

RELACIONES INTERÉTNICAS, SEXUALES Y DE GÉNERO EN UN MITO CHACOBO (AMAZONÍA BOLIVIANA)

Lorena I. Córdoba *

1. Introducción

En estas páginas pretendemos examinar el problema del origen de las relaciones sexuales y los procesos de gestación en un mito recogido entre los chacobo, un grupo étnico Pano-hablante de la Amazonía boliviana¹. Como veremos, esta breve narración, que considerada en un estricto sentido etiológico se limita a narrar cómo la humanidad adoptó las relaciones sexuales, puede interpretarse en un sentido más amplio. En primer lugar, el descubrimiento del coito y las relaciones maritales excede el orden de la vida sexual. Como resulta previsible, este hallazgo involucra una serie de cuestiones que podríamos calificar de ideológicas, pues regulan y califican de forma determinada algunas dimensiones de las relaciones entre los géneros. Pero, en un segundo plano, el mito constituye también una reflexión profunda sobre los procesos, las cualidades diacrónicas y aquellas propiedades dinámicas que permiten hablar en el caso chacobo de un auténtico “ciclo vital”; en otras palabras, no sólo se ofrece una constatación explícita de la vida y sus etapas inexorables de crecimiento, maduración y muerte, sino también una exégesis un tanto más abstracta, que examina los problemas de la duración, la temporalidad y la finitud. En un tercer sentido, por último, el relato propone un tratamiento del problema de la relación misma, pues uno de sus episodios finales revela que es imposible pensar el Sí sin el Otro, relativizando de esta forma ciertas nociones ingenuas respecto del presunto “etnocentrismo” indígena.

2. Las versiones del relato

Antes de repasar las distintas líneas posibles de interpretación del mito, obviamente es necesario que presentemos el texto. Aquí transcribiremos las traducciones en castellano de cinco versiones del mismo; y realizaremos luego, a partir de ellas, un pequeño cuadro sinóptico que servirá para poner de manifiesto el juego de variaciones temáticas que la narración supone en cada caso². La consideración global de estas versiones, según esperamos, contribuirá a iluminar ciertos aspectos del sentido del mito³.

* CONICET - Universidad de Buenos Aires (Argentina). E-mail: lorec@fullzero.com.ar

¹ Los chacobo forman parte de los llamados pano meridionales junto con sus vecinos pacaguara y también los karipunas y los kaxararis, que habitan en el estado brasileño de Rondonia. Se trata de los grupos pano menos conocidos, así como también de los más reducidos demográficamente (Erikson 1993). Su número actual no excede las seiscientas personas, distribuidas en ocho pequeñas comunidades situadas entre los ríos Benicito, Yata e Ivon en el departamento de Beni, en el norte de Bolivia. Tradicionalmente, han basado su subsistencia en el cultivo de mandioca y de maíz, complementando esta actividad con la más reciente siembra del arroz, la caza de monte y la pesca con barbasco. Tras los ocasos sucesivos del caucho y el palmito, medios fundamentales mediante los cuales se insertaron en el mercado regional, además de la caza y la agricultura trabajan en su gran mayoría recolectando y vendiendo castañas.

² Estas cinco narraciones fueron recogidas por nosotros. Existe otra versión más extensa de este mismo mito, recogida entre los chacobo a principios de la década de 1970. Véase Kelm 1972.

³ Villar 2002.

v.1. *Un hombre fue al monte y se encontró con un mono. El hombre llevaba una tutuma (calabaza) con quien tenía relaciones sexuales. Ya había muchas crías de calabaza; los chicos se formaban en la calabaza, luego se quebraban y salían. Estos hijos crecían rápido, y en un mes ya eran grandes. El mono un día le enseñó a culear. Los hijos de la calabaza cruzaron el río. Los que nacieron de la calabaza se separaron y comenzaron a hablar otros dialectos, cayuvava. Los hijos de la mujer originaron a los chacobo.*

v.2. *Antes, los cayuvava eran chacobo. Antes los chacobo no sabían culear, lo hacían con las calabazas. Tenían muchos hijos, pero las mujeres le daban de tomar leche. Un hombre fue a cazar y vio al shinó (mono); éste le preguntó para qué llevaba la calabaza, el hombre le respondió. El mono le enseñó a culear con la mona al hombre. El hombre se llevó a su mujer y tuvieron relaciones sexuales, pero la mujer no quería porque había olor y además dolía. Los hijos se enojaron con el padre porque culeaba a la madre y se fueron con los cayuvava. Antes eran chacobo, luego se fueron con los cayuvava. Tres meses después, el hombre fue a ver a sus hijos pero ellos se fueron más lejos, donde no había bolivianos. La mujer quedó preñada, después de varios meses parió una sola mujer.*

v.3. *Los hombres tenían esposas, pero tenían relaciones sexuales con las calabazas. Adentro crecía un niño. Cuando iba a salir, la calabaza caía al suelo y se partía. Las mujeres lo cuidaban. Esos niños crecían muy rápido. A los dos meses ya eran viejos. El mono enseñó al hombre cómo se tenían. Al volver a su casa, el hombre hizo lo mismo con su mujer, aunque ésta no quería. Los hijos la olieron y se fueron de la casa. Las madres los siguen, tristes y los hijos se alejan cada vez más. La mujer se enojó con el mono porque había enseñado a su esposo. Ahora los hijos nacían más lentamente.*

v.4. *Un hombre tenía relaciones con la calabaza, que le decimos tutuma. Nacía gente: éstos eran los cayuvava. Un hombre se encontró con el mono. El mono tiene relaciones con su esposa delante del hombre para mostrarle. Al volver a su casa, el hombre tuvo relaciones con su esposa. Los hijos lo vieron y huyeron. Los que estaban dentro de la calabaza preñada, murieron. El padre persiguió a sus hijos pero no pudo alcanzarlos. Nació un hijo cada año, del hombre y su esposa salieron los chacobo.*

v.5. *El hombre tenía a su mujer pero no tenía relaciones con ella, sólo lo hacía con la calabaza, la tutuma. Él echaba su leche sobre la calabaza y así hacían los hijos. Cuando reventaban esas calabazas, la mujer los tomaba para cuidarlos, los bañaba. En ese momento, el hombre tenía unos diez o quince hijos. El lo hacía con las calabazas; otra vez reventaban otros quince y así tenía una comunidad grande, grande. Pero lo que nacían de la calabaza no duraban sus veinte años; solamente, cuando tenían diez años, envejecían. Un día aparecieron el mono con su mujer y le preguntó al hombre “¿para qué maneja esa calabaza?”. Cuando el hombre le explicó, el mono dijo que él le iba a enseñar. Toma a la mona y le muestra cómo tener relaciones sexuales. Luego el hombre quiere tomar a su esposa, y ella se resiste al principio. Luego del sexo los hijos olieron a sus padres. Los hijos de la calabaza que no nacidos aún se secaron, y los nacidos se fueron de la comunidad.*

El hombre quiso traer a sus hijos de vuelta, pero ellos no vinieron. Al año recién tuvo un solo hijo con su mujer.

Hombre y mujer sin relaciones sexuales	v.1	v.2	v.3.	v.4	v.5
Hombre copulaba con calabazas y nacían personas	v.1	v.2	v.3	v.4	v.5
Fertilidad inaudita del hombre (muchos hijos)	v.1	v.2			
La mujer cuida la prole del hombre		v.2	v.3		v.5
Velocidad en el tiempo de crecimiento	v.1		v.3		v.5
El mono enseña la cópula al hombre	v.1	v.2	v.3.	v.4	v.5
El hombre tiene sexo con su mujer	v.1	v.2	v.3.	v.4	v.5
La mujer no quiere sexo por el olor y el dolor		v.2	v.3		v.5
Los hijos huyen del padre	v.1	v.2	v.3.	v.4	v.5
Mueren los niños que no nacen de las calabazas				v.4	v.5
Los hijos que huyen conforman otros grupos étnicos	v.1	v.2			
El ciclo vital se vuelve lento		v.2	v.3.	v.4	v.5

3. El contexto de la narración

Los narradores chacobo, en general ancianos, relatan los mitos como leyendas de personajes lejanos (“el cuento de *Ashiná*”) o, con mayor frecuencia aún, como meras etiologías (“el cuento del tejido”). Estos mitos se ubican inequívocamente en un tiempo pasado y distante, denominado “tiempo de los antiguos” (*honi siri*). El mundo de la narrativa no es, pues, un mundo de potencias presentes, de posibilidades latentes, y tampoco de proyecciones rituales de cierta mecanicidad. Esto no implica de ningún modo que los problemas que plantean los mitos no tengan una influencia en el pensamiento chacobo. Sin embargo, todo hace pensar que éstos, más allá de las intenciones explícitas, las razones declaradas y las finalidades conscientes, constituyen maneras mediante las cuales los individuos representan su vida en sociedad. El contexto narrativo general de la mitografía chacobo, por otra parte, no se aleja mucho del documentado –más allá de las interpretaciones diversas– en tantas otras etnias amazónicas. Se trata de un estado inicial en el cual la condición de *nohiria* asume cualidades específicas. La condición humana no se encuentra claramente separada del reino animal ni, tampoco, del ámbito de los seres sobrenaturales. 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, que pone en escena un sistema conceptual fluido de distinciones, mutaciones, identidades y oposiciones⁴.

4. Sexo y cultura

Para comenzar a echar luz sobre el sentido del relato, debemos ponerlo en relación antes que nada con otros mitos. En primer lugar, en su vínculo con otros relatos de la mitografía chacobo. La narrativa del mono y sus enseñanzas sexuales forma parte de una extensa serie de mitos en los que se vuelve casi obsesivamente sobre un mismo tema común: en el

⁴ Viveiros de Castro 1998, Calavia-Sáez 2001, Bossert y Villar 2002.

tiempo de los antiguos, había ciertas costumbres sexuales que en la actualidad ya no son bien vistas. Mencionemos un único ejemplo. Un hombre casado, quien no copulaba con su mujer, tenía aventuras amorosas con una perica (*yukáma*) que quedó finalmente embarazada; el hombre, incluso, le regaló al ave los adornos y los ornamentos de su esposa. Pero finalmente su suegra sospechó el engaño de su yerno. Un día, entonces, el hombre fue a cazar y sus cuñados lo siguieron; presenciaron en la selva el coito entre su cuñado y la perica. Furiosos, la mataron a flechazos y le devolvieron los adornos a su hermana. El esposo enterró a su amante y se lamentó hasta quedar mudo. El hombre, que vagaba frecuentemente en el monte buscando otra *yukáma*, accedió finalmente a tener relaciones con su mujer. Ahora bien, el relato del infortunio de estos extraños amantes no es excepcional. Remite a una serie más amplia de relatos en los cuales se constata un denominador común: el pasaje de una sexualidad desviada a otra instituida culturalmente. Los varones, que siempre tienen parejas, buscan un sustituto sexual para el coito. Esta sexualidad es concebida como anormal, impropia, incorrecta; los *honi siri* copulan con animales o, según las versiones, con objetos o aun seres de su mismo sexo. No obstante, siempre –tras algunas penurias, y tal vez haciendo eco de la tremenda importancia de la uxori-localidad en la sociedad chacobo– los afines del Ego masculino obligan a los amantes anómalos a “regresar” a la sexualidad normal, apropiada culturalmente⁵. El mito del *shinó*, considerado aisladamente, presenta una etiología del coito humano y parece constituir simplemente el comienzo cronológico de una serie peculiar de relatos. Pero, si en cambio consideramos sus relaciones con otras preocupaciones comunes de la mítica chacobo, la narración parece apuntar a una consideración antropológica más general: los mismos procesos biológicos y culturales que hacen a la naturaleza humana no son inmanentes, ni dados de una vez y para siempre; el estado de humanidad debe ser ganado y, una vez logrado, cuidado y merecido⁶.

En segundo lugar, un examen comparativo sugiere que el tema mismo del origen de las relaciones sexuales no es exclusivo de los chacobo, sino que constituye una preocupación compartida en la mítica de otros grupos de la familia lingüística pano. Eliane Camargo, por citar un ejemplo, ha analizado el relato del descubrimiento del amor por parte de un personaje mítico cashinahua, *Hidi Shinu* (mono capuchino). Los antiguos cashinahua pensaban que la vagina era una herida eternamente abierta que, a pesar de sucesivos esfuerzos, nunca podía ser cerrada. Pero una vez *Hidi Shinu* observó copular a una pareja de monos, descubriendo así que la vagina es –según la expresión de la autora– “un receptáculo para el amor”. A partir de ese momento, el héroe se dedicó a desflorar a todas las mujeres de la aldea⁷.

5. La duración y el ciclo vital

Una segunda lectura del relato sugiere que la temporalidad y la finitud, como el sexo, tampoco son originarias. Las enseñanzas del *shinó* dan origen a la sexualidad humana, pero

⁵ Córdoba y Villar 2000.

⁶ Córdoba 2003, Villar y Bossert 2002.

⁷ Camargo también destaca que distintas variantes de este mito son conocidas entre los marubo del bajo Javari y entre los shipibo-conibo (Camargo 1999: 266).

también, en un movimiento simultáneo, instauran los tiempos de la gestación, el crecimiento y la muerte.

El acto fundante, crítico, decisivo del mono sienta las condiciones necesarias para un ciclo vital propiamente “humano”. El vértigo de la vida de los antiguos contrasta de manera llamativa con la condición progresiva de la vida actual. La rapidez con que se nacía, crecía y moría en el tiempo de los antiguos cesa, y la vida se vuelve más gradual y progresiva, adquiriendo el carácter procesual propio de los procesos biológicos. El “precio” a pagar por el aprendizaje de la cópula fue, en efecto, la duración del embarazo, la niñez y la adolescencia; en definitiva, los tiempos de formación de la persona. Para la mujer, se inician las experiencias de una gestación dolorosa y larga, la espera agobiante del embarazo y la necesidad de parir los hijos con esfuerzo, todo lo cual diferencia la procreación humana de la prole nacida de las calabazas. La aspereza de este quiebre queda manifiesta de algún modo en la repugnancia sentida por la mujer y los hijos que huyen del hombre. La duración no sólo pasa a caracterizar la vida, sino también la muerte: recordemos que apenas a los tres meses, los nacidos de las calabazas eran adultos, y morían de forma súbita.

6. La ideología de las relaciones de género

En el texto, la mujer del *honi siri* es la encargada de alimentar a los hijos con su leche, cuidándolos hasta su adultez. La esposa aparece en el mito como un elemento casi nutricional, una mera colaboradora en la crianza de la prole *del hombre*. En esta especie de negación simbólica de la complementariedad reproductiva que supone la cópula con las calabazas, se revela la ficción ideológica no sólo de un mundo de consanguíneos sin afines, sino también de un hombre autosuficiente, que para engendrar a sus hijos no requiere la participación de las mujeres. La historia del *shinó*, en este sentido, refleja cómo los chacobo han elegido pensar las relaciones de género, al menos en el plano de la descendencia⁸. Como sucede también en los mitos sobre la sexualidad “anómala”, se señala reiteradamente que los antiguos procreaban sin necesidad de mujeres. Los hombres no tienen inconveniente alguno en tener este tipo de relación, y son sus afines masculinos –no sus mujeres– quienes los regresan a la senda correcta. Las relaciones son, pues, entre hombres: la esposa de un Ego nunca es protagonista del momento crítico del cambio, sino más bien sus hermanos y sus padres, que en el mito se conceptualizan como afines, cuñados y suegros *del hombre*. Una vez que se instituyen las relaciones entre hombres y mujeres, casi la totalidad de la narrativa mítica chacobo sugiere una franca preferencia por la patrilinealidad: una mujer y una víbora tiene viboritas; una mujer y un gusano, gusanitos, etc. Los hijos, en todos los casos, adoptan la forma y la personalidad paternas.

El punto crucial parece residir en cómo relacionar estas representaciones con la realidad etnográfica. Entre los chacobo se detecta todavía, en la actualidad, cierta ideología de la patrilinealidad. A pesar de la afirmación apresurada y equívoca de Kelm, que creía

⁸ Cuando hablamos en este contexto de “descendencia” no presuponemos de forma mecánica determinadas teorías culturales sobre la concepción, ni la transmisión física de sustancias de un progenitor a su hijo, ni tampoco el traspaso de derechos y obligaciones entre las generaciones. Lo que sí es 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 (Schapiro 1984: 20).

que ignoran los nexos entre el acto sexual, la procreación y filiación⁹, sabemos que sus representaciones no ignoran la fisiología; sino más bien que, debido a razones ideológicas, prefieren acentuar en contextos específicos la línea genealógica patrilineal, optando por concebirla como la “determinante” en la ubicación social del individuo¹⁰. La membresía y la afiliación a los clanes-*maxobo* (lit. “gente de la misma cabeza”), por ejemplo, se reconocía tradicionalmente por línea paterna; se recuerda que las mujeres llevaban dibujados en sus rostros los motivos clánicos de sus propios padres. En cuanto a las representaciones relativas a la gestación, tal como sucede en otros grupos étnicos el cuerpo femenino es pensado como un depósito, un mero receptáculo para el semen del hombre; y, como corolario, se afirma que la mujer contribuye con poca sustancia –o bien ninguna– en la formación del feto. Los chacobo saben bien que la mujer es biológicamente necesaria para la procreación, y que incluso lega ciertos caracteres físicos a su hijo; sin embargo, el influjo decisivo, el que determina cómo será el niño *socialmente*, es el paterno¹¹.

Más allá de la ideología explícita, conviene examinar también los casos negativos; es decir, las razones por las cuales la concepción puede fallar. Si un hombre es incapaz de concebir –lo cual para los chacobo es una verdadera anomalía– su mujer lo deja y simplemente busca otro marido; se piensa que ella engendrará entonces sin mayores problemas. La “agencia reproductora” es pensada como una cualidad masculina. No es la mujer sino el hombre quien lleva la responsabilidad mayor y por ende puede “fallar” en la concepción. De manera similar, uno de los motivos más asiduos para que las mujeres provoquen el aborto o el infanticidio es la falta de un cónyuge. Frente a la posibilidad de tener que criar un hijo sola, o de que su compañero no desee asumir su paternidad, la mujer suele optar por interrumpir el embarazo. Aunque en la práctica vemos que la mayor parte de la crianza, educación y alimentación de la prole queda a cargo de la mujer, al menos en el plano simbólico no resulta posible “aceptar” la carencia de un padre para los niños.

7. Las relaciones interétnicas y la representación de la humanidad

Una consideración más panorámica del mito del shinó, por último, permite apreciar que el origen de las relaciones sexuales es una forma de pensar la condición humana y, en un plano más abstracto, el hecho de la relación misma. No es posible concebir el Sí sin concebir al mismo tiempo el Otro.

El concepto *nohiria*, que designa la cualidad de “ser gente”, no es un etnónimo exclusivista. El mito del *shinó* revela en sus episodios finales que el origen de los chacobo es indisociable del origen de otros grupos étnicos vecinos. Este episodio del origen de las relaciones interétnicas no parece estar allí de forma casual ni gratuita; de hecho, algunas de las versiones comienzan comentando este hecho y sólo luego pasan a referir el descubrimiento de las relaciones sexuales. Los hijos de los antiguos y las calabazas, por el hecho de ser diferentes, no dejan de ser humanos, y ello por más que una exégesis fina permita constatar que no poseen la misma humanidad, o al menos el mismo grado de humanidad que los chacobo. Se trata, en definitiva, de una concepción que plantea distintos

⁹ Kelm 1972.

¹⁰ Córdoba y Villar 2002: 77-79.

¹¹ Córdoba y Villar 2002.

“grados” de humanidad; tal vez, los cayuvava, los tacana y los movima sean “menos hombres”, pero son hombres al fin. *Nohiria* no es, pues, una categoría cerrada que engloba “lo humano” y lo contrapone con la antítesis de la humanidad¹². Las enseñanzas del *shinó*, en este último movimiento, permiten relativizar ciertas nociones ingenuas sobre el presunto “etnocentrismo” implícito en las representaciones indígenas sobre la condición humana. Estas afirmaciones, de hecho, suelen deberse más a equívocos exegéticos y a traducciones abusivas que a la realidad de los propios conceptos nativos¹³.

Esta lectura, por otra parte, no parece arbitraria. Habíamos mencionado antes el mito cashinahua del descubrimiento del amor. Las versiones publicadas de este relato no hablan, como sus pares chacobo, del origen de las diferencias interétnicas; no obstante, el mismo tema parece constituir uno de los principios estructuradores de su sistema cosmológico de clasificación¹⁴. Pero esto no es todo. El origen de las relaciones interétnicas recibe un tratamiento explícito en otro de sus mitos. Deshayes y Keifenheim publicaron un texto que, como la historia del *shinó* chacobo, plantea en un mismo movimiento narrativo el origen de los cashinahua, los blancos y los incas. Antiguamente, todos los hombres vivían juntos, pero no tenían ni piedra ni metal. Un día decidieron emigrar en busca de mejores tierras bajo el mando de un jefe. Así, cruzaron varios ríos, hasta llegar a uno que era demasiado ancho. En su orilla descansaba un cocodrilo con una cola enorme; para que el animal les permitiera cruzar el río caminando sobre su cola, los hombres debían cazar un animal y entregárselo. Los primeros hombres trajeron diferentes animales, se los dieron al cocodrilo y cruzaron. Sin embargo, un hombre le trajo un pequeño caimán. El gran cocodrilo se enfureció, porque era su pequeño hermano. Desde ese momento, pues, no se pudo pasar más a la otra orilla. Los que habían cruzado llegaban a una tierra donde había metal y joyas brillantes eran los antepasados de los incas y de los blancos. Los que no pudieron pasar, decidieron volver al centro de la tierra, donde no tenían para adornarse más que huesos, plumas y dientes de animales: éstos fueron los antepasados de los cashinahua¹⁵.

Tanto entre los chacobo como entre los cashinahua, los mitos parecen apuntar así a cierta lógica que privilegia las relaciones en distintos niveles: la reflexión sobre el Sí, más allá de las características mediante las cuales se quiera definir en cada contexto particular, requiere y supone siempre la simultánea concepción del Otro.

BIBLIOGRAFÍA

Bellier, I.

1993 “Réflexions sur la question de genre dans les sociétés amazoniennes”. En: *L’Homme* 33 (126-128): 517-526

Bertrand-Rousseau, P.

1986 “La concepción del hombre entre los shipibo”. En: *Antropológica*, 4 (4): 92-114

Bossert, F. y Villar D.

2002 “La vieja egoísta y el fuego”. En *Anthropos* 97/2: 367-378

¹² Córdoba 2003. Zingg, en su diccionario, define el concepto de *nohiria* simplemente como “gente” (1998: 178); y, más precisamente, “humanidad” como *nohiria bá jabi*, “gente con costumbres” (1998: 368).

¹³ Erikson 1999, Viveiros de Castro 1998, Keifenheim 1992, Deshayes y Keifenheim 2003.

¹⁴ Keifenheim 1992, Deshayes y Keifenheim 2003.

¹⁵ Deshayes y Keifenheim 2003: 182-184.

- Calavia Sáez, O.
2001 “El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en el etnología pano”. En: *Journal de la Société des Americanistes* 87: 161-176
- Camargo, E.
1999 “El descubrimiento del amor por Hidi Shinu. Una narrativa caxinaua”. En: *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines* 28 (2): 249-270
- Córdoba, L.
2002 “El estado de huanëhacato entre los chacobo”. En: *Actas del IV Congreso de la Sociedad Argentina de Americanistas*: pp. 151-160, Sociedad Argentina de Americanistas, Buenos Aires
2003 “La representación de la humanidad en la mitología chacobo”. Ponencia presentada en el 51º Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile
- Córdoba, L. y Villar, D.
2002 “Cambios y continuidades de la alianza entre los chacobo”. En: *Scripta Ethnologica* 23: 75-100
2000 “Algunos aspectos del ciclo vital entre los chacobo”. En: *Scripta Ethnologica* 21: 143-156
- Deshayes, P. y Keifenheim, B.
2003 *Pensar en el otro entre los huni kuin de la amazonía peruana*. IFEA-CAAAP, Lima
- Erikson, P.
2002 “Cana, Nabai, Baita y los demás... Comentarios sobre la onomástica chacobo”. En: *Scripta Ethnologica* 23: 59-74
1999 *El sello de los antepasados. Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los matis de la Amazonía*. Abya-Yala-IFEA, Quito
1993 “Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano”. En: *L’Homme* 126-128: 45-58
- Héritier, F.
1996 *Maculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Ariel, Barcelona.
- Keifenheim, B.
1992 “Identité et altérité chez les indiens pano”. En: *Journal de la Société des Américanistes* 78 (2): 79-93
- Kelm, H.
1972 *Chácobo 1970. Eine Restgruppe der Südost-Pano im Orient Boliviens*. En: *Tribus*, 21: 129-246
- Lorrain, C.
2000 “Cosmic reproduction, economics and politics among the kulina of Southwest Amazonia”. En: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) 6: 293-310
- Prost, G.
1983 *Chacobo: Society of Equality*. Tesis de maestría, University of Florida, Gainesville
- Schapiro, J.
1984 “Marriage Rules, Marriage Exchange, and the Definition of Marriage in Lowland South American Societies”. En: Kenneth Kensinger (ed.), *Marriage Practices in Lowland South America*: 1-30. University of Illinois Press, Urbana
- Villar, D.
2003 “Variaciones narrativas en un mito chacobo (Amazonía boliviana)”. En: *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 43 (3-4): 119-131
- Viveiros de Castro, E.
1998 “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”. En: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 4: 469-488
- Zingg, P.
1998 *Diccionario chacobo-castellano*. Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, La Paz

GLOSARIO

<i>Ashiná</i>	vieja caníbal a la cual los chacobo roban los cultivos y el maíz
<i>Cayuvava</i>	grupo étnico vecino
<i>Hidu shinu</i>	personaje mítico cashinahua
<i>Honi siri</i>	hombres antiguos
<i>Nohiria</i>	estado de “ser gente”
<i>Shinó</i>	mono
<i>Tutuma</i>	calabaza
<i>Yukáma</i>	loro
<i>maxobo</i>	antiguos grupos, literalmente “gente de la misma cabeza”