

PROCESOS DE EVANGELIZACIÓN EN LA AMAZONÍA BOLIVIANA. UN DRAMA MISIONERO EN TRES ACTOS

Diego Villar¹
CONICET, Argentina. CIHA, Bolivia

Resumen: Se describe primero la «prehistoria» católica del contacto entre los grupos panos de la actual Amazonía boliviana y los misioneros jesuitas, franciscanos y del clero secular. Luego se analiza la continuidad del proceso de evangelización de los chacobos por diversas denominaciones evangélicas, reflejada en tres experiencias misioneras desde 1955 hasta la actualidad. Por último, se proponen algunas reflexiones sobre el problema antropológico de la conversión religiosa.

Palabras clave: Chacobo, Amazonía boliviana, Cristianismo indígena, Misiones, Conversión

Evangelization Processes in Bolivian Amazonia. A Missionary Drama in Three Acts

Abstract: Firstly, the Roman Catholic «prehistory» of contact between the Panoan groups of Bolivian Amazonia and Jesuit, Franciscan and lay clergy missionaries is described. The paper then analyses the continuity of the evangelization process by diverse evangelical denominations, describing three missionary experiences with the Chacobo since 1955 to the present day. Finally, general insights are proposed relating the anthropological problem of religious conversion.

Keywords: Chacobo, Bolivian Amazonia, Indigenous Christianity, Missions, Conversion

1. Agradezco a Lorena Córdoba, Alfredo Grieco y Bavio, Isabelle Combès, Philippe Erikson y Joel Téllez, así como también al Legs Bernard Lelong, sus diversas contribuciones en este trabajo.

1. Introducción

Dicen que un alumno preguntó en la Sorbona a Maurice Leenhardt cuántos canacos había convertido en Melanesia durante un cuarto de siglo. El viejo misionero lo miró, pensó unos instantes atusándose la barba y respondió: «Tal vez uno» (Clifford, 1992: 1). Apócrifa o cierta, la anécdota sirve de disparador a la hora de volver a pensar el clásico problema de la conversión religiosa, y, en particular, algunos elementos comparativos, para evaluar la tarea de un linaje ilustre de misioneros-etnógrafos que incluye a figuras como Sahagún, Ruiz de Montoya, Lafitau, Codrington, Junod, Gusinde o Strehlow.²

Se trata, pues, de analizar la performance del proyecto misional protestante tras sesenta años de acción entre los chacobos de la Amazonía boliviana.³ Como en el caso de otros grupos de la región, las fuentes registran contactos más o menos esporádicos de estos grupos con misioneros jesuitas, franciscanos y seculares desde mediados del siglo XVIII, que penetran en la selva desde los Andes o bien desde los llanos de Mojos. Podemos comenzar, entonces, repasando la fragmentaria prehistoria católica de la evangelización de los panos meridionales. Las primeras noticias sobre grupos panófonos en la Amazonía boliviana surgen a finales del período jesuítico de localidades aisladas, periféricas a la órbita de las exitosas misiones de Mojos. Un documento anónimo de 1753, conservado en el Archivum Romanum Societati Iesu de Roma, narra una expedición que parte de la efímera reducción de San Pablo y reporta la existencia de indígenas que parecen ser de filiación pano por los nombres personales (Mari), los nombres grupales (noiras) y los topónimos que usan (Pacavara) (Villar, Córdoba y Combès, 2010). Sin embargo, la información etnográfica del documento es pobre, y añade poco a la usual diatriba sobre las idolatrías; así, por ejemplo, fascinado por los tropos del incesto o la aberración de los salvajes, el cronista refiere que «el varón cría como hija desde siete u ocho años a la que ha de ser su mujer», cuando es probable que se trate simplemente de poliginia sororal en un contexto uxori-local, frecuente en estos grupos; es decir, un hombre que se instala junto a sus suegros y «cría» a la hermana de su esposa como cónyuge potencial.

2. Por razones que aquí no cabe recapitular, la relación entre misioneros y antropólogos ha sido históricamente complicada; una copiosa literatura analiza sus respectivas competencias, articulaciones y entrecruzamientos (véase, entre otros, Miller, 1981; Beidelman, 1982; Geest, 1990; Pels, 1990; Priest, 2001).

3. La familia lingüística pano engloba hoy en día a unos 50.000 hablantes de una treintena de lenguas en la porción tropical de las actuales repúblicas de Perú (Loreto, Ucayali, Huánuco, Madre de Dios), Brasil (Amazonas, Acre, Rondonia) y Bolivia (Beni, Pando) (Erikson, 1993). Los panos meridionales —chacobos, pacaguaras, yaminahuas— son los únicos grupos pano-hablantes de la actual Bolivia. Hoy en día, un millar de chacobos habita una veintena de comunidades situadas entre los ríos Ivón, Geneshuaya, Benicito y Yata, en las provincias Vaca Díez y Yacuma del departamento del Beni (Córdoba, Valenzuela y Villar, 2012).

Luego de la expulsión de los jesuitas, en 1767, las misiones de Mojos pasan a ser jurisdicción del clero y la administración secular, pronto acusados de abusos y de corrupción. En este contexto escandaloso, el gobernador de Mojos, Miguel de Zamora, encarga al cura Francisco Negrete tres grandes expediciones entre 1795 y 1800, que fracasan una tras otra por la inconstancia indígena, pero sobre todo por las epidemias de viruela. Una vez más el aporte etnográfico de los documentos se limita a las listas de neófitos y las actas bautismales que registra el cura: un auténtico tesoro de patronímicos misionales (Guara), etnónimos (pacaguaras, isabos, sinabus) y nombres personales (que en los sistemas onomásticos panos suelen reciclarse a través de las generaciones), fundamentales a la hora de reconstruir la etnohistoria de los panos meridionales (Córdoba y Villar, 2009; Villar, Córdoba y Combès, 2009, 2010).

