz: IFEA/PLURAL.
- Banzer Toro de Añez, E. (2004) *Monografía de Exaltación de Santa Cruz. Homenaje al tricentenario de su fundación*. Exaltación: Impresiones Oriente.
- Block, D. (1994) *Mission Culture on the Upper Amazon. Native Tradition, Jesuit Enterprise and Secular Policy in Moxos, 1660-1880*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Camargo, E. (1999) La découverte de l'amour par Hidi Xinu. Récit caxinaua. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 28(2): 249-270.
- Chavarría Mendoza, M. (1983) *Bibliografía pano-tacana*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Chávez Suárez, J. (1986) *Historia de Mojos*. La Paz: Editorial Don Bosco.
- Coffaci de Lima, E. y Córdoba, L. (eds.) (2011) *Os outros dos outros: relações da alteridade na etnologia sudamericana*. Curitiba: UFPR.
- Córdoba, L. (2005) Relaciones interétnicas, sexuales y de género en un mito chacobo (Amazonía boliviana). *Bolivian Studies Journal*, 12: 67-78.
- Córdoba, L. (2015) Barbarie en plural: percepciones del indígena en el auge cauchero boliviano. *Journal de la Société des américanistes*, 101(1/2): 173-202.
- Córdoba, L. y Guiteras, A. (2025) Labor, Resistance, and Politics: Indigenous Agency in the Bolivian Rubber Boom. In C. High y L. Costa (eds.), *The Lowland South American World* (pp. 52-68). Londres: Routledge.
- Córdoba, L. y Villar, D. (2013) Some aspects of marriage alliance among the Chacobo (Bolivian Amazonia). In H. Heinrich y H. Grauer (eds.), *Wege im Garten der Ethnologie. Caminos en el jardín de la etnología* (pp. 177-189). Sankt Augustin: Akademie Verlag.
- Craig, N. (1907) *Recollections of an Ill-fated Expedition to the headwaters of the Madeira River in Brazil*. Filadelfia-Londres: J. B. Lippincott Co.
- Crevels, M. (2002) Speakers shift and languages die: An account of language death in Amazonian Bolivia. In M. Crevels, S. van de Kerke, S. Meira y H. van der Voort (eds.), *Current Studies on South American Languages* (pp. 9-30). Leiden: Research School of Asian, African, and Amerindian Studies.
- Crevels, M. y Muysken, P. (2012) Cayubaba. In M. Crevels y P. Muysken (eds.), *Lenguas de Bolivia*, (vol. 2 pp. 341-374). Amazonía. La Paz: Plural Editores.
- Del Castillo, M. (1929) *El corazón de la América meridional (Bolivia)*. Barcelona: Imprenta Comercial.
- Denevan, W. (1980) *La geografía cultural de los Llanos de Mojos*. La Paz: Editorial Juventud.
- Erikson, P. (2000) Dialogues à vif... Note sur les salutations en Amazonie. In A. Monod-Becquelin y P. Erikson (eds.), *Les rituels du dialogue. Promenades*

- ethnolinguistiques en terres amérindienne* (pp. 113-136). Nanterre: Société d'Ethnologie.
- Erikson, P. (1986) Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi. *Journal de la société des américanistes*, 72(1): 185-210.
- Erikson, P. (1993) Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano. *L'Homme*, 126-128: 45-58.
- Erikson, P. (1992) Uma singular pluralidad: a etno-história Pano. In M. Carneiro da Cunha (ed.), *História dos Índios no Brasil* (pp. 239-252). San Pablo: Companhia Das Letras.
- Guiteras Mombiola, A. (2011) La mano de obra indígena en el comercio fluvial del Beni (Bolivia) en la segunda mitad del siglo XIX, *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 40(3): 511-532.
- Herndon, L. y Gibbon, L. (1875) The Rapids of the River Madeira. In G.E. Church (ed.), *Explorations Made on the Valley of the River Madeira, from 1749 to 1868* (pp. 139-166). Londres: National Bolivian Navigation Co.
- Keller, J. y Keller Leuzinger, F. (1875) Exploration of the River Madeira. In G.E. Church (ed.), *Explorations Made on the Valley of the River Madeira, from 1749 to 1868* (pp. 3-71). Londres: National Bolivian Navigation Co.
- Kelm, H. (1972) Chácobo 1970. Eine Restgruppe der Südost-Pano im Orient Boliviens. *Tribus*, 21: 129-246.
- Key, H. (1962) *Fonotácticas del Cayuvava*. Cochabamba: Instituto Lingüístico de Verano.
- Key, H. (1967) *Morphology of Cayuvava*. La Haya: Mouton.
- Key, M.R. (1968) *Comparative Tacanan phonology, with Cavineña phonology and notes on Pano-Tacanan relationships*. La Haya: Mouton.
- Latour, B. (2005) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Lévi-Strauss, C. (1992) *Historia de lince*. Barcelona: Anagrama.
- Limpías Saucedo, M. (2005 [1942]) *Los gobernadores de Mojos*. Trinidad: Prefectura del Departamento del Beni.
- Löwy, M. (2004) Le concept d'affinité élective chez Max Weber. *Archives de sciences sociales des religions*, 127: 93-103.
- Maccheti, J. (1886) *Diario del viaje fluvial del Padre Fray Jesualdo Maccheti, misionero del Colejo de La Paz, desde San Buenaventura y Réyes hasta el Atlántico en 1869*. La Paz: El Siglo Industrial.
- Matthews, E. (1879) *Up to the Amazon and Madeira Rivers, through Bolivia and Peru*. Londres: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington.
- Melatti, J.C. (1986) *Wenia. A Origem Mitológica da Cultura Marúbo*. Brasília: UnB (Série Antropología, 54).
- Mercado, M.M. (1991) *Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869)*. La Paz: BCB-ABNB-BNB.
- Métraux, A. (1942) *The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Mato Grosso*. Washington: Smithsonian Institution (Bulletin of the Bureau of American Ethnology, 134).
- Moreno, G.R (1973 [1888]) *Catálogo del archivo de Mojos y Chiquitos*. La Paz: Librería Juventud.
- Nordenskiöld, E. (2003 [1922]) *Indios y blancos en el nordeste de Bolivia*. La Paz: APCOB/Plural.
- Orbigny, A. (2002) *Viaje a la América meridional (realizado de 1826 a 1833)*, 4 vols. La Paz: IFEA-Plural.
- Orbigny, A. (1959) *El hombre americano*. Buenos Aires: Futuro.
- Palacios, J.A. (1852) *Exploración de los ríos y lagos del departamento del Beni y en especial el Madera practicada de orden del Supremo Gobierno de Bolivia*. La Paz: Imprenta Paceaña.
- Prost, G. (1983) *Chácobo: Society of Equality*. Tesis de maestría inédita, Gainseville: University of Florida.
- Saladin d'Anglure, B. y Morin, F. (1998). Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien. *Anthropologie et Sociétés*, 22(2): 49-74.
- Suárez, J. (1973) Macro-Pano-Tacanan. *International Journal of American Linguistics*, 39: 137-154.
- Tabo Amapo, A. (2008) *El eco de las voces olvidadas*.

- Una auto-etnografía y etnohistoria de los cavineños de la Amazonía boliviana.* Copenhague: IWGIA.
- Turner, T. (1988) Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. In J. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past* (pp. 235-281). Urbana: University of Illinois Press.
- Valenzuela, P., Córdoba, L. y Villar, D. (2012) Pano meridional. En M. Crevels y P. Muysken (eds.), *Lenguas de Bolivia*, (vol. 2 pp. 27-69). Amazonía. La Paz: Plural.
- Valenzuela, P. y Guillaume, A. (2017) Estudios sincrónicos y diacrónicos sobre lenguas Pano y Takana: una introducción. *Amerindia*, 39(1): 1-49.
- Van Valen, G. (2013) *Indigenous agency in the Amazon. The Mojos in liberal and rubber-boom Bolivia, 1842-1932*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Villar, D., Córdoba, L. y Combès, I. (2009) *La reducción imposible. Las expediciones del padre Negrete a los pacaguaras (1795-1800)*. Cochabamba: ILAMIS-Itinerarios (Colección Scripta Autochtona, 3).
- Villar, D. (2022) La fe y la evidencia: vida y obra de Nicolás Armentia. In N. Armentia (ed.), *Relación histórica de las misiones franciscanas de Apolobamba y Descripción del territorio de las misiones franciscanas de Apolobamba por otro nombre Frontera de Caupolicán* (vol. 4 pp. 11-45). La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.
- Villar, D. (2020) Un país de remadores: canoas, monterías y batelones en el boom del caucho (Amazonía boliviana, 1870-1920). *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 57: 294-323.
- Villar, D. (2014) ¿Los últimos pacaguaras? *Caravelle*, 103: 51-65.