En el contexto no menos conflictivo de fines del siglo XIX, marcado por el boom cauchero y por los conflictos limítrofes con Brasil y con Perú, el fraile franciscano Nicolás Armentia navega por los ríos Beni, Ivón y Madre de Dios entre 1880 y 1885, y logra recoger información de primera mano sobre los aronas, tacanas, chacobos y pacaguaras. Sus apuntes culturales siguen siendo rudimentarios, apenas más detallados que los de sus predecesores, pero los léxicos que compila constituyen la base empírica del incipiente estudio de las lenguas panas bolivianas (Armentia, 1887, 1890, 1976; Grasserie, 1890; Rivet, 1910).

Queda claro, entonces, que en el caso de los panos meridionales no puede hablarse de un éxito de la cultura reduccional católica. Hasta finales del siglo XIX e inicios del XX los chacobos mantienen un contacto intermitente con los patrones criollos durante el auge del caucho. A diferencia de otros grupos de la zona, no se asientan de modo permanente en las barracas gomeras y logran mantenerse en aislamiento relativo hasta la década de 1950 (Nordenskiöld, 2003; Hanke, 1956; Kelm, 1972). Es en ese momento, justamente, cuando llegan los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) (Córdoba, 2012; Villar, Córdoba y Combès, 2009: 17-102).

2. La evangelización protestante entre los chacobos

Con la llegada del ILV comienza entonces la segunda gran fase de la evangelización de los panos bolivianos, esta vez a cargo de religiosos protestantes, retomada luego por la Misión Evangélica Suiza y hoy por iglesias evangélicas locales. Lejos de la gran maquinaria misional jesuita o franciscana, la evangelización protestante, mucho más circunscripta y modesta, debe reconstruirse a través de una lectura minimalista de fuentes y memorias orales. En esta microhistoria, la genealogía del proyecto misional se liga con la cronología de tres actores fundamentales: Gilberto Prost, Felipe Zingg y Joel Téllez. Sin embargo, no se trata aquí de delinear semblanzas biográficas. Lo que tenemos, más bien, son tres aproximaciones al problema de la conversión religiosa, tres experiencias misioneras personificadas en individuos concretos que nos permiten

echar luz sobre los estratos de constitución del proyecto protestante; y al mismo tiempo, a través de sus inflexiones, de sus torsiones, de sus matices, nos muestran tres formas distintas de plantear la relación entre la misión y los chacobos.

2.1. Gilberto

Para los chacobos el norteamericano Gilbert Prost es *Papa Jicho* o *Papa Gilberto*.⁴ En 1954, los misioneros del ILV llegan a la región, instalan su base en la laguna Tumichucua y comienzan a trabajar con grupos étnicos como los chacobos, los ese'ejas o los cavineños. La metodología del Instituto pronto es apreciada por la sociedad regional:

Vale anotar que en cuanto a educación e instrucción de los diferentes grupos étnicos y tribus silvícolas existentes, es la labor más seria, responsable y científica que se haya realizado en el país. El solo hecho de haber estudiado más de una decena de lenguas autóctonas y haberles preparado cartillas de alfabetización para cada una de ellas, significa una labor prácticamente desconocida en Bolivia hasta la llegada del Instituto Lingüístico de Verano y un gigantesco avance en la tarea de educar, en su propia lengua, a los nativos del país (*La Voz del Beni*, 1962: 4).⁵

En 1955, los esposos bautistas Gilbert y Marian Prost se establecen entre los chacobos del río Benicito. Permanecen durante un cuarto de siglo desempeñando el papel de misioneros pero también de maestros, patronos, enfermeros y aun asesores legales. En ese entonces el grupo consiste apenas en un centenar y medio de personas que cazan con arco y flecha, conservan la tradicional ornamentación corporal y no hablan castellano. Los Prost se conciben como «guardianes de una tribu que muere», protectores de la «sociedad igualitaria por antonomasia» (*the ultimate egalitarian society*) (Prost, 2003: 140-141). Si el objetivo declarado es evangelizar a los indígenas, la meta implícita es integrarlos al mercado y socializarlos como «ciudadanos productivos». En efecto, las líneas de fuerza del programa misional podrían figurar como ejemplo de ética protestante en alguna página de Weber: las metas son ciertamente religiosas (evangelización, traducción de textos bíblicos) pero a la vez pragmáticas (documentación básica de la lengua, alfabetización, escolarización bilingüe, sanidad, titulación de tierras, formación de líderes, pastores y maestros nativos, creación

4. *Jicho* es un tipo de pájaro; *papa* es el término vocativo para padre real o clasificatorio, usado para designar ancianos, misioneros, etnógrafos o personajes que por alguna razón ameriten respeto (Erikson, 2002).

5. Para relativizar estas afirmaciones con una lectura más crítica de la labor del Instituto Lingüístico de Verano, véase Hvalkof y Aaby, 1981; Benthall, 1982. Es preciso, no obstante, evitar las caricaturizaciones del texto de Pereira (1981) sobre la acción del ILV en Bolivia, en el cual los datos de primera mano y de cierta densidad cualitativa brillan por su ausencia: todos los misioneros son malignos, todos cargan oro en aviones por las noches, todos trabajan como agentes encubiertos para la CIA, etc.

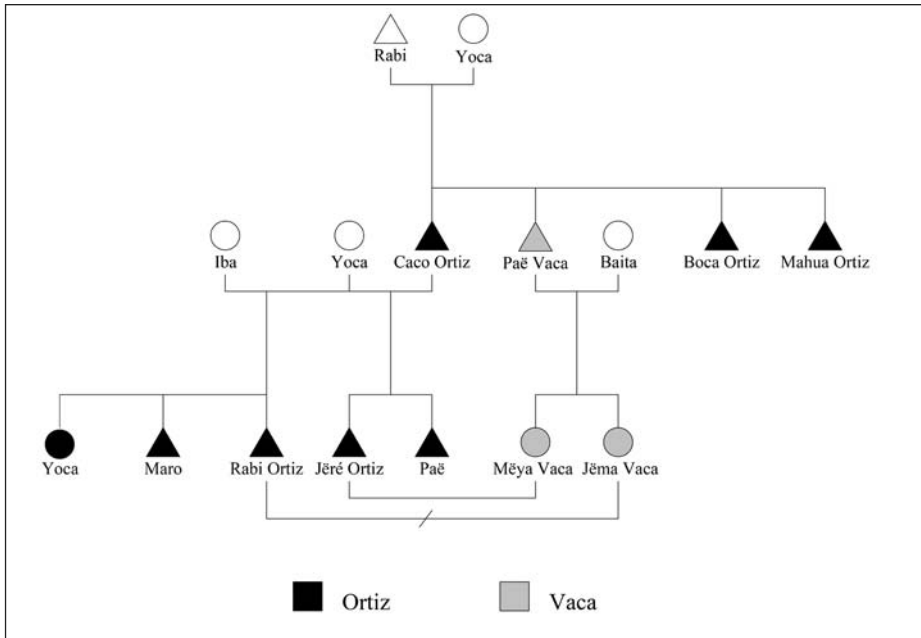
de cooperativas comerciales, capacitación laboral, introducción de la ganadería, etc.).

Gilberto, de hecho, no es un misionero más; también es un lingüista y etnógrafo formado. Además de sus traducciones bíblicas, publica trabajos profesionales sobre la lengua chacobo en la jerga peculiar de la lingüística tagmémica, y asimismo una tesis que analiza la economía, la organización social y la mitología en el marco metodológico de la antropología componencial.⁶ La combinación de los registros lingüístico y etnográfico es sofisticada y fluida: «En la misma forma, los chacobos expresan el concepto occidental de “tener” en términos relacionales como “existir-con”. Uno no “tiene” una esposa, lo cual implica control sobre ella; uno más bien “existe-con” ella» (Prost, 2003: 161). Pero la mirada antropológica se percibe todavía con mayor claridad en su agenda misional. Gilberto parte de la idea de que la propia organización social chacobo es un obstáculo para el bienestar colectivo: «Una de las mayores fuerzas que impiden la emergencia plena y la gratificación de necesidades “superiores” (dominación, logro de nuevas metas, curiosidad intelectual) es la presencia de una organización social limitante» (Prost, 1983: 119). Hace falta desarrollar la «libertad individual, la realización personal, la familia nuclear, el liderazgo político, la capacidad de trabajo colectivo y el desarrollo intelectual» (Prost, 1983: 133-134). Para lograrlo se necesita una intervención sociológica —de la cual, curiosamente, jamás da cuenta en sus escritos—. Así, desactiva las enemistades intra e interétnicas, tanto bélicas como chamánicas; desarticula la «institución moribunda» del antiguo sistema de parcialidades *maxobo*; intenta neutralizar prácticas como la uxorialidad, el matrimonio de primos cruzados o la poliginia; procura reemplazar la familia extensa por la familia nuclear como célula básica de la vida social mientras fuerza el proceso de patronización (imposición de apellidos castellanos), con su consecuente redefinición de los criterios de endogamia y exogamia (figura 1); o promueve la idea misma del «Pueblo Chacobo» como entidad cerrada, autónoma, homogénea, con contornos definidos —es decir, como una «etnia» en sentido pre-barthiano.⁷

6. Respectivamente, Prost, 1962, 1965, 1967, 1983. Además de su tesis, que se abre con el agradecimiento a Kenneth Pike y a Charles Wagley, Gilberto registró material etnográfico invaluable en fichas microfilmadas (Prost, s/f), que incluyen textos mitológicos, notas sobre demografía, terminología de parentesco, ornamentación corporal o la antigua organización «clánica» de los *maxobo*, «la gente de la misma cabeza» (Córdoba y Villar, 2013). Por su parte, Marian Prost (1970) publicó una etnografía descriptiva de la vida social chacobo sin mayores pretensiones analíticas.

7. Para estudios concretos de la influencia misional en la economía, el parentesco o el liderazgo político chacobos, véase Villar, Córdoba y Combès, 2009: 78-82; Córdoba, 2012; Córdoba y Villar, 2013; Villar, 2013a.

Figura 1. Ejemplo genealógico de manipulación de las redes de parentesco: por medio de los apellidos se recategorizan como cónyuges potenciales los primos paralelos, hermanos clasificatorios en la lógica dravidiana



Fuente: Elaboración propia.

Es en este contexto de franca naturalización de valores occidentales como el «individuo», la «libertad» o la «familia» (nuclear) que debe entenderse la lógica de intervención misional. Los diagnósticos de Gilberto son terminantes: las «posiciones emic de liderazgo no existían en la estructura social chacobo» (Prost, 1983: 134). Por lo tanto, el proceso de transformación implica la necesidad de trascender el asistencialismo paternalista, consolidando a determinados individuos como líderes comunitarios con la idea de constituir figuras centralizadas de poder que puedan representar al grupo ante el exterior. La inflexión antropológica es evidente. El problema es que la «piedra fundacional» del orden social chacobo es la uxori-localidad, que fortalece el lazo primario madre-hija y a la vez «reprime» el surgimiento de relaciones maritales secundarias (esposo-esposa), la libertad personal y la familia nuclear. La subordinación uxori-local del yerno a sus suegros, así, se traduce en «un tipo encubierto de esclavitud» que, sumado al igualitarismo, bloquea cualquier estructura efectiva de autoridad (Prost, 2003: 140-143, 155). En términos funcionales, la respuesta es obvia. Hay que neutralizar la uxori-localidad: «La solución para la libertad personal, implícita en las historias chacobo, puede ser alcanzada en el mundo real mediante un cambio de la residencia uxori-local a neolocal» (Prost, 1983: VIII).

La misma clave argumentativa funciona para todos los registros de la sociabilidad. Así, los mitos cifran una suerte de inconsciente colectivo que cuestiona las constricciones de la estructura social:

La presencia de una necesidad «encubierta» de libertad personal para lograr nuevas metas se encuentra entrelazada en la misma trama de los mitos chacobos y en las historias sobre el conflicto interno en las unidades domésticas entre la suegra y el yerno [...] a estas historias se añaden otras que expresan la misma necesidad básica de que el hombre sea libre, un concepto mental que no se expresa abiertamente en el vocabulario chacobo dado que ese estado de cosas no existe émicamente (Prost, 1983: 126).⁸

En un apartado de su tesis de maestría, llamativamente titulado «Un experimento», describe cómo crea un líder tras «liberarlo» del servicio uxori-local e ins-talarlo en la misión, instruyéndolo durante unos años en la administración de los recursos naturales, la comercialización de las materias primas y la titulación de la tierra (Prost, 1983: 133-137; Villar, 2013a). En un nuevo guiño weberiano, el «Plan Maestro» de Gilberto promueve la diversificación productiva: los chacobos deben aprender a complementar los productos de la caza, la pesca y la recolección con la agricultura (principalmente arroz y mandioca), y a la vez con el ingreso monetario obtenido en el mercado regional comercializando el caucho y hoy la madera, el palmito (estación seca) y la castaña (estación húmeda) (Córdoba, 2012). Es por eso por lo que, en la década de 1960, Gilberto no solo alien-ta sino que encabeza la migración de una gran parte de los chacobos desde el río Benicito hacia otras zonas con mayores posibilidades de integración en el mercado:

Mi abuelo, antes, vivía en Benicito. Ellos no eran organizados bien; vivía una familia, tres familias, cuatro familias, cinco familias, lejos. No es como estamos organizados ahora. Así vivía mi abuelo, y cuando llegó don Gilberto vio a la gente que estaba desparramada a una hora, dos horas [...]. Don Gilberto puso 10 o 12 cuchillos para que ellos reciban. Dejaba el cuchillo, lo que la gente necesitaba, recibían y al otro día no había cuchillo. Siempre traía así. Mi abuelo pensaba: ¿quién será que está poniendo? ¿Será bueno o será malo? Así, cuando llegó la avioneta, se acercaron tres personas primero. De ahí fue que don Gilberto saludó y entonces ya la gente dijo: «Hemos visto al gringo, es bueno, nos regaló tantas cosas: mira». De ahí fue que vinieron uno por uno, se iban acercando; se juntaron. Cuando llegó don Gilberto ya había siete familias. Entonces los otros dijeron: «De repente nos matan, así que vayan siete familias primero». Cuando llegó don Gilberto, dicen, ya se juntaron toditos, y después ya se vivieron ahí en Benicito. Y don Gilberto le dijo «usted no tiene trabajo aquí». No, ellos no tenían trabajo, solamente iban a desyerbar platanales, yucales de los caray. De ahí ellos conseguían sus ropitas, ellos conseguían su salcita, su arrocito; ya con eso vivían. Ellos no tenían trabajo como el que tenemos ahora. Así que don Gilberto pensó «¿dónde nos iremos para que usted aprenda a rallar goma, ya que aquí no hay?» (Testimonio de Paë, Tapayá, 2010).

8. Sobre la tesis de una catarsis narrativa de conflictos «latentes», «internos» o «inconscientes», véase Prost, 1983: 120-121, 130; Prost, 2003: 141, 144-145, 150-151.

Jariapari tsi noba tètécabo Benicito iniquë. Jatsi nëama-nëama raza ja icaniquë. Quëtsoyama ja icaniquë, jama jaquirëquë don Gilberto joniquë jató quëtsohuaxëna. Jatsi nëama-nëama maxoyacabo jatirohaca don Gilberto quëtsohuaniquë. Quëtso huaxo tsi jatsi jatiroha Benicito qui ja bëcaniquë. (Primero, nuestros mayores estaban en el Benicito. Lejos, lejos estaban ellos. No estaban organizados, pero luego llegó don Gilberto y los reunió. Y don Gilberto juntó a todos los grupos que entonces estaban lejos, lejos. Y buscó a cada uno de ellos y los trajo de Benicito) (Testimonio de Caco, Tapayá, 2005).

Los testimonios revelan la participación decisiva de Gilberto en la vida social de aquellos años. Esta omnipresencia del misionero, así como también —hay que decirlo— su extensa estadía en el terreno y su indudable dominio de la lengua, determinan sin duda el afecto imperecedero con el cual lo recuerdan los chacobos, y seguramente constituyen las razones por las cuales *Papa Jicho* sigue siendo una figura casi mítica en la memoria colectiva.⁹

2.2. Felipe

El segundo protagonista de nuestra historia es *Papa Quënihua* (barba), el suizo Philipp Zingg. Junto a su esposa Alicia, este pastor de la Misión Evangélica Suiza toma la posta de la evangelización de los chacobos tras la retirada del ILV, entre principios de la década de 1980 y fines de la de 1990. El contexto de esta fase misional es distinto: los chacobos ya disponen de tierras (43.000 hectáreas conseguidas por el ILV, en 1965) y están en franco crecimiento demográfico, con una población de casi 500 personas.

Pese a pertenecer a diferentes denominaciones religiosas, pueden advertirse continuidades importantes entre la agenda de Gilberto y la de Felipe. En primer lugar, el objetivo de establecer un programa integrador que incluya la evangelización pero a la vez la asistencia física, productiva e intelectual. En segundo lugar, el interés culturalista: el primer paso a la conversión sigue siendo el aprendizaje de la lengua y la cultura nativas. En tercer lugar, los programas de formación de docentes, dirigentes y pastores nativos, pues, como en el caso del ILV, hay una conciencia explícita del dilema del asistencialismo. Aun cuando el discurso de Felipe no está exento de formulaciones del estilo «ellos necesitan tal

9. A diferencia de otros misioneros que atemperan su ortodoxia en la experiencia intercultural, con el correr de los años y al menos en sus publicaciones, Gilberto exhibe una postura cada vez más rígida: «Los chacobos no avanzaban porque había elementos de su construcción social que estaban en oposición fundamental con el Plan Maestro de Dios para los vivos» (Prost, 2003: 149). Como se autodestruyen sin saberlo, es preciso inculcarles una «cultura del sentido y de la vida» y conducirlos de una vida social «mecánica» y «sincrónica» a otra existencia «diacrónica»: «En el centro de la solución chacobo está la Iglesia. Sin la Iglesia, no podría haber habido revolución, ni libertad, ni florecimiento comunitario [...]. Hoy en día, porque actuamos según una hipótesis basada en la Ley Natural y en la Escritura, los chacobo florecen» (Prost, 2003: 143, 155-156, 158-159). Es posible que la causa de esta actitud sea el endurecimiento progresivo de las posiciones doctrinales bautistas durante el último siglo.

cosa», sigue la preocupación explícita por mantener un equilibrio delicado entre dar y no dar, asistir y dejar hacer, no distribuir pescado sino enseñar a pescar. Se trata de ayudar sin volverse indispensable, guiando a los chacobos hacia la autonomía (Zingg, 1994: 19). La meta es una «iglesia indígena independiente» que logre el autoabastecimiento agrícola-ganadero (por medio de la introducción del ganado, el arroz, el frijol, la apicultura, los cítricos, la caña, etc.) y a la vez una gestión exitosa de su inserción en el mercado: así, Felipe ayuda a saldar la deuda, por varios miles de dólares, de los chacobos «encuentados» con comerciantes locales, para luego fundar la Cooperativa Campesina Chacobo, que busca romper el monopolio del comercio local.

Las diferencias con el ILV son sin embargo notorias. Para comenzar, la política de la Misión Evangélica Suiza, fundada en 1973, no consiste en establecer una iglesia propia sino en apoyar a las congregaciones evangélicas existentes. Lejos de la prepotencia pionera del ILV, además, la técnica misional de Felipe es cautelosa, diplomática, incluso aterciopelada. Reconoce que nunca será más que un «huésped» e ilustra el borrador de un texto propagandístico con la fotografía de un búho, símbolo de sabiduría, y el comentario reza: «Observar, preguntar, aprender: la primera tarea del misionero en un grupo étnico».¹⁰ Más allá de diferencias de temperamento, hay también razones de contexto. Son tiempos de la Declaración de Barbados, de prensa negativa hacia las misiones, de proclamas sobre el «etnocidio» y de comisiones gubernamentales que investigan el trabajo religioso entre los indígenas. Hay, en suma, una serie de razones institucionales y aun personales que explican que lo que en Gilberto eran certezas sean en Felipe propuestas o a lo sumo interrogantes. Si el primero presume de identificar las necesidades inconscientes del grupo mediante el análisis científico, el segundo evita los excesos optando por la vía de la moderación humanista: «Se debe escuchar lo que los mismos grupos étnicos piensan y quieren»; después de todo, «no es nuestro propósito el convertirlos en caricaturas del hombre blanco» (Zingg, 1994: 13-14, 18).

Otra diferencia importante es que Gilberto detalla en sus publicaciones algunas facetas de su intervención (por ejemplo la formación de líderes políticos), pero a la vez disimula u oculta otras (por ejemplo, la manipulación de las redes de parentesco). Felipe, en cambio, se preocupa por explicitar reflexivamente el alcance de su propia influencia: «Nosotros también provocamos, con nuestra presencia y nuestra labor, cambios en la cultura y en la vida diaria de los Chacobo. Somos plenamente conscientes de ese hecho» (Zingg, 1994: 13).

En cuanto al conocimiento cultural, Felipe prosigue con la labor lingüística. Sin embargo, su comprensión de la cultura nativa parece más ingenua y superficial que la de Gilberto. Su grilla de lectura obedece al sentido común del humanismo religioso antes que a la comprensión antropológica: el problema básico es que el «materialismo» de la civilización «moderna» se contrapone con el

10. Zingg, 1994; véase Zingg, Archivo de la Misión Evangélica Suiza, ilustración 28 s/f, Riberalta.

«idealismo» de la sociedad chacobo, manifiesto en costumbres como la reciprocidad o el igualitarismo, pero también en la «cultura animista» que anida en instituciones como el chamanismo o las creencias en espíritus (Zingg, 1994: 11, 23). Sociológicamente, pues, Felipe no llega a interpretar lo que pasa de una manera tan sofisticada como la de Gilberto. El matiz no se debe solo a una capacidad diferente de teorización de lo social, sino que también tiene un costado pragmático: así, es notorio que Gilberto sea todavía una figura recurrente en los relatos de la historia oral, en los cuales aparece como una suerte de héroe cultural, mientras que Felipe no.¹¹ Felipe visita más asentamientos que Gilberto, incluyendo a los grupos chacobos del río Yata, renuentes a establecer contacto con el ILV, pero permanece por menos tiempo en las comunidades y pasa períodos prolongados en Riberalta, en la sede urbana de la Misión Suiza. Parece, pues, menos involucrado en la praxis comunitaria que Gilberto, o en todo caso se involucra de un modo menos carismático y participativo.

Si bien se ocupa también de la lengua, o incluso de recopilar la mitología en chacobo, no hay en Felipe, como en Gilberto, una reflexión sistemática sobre la cuestión. El aprendizaje lingüístico es ante todo una herramienta, un símbolo, la muestra del interés genuino del misionero. La labor de traducción sigue, pero la orientación etnográfica cede progresivamente su puesto a la pedagogía. En cuanto a la traducción bíblica, el trabajo de Gilberto se centra fundamentalmente en el Nuevo Testamento, mientras que Felipe traduce y publica varios libros del Antiguo Testamento. En el plano estrictamente lingüístico, profundiza la investigación de base que inicia Gilberto («Datos para un diccionario chacobo, 1955-1969», microfilm) y publica un diccionario chacobo-castellano (Zingg, 1998). La obra propone una lingüística práctica, cotidiana, orientada a la semántica, que tal vez parezca amateur al lingüista profesional por mostrar algunos de los clásicos sesgos de la traducción intercultural: las etimologías disparatadas, la moralización de los contenidos, la tendencia a derivar categorías culturales de contrastes fonéticos o semánticos, la confusión entre lexicalización y conceptualización («no tienen palabra para», «no tienen idea de»), o bien la confusión de registros, niveles lógicos y de abstracción.¹²

11. Felipe aparece en la narrativa de una forma mucho más circunstancial, por ejemplo cuando se recuerda la explotación cauchera en la década de 1980: *Ja quirëquë tsi jënima tsi toa ë misiön-qui ë caniquë. Atsi ëa papa Felipe-ma: Jisa, Jërë, mi motoro-ti? Èqui janiquë. Raquëniquë ëa, papa qui. Raquëria: papa Felipe quëni iniquë. Jatsi jaqui iniquë: Imaita quë ëa, papa, jaqui ëniquë. Jatsi jënahua qui mi imaita, ijaniquë. Cahë quimia noho papa rësohitaquë tsi toa ëna carainaba ëa yoshi huaitaquë, jatsi noho xëatí capití-no tsi ë iñaitaqui* (Y después, cuando mejoré, fui a la misión. Después papa Felipe me dijo: «¿dónde está tu motor?». Le tuve miedo, porque daba miedo esa barba que tenía. Le dije: «Ya lo he vendido, papa». Y dijo: «¿Para qué lo vendiste?». Entonces dije: «Usted sabe que, cuando murió mi padre, los carayanas [criollos] me embrujaron y me puse enfermo». Para comprar mis remedios fue que lo he vendido) (Testimonio de Jërë, Motacusal, 2010).

12. Por citar un caso: «¿De qué sirve el Nuevo Testamento en el idioma Chácobo, si muchos de ellos todavía no saben leer? ¿De qué les sirve el NT, si otros saben convertir las letras en tonos —es decir, formalmente saben leer— pero no comprenden el mensaje que se oculta detrás de esas letras y esos tonos?» (Zingg, 1994: 27). O bien: «En una cultura cuyo sistema numérico solamente conoce

Por detrás de los sesgos de la traducción se sospechan los presupuestos de la lexicología misionera, y a la vez su arraigo en lo etnográfico. Unos cuantos ejemplos resultan ilustrativos. «Prostituta» se traduce como *huanëhuaxëni* (Zingg, 1998: 404), aunque literalmente la palabra sea el superlativo del término de parentesco para prima cruzada (categoría de afinidad por excelencia del sistema terminológico dravidiano); con lo cual sería literalmente algo así como «la muy prima cruzada». «Tentar» o «tentación» (No nos dejes caer en la tentación) se traduce como *tanamahaina* o *tanamahaicato* (Zingg, 1996: 423), es decir, «que el mal no nos pruebe», puesto que el verbo *tanamahai* es pesar, medir, comparar, poner a prueba, etc.; así, por ejemplo, se usa para designar la lucha burlesca entre compadres, *coshi tanaboquihaina*, literalmente probar la fuerza, la dureza (Villar, 2013b: 488). De forma más previsible, para traducir la idea de «diablo» se emplea la idea de *yoshini*, una categoría polisémica que según contexto puede referir al viento sur, a un componente de la persona, al alma de los muertos, al espíritu de los grandes árboles e incluso de ciertos animales (Zingg, 1998: 346; Villar, 2004). Algunas veces las soluciones son más ingeniosas, como en el caso de «regalo», traducido como *mahitsa*, la carne de caza que un yerno ofrenda a sus suegros para sellar la alianza (Zingg, 1998: 409), o el concepto abstracto de «imagen», glosado como *bërocamaquí*, literalmente el alma-sombra que se materializa cuando uno percibe su propia figura reflejada en los ojos del prójimo (Zingg, 1998: 369, Villar, 2004). Dilemas similares surgen cuando Felipe vierte al chacobo —por limitarnos solo a la letra A— términos como aduana, administración, ateísmo, ayuntamiento, etc.¹³ Y sin embargo, más allá de estos inconvenientes, es justo decir que el diccionario y el esbozo gramatical de Felipe siguen siendo más comprensibles y útiles en el campo que los trabajos técnicos de los lingüistas profesionales.

2.3. Joel

En las últimas décadas el proceso evangelizador queda en manos de diversos cultos evangélicos (Maranata, Dios es Amor, etc.) que trabajan conjuntamente en modalidad «interdenominacional» bajo el manto protector de la Misión Suiza. El contexto demográfico y político se torna cada vez más complejo: los chacobos llegan al millar de personas en una veintena de asentamientos, e incluso hay dos comunidades cavineñas que se establecieron en sus tierras, las cuales ocu-

las cifras “nada-uno-dos-unos cuantos-muchos”, aprender a calcular, el cálculo comercial y la contabilidad resultan ser una tarea que requiere grandes esfuerzos» (Zingg, 1994: 35). En rigor, hay que decir que muchos de estos dilemas provienen del trabajo de base del ILV, que como sabemos parte de prejuicios naturalizados respecto del «individuo» o la «libertad»: «Aunque Rabi no tenía una palabra chacobo para expresar el concepto de libertad, ahora sabía de qué se trataba» (Prost, 2003: 155).

13. Para estudios de caso de algunos de los dilemas implícitos en la traducción misionera, véanse Evans-Pritchard, 1969; Descola, 2000; Yengoyan, 2003; Villar, 2007, 2013a.

pan hoy una extensión de 510.000 hectáreas. La intervención misional es una empresa que ha de justificarse, y que no se puede dar por sentada como en los tiempos heroicos del ILV. Por una parte, porque se manifiestan las aporías del asistencialismo: así, cuando los religiosos se proponen «no dar gratis las medicinas», los indígenas claman que estos «se llenan de dinero con nosotros». Por otra parte, porque la misión pierde su antiguo monopolio como agente de integración y progreso. En el nuevo escenario de la representación étnica, fragmentado, heterogéneo, contradictorio, los religiosos no son más el filtro mediador entre las comunidades y el mundo exterior. La misión es una institución más entre tantas que trabajan con los chacobos, compitiendo con entidades estatales, ONG, proyectos de desarrollo nacionales e internacionales, e incluso con las cada vez más importantes organizaciones de representación indígena: las capitánías de cada grupo étnico, la Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia (CIRABO), la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), etc.

Joel es un fiel exponente del misionero de estos tiempos difíciles. La organización institucional determina la logística y la práctica misma de su rango de acción: a diferencia de Gilberto y Felipe, su jurisdicción no se circunscribe a los chacobos, sino que es responsable regional de varios grupos de filiaciones lingüísticas distintas. Por lo tanto, más que estadías intensivas en el terreno, se ve obligado a trabajar durante períodos acotados con congregaciones dispersas a lo largo de un territorio considerable. La metodología consiste, pues, en estancias más breves, centradas principalmente en la celebración del culto para los adultos y sus familias (con asistencia variable según el tamaño de las comunidades y el arraigo relativo de la tradición misional), en cultos móviles en los asentamientos más pequeños o más alejados, y en actividades más regulares y frecuentes para los niños (la «hora feliz»).

Por otra parte, a nivel personal, Joel deja entrever una actitud diferente ante los dilemas de la evangelización, que acaso refleje cierta resignación institucional. Lejos de la agresividad expansiva que caracteriza a muchos grupos evangélicos, se preocupa por encarnar el típico imaginario del *camba* —designación genérica para la población no indígena de las tierras bajas bolivianas—, con su culto a la amabilidad, la disposición y la generosidad. Lejos también de las ambiciones programáticas de sus precursores, parece atrincherarse a la defensiva, conservando posiciones, sin ganar terreno, cuidando a los adeptos y a los fieles que todavía participan de la vida eclesial. Sin que altere la firmeza de sus convicciones se percibe en su discurso y en su práctica cierto desencanto que un observador externo podría calificar de realista.

Joel no es lingüista ni etnógrafo, ni lo pretende ser. Comienza trabajando en la Misión Suiza como operario y, poco a poco, se forma como pastor. A diferencia de sus predecesores, no publica una reflexión metamisional sobre su trabajo. La traducción, en todos los sentidos del término, no parece ser un obstáculo; es más, con Joel podemos decir que desaparece de la escena. No emplea las traducciones de las Escrituras de Gilberto y Felipe, no habla la lengua nativa, celebra el culto en castellano (asistido por pastores nativos cuando los hay)

y llama a los chacobos por sus nombres oficiales, mientras que estos lo llaman «Hermano Joel». De hecho, parece tener mayor empatía con los cavineños, que hablan en castellano y suelen ser más agradecidos, entusiastas y participativos en las actividades religiosas que los chacobos.

La comprensión que Joel muestra de la cultura chacobo parece menos reflexiva, más instrumental, mucho más próxima a la dialéctica idealismo/materialismo de Felipe que a la ingeniería sociológica de Gilberto. En el plano teológico organiza seminarios nocturnos en las comunidades, en los cuales no solo analiza pasajes escogidos de las Escrituras con mayor detenimiento que en el sermón, sino que compara las diferentes versiones castellanas de la Biblia protestante: Reina-Valera, Dios habla hoy, La Biblia de las Américas, etc. Pero, para los fieles, la exégesis parece ser un medio de consolidar prestigio o legitimidad social antes que una guía para la moralidad.¹⁴ La imaginería bíblica, en este sentido, es tan ignorada por los jóvenes como por la generación de los mayores, muchas veces formados en las escuelas misioneras del ILV y/o la Misión Suiza. A lo sumo se percibe en algunos individuos aislados una suerte de fetichismo por el cual alguien se jacta de conocer «cien versículos» de memoria; lo cual, para colmo de males, suele ligarse de forma directa con la práctica chamánica, asociada por los chacobos con el «pensamiento fuerte» (por ejemplo la voluntad y la capacidad formal de incorporar contenido mnemónico) (Villar, 2004: 171). En estas condiciones, la cuestión religiosa vuelve a bascular sobre el problema del «animismo».¹⁵ En principio la categoría se presenta como último avatar de una idolatría *aggiornada*, particularmente en el caso del chamanismo, pero más tarde o más temprano cualquier misionero contemporáneo debe afrontar que no se trata solo de los chacobos, y ni siquiera de los indígenas. En un sistema de creencias interétnicas, de alcance regional, los curanderos rurales y urbanos no viven solo de los chacobos sino de una clientela abigarrada, indígena, mestiza y criolla, que inevitablemente comparten con los cultos oficiales. Para Joel, en definitiva, se plantea la paradoja —por llamarlo de algún modo—

14. Por citar un ejemplo de hermenéutica nativa: «Para mí Moisés era, cuando estaba chiquitito el faraón, quería matarlo a él; cuando estaba su hermana, lo ha metido en un cañal, con su cosito han echado y después se escondieron. Después el faraón mandó a su hermana de nuevo, para ver cómo estaba ese Moisés. Su hermana ha traído a Moisés para verlo y quería matarlo, ¿no? Eso es, eso sale bonito: bonito historia. Es difícil; por eso tengo que estudiar a ver qué historia sale bonito. A veces no sale... en cambio, historia de Zaqueo, eso yo hallo más bonito. Cuando Jesús venía por el valle, Zaqueo subió a un árbol. Quería verlo a Jesús. Porque Zaqueo era muy chico. Tengo también ese manual, también. Ahí tengo que practicar. Lo que yo me confundo es más otro. Es la historia de Juan Bautista. Casi yo no hallo esa historia» (Testimonio de Pëa, Tapayá, 2007).

15. Más allá de las resonancias antropológicas del concepto, la noción de «animismo» indígena es otra de las improntas discursivas del ILV: «La mayoría de los pueblos con los que trabaja el ILV son animistas de uno u otro tipo, que creen en espíritus malévolos y caprichosos, no muy diferentes de las “huestes espirituales de la maldad” a las que hace referencia el apóstol Pablo en Efesios 6:12» (William Merrifield, cit. en Benthall, 1982: 2). Así, según Marian Prost, «gracias al Cristianismo, los chacobos son librados de creencias supersticiosas y de estar subyugados al miedo de los espíritus malos» (1970: 68).

de la marginalidad creativa del chamanismo, que asume en términos relacionales una posición estructural idéntica a la que ocupa el culto evangelista respecto del culto católico: el polo de la marginalidad, la impureza, el sincretismo, la heterodoxia.

3. Formas elementales de la conversión

¿Cómo medir el éxito del programa misional protestante sin caer en los extremos del apologista o el iconoclasta? A primera vista, el cuadro chacobo no resulta muy distinto de la indiferencia general que reporta Kensinger en otro grupo pano, los cashinahuas: la docena de fieles que asiste al culto son en su mayoría parientes de los pastores, la gente no reza ni hace referencias religiosas en el discurso cotidiano:

Parece que la traducción bíblica y la misionización han tenido un impacto relativamente menor en el pensamiento y la conducta cashinahuas, por más que algunos caciques o líderes comunitarios sean creyentes [...]. Sospecho que una de las razones es que los creyentes no son «ganadores de almas» agresivos: la agresividad no es una virtud cashinahua (Kensinger, 1995: 275-276).

Evidentemente, la cuestión pasa por definir qué significa «agresividad» en este contexto y, sobre todo, «ganar almas». A la hora de juzgar un aparato de conversión, pues, ¿debemos limitarnos a los datos más evidentemente religiosos (culto, ritual, mitología, creencias), o incluir en la ecuación el arraigo de la disposición religiosa en la experiencia cotidiana (imaginarios, actitudes, técnicas, prácticas, moralidades)? ¿Cuál sería, por otra parte, el *locus* de verificación de la influencia misional? ¿El templo, el culto, el discurso, el individuo, la mente? (Bendix, 1970: 249-270). Lo cierto es que, en los últimos sesenta años, la realidad de los chacobos cambió en forma dramática con el crecimiento demográfico, el aumento de las tierras comunitarias, la inserción progresiva en el mercado y una serie de logros políticos, económicos o sanitarios que valoran con énfasis progresivo, y que no siempre es fácil disociar de la religiosidad.

Desde el punto de vista misional, la percepción no es la misma. Gilberto, Felipe, Joel: la secuencia nos revela tres momentos, fases o estratos del proyecto evangelizador que varían en intensidad y calidad de penetración, con ciertas continuidades entre sí pero a la vez tres formas distintas de relacionarse con los chacobos, con toda su densidad, sus matices y sus ambigüedades. Comencemos por un punto importante. No estamos ante una idea ingenua, desarraigada y puramente espiritual de la vocación misional. Cada uno a su modo, los tres protagonistas incursionan en la cultura chacobo antes de desarrollar su programa religioso. Saben bien que solo a través de los estómagos y los cuerpos podrán llegar a los corazones y las mentes: hay en ellos una conciencia de la materialidad en la conversión —para convertir primero hay que congregarse, fijar, civilizar.

A la vez, advertimos diferencias evidentes en las maneras de lograrlo. En este sentido las torsiones, las inflexiones, las líneas de ruptura son tan importantes como las continuidades. De alguna manera, el drama misionero está cifrado en la misma nominación. ¿Qué significa el pasaje de *Papa Jicho* a *Papa Quënihua*, y de este último al Hermano Joel? Para nosotros la onomástica bien puede parecer un detalle; para los chacobos, en cambio, el hecho de compartir el *janë janëria*, el nombre verdadero, heredado de los parientes, supone una serie de relaciones y obligaciones concretas. La discontinuidad onomástica expresa, pues, el derrotero evangélico de los últimos sesenta años. Un proyecto misionero cada vez más local, más realista, menos ambicioso. Un proyecto cada vez menos lingüístico, menos etnográfico, menos afianzado en el terreno, más religioso en el sentido estricto del término. Sería tentador entender las transiciones en términos weberianos, como el camino que lleva del carisma a la rutina. En la década de 1950, Gilberto, con el Instituto Lingüístico de Verano, representaría la esperanza, el potencial sin límites, la sensación pionera de que todo está por hacer. En la década de 1980, con la Misión Evangélica Suiza, Felipe pone en escena la primera transición hacia una racionalización reflexiva de la empresa misionera y sus dilemas. En la actualidad, por fin, en plena era del desencantamiento, Joel parece encarnar una especie de síntesis marcada por la rutina de la resignación. La trayectoria, sin embargo, no es lineal ni está libre de paradojas. No hay correlación directa entre tolerancia y sensibilidad etnográfica, ni entre fundamento y fundamentalismo; de hecho, sucede más bien lo contrario, pues la postura antropológicamente más informada —la de Gilberto— parece ser también la más ideológica, en el sentido de que nos presenta una situación de facto, particular, relativa, como una trascendencia absoluta, «basada en la Ley Natural y en la Escritura».

El análisis comparativo del éxito o el fracaso de los dispositivos misionales es, pues, subjetivo. Podría argumentarse en defensa del proyecto evangelizador de los chacobos que se trata de iglesias jóvenes, sin la sedimentación que supone la historia prestigiosa de la maquinaria institucional católica. Pero también puede decirse que, desde su misma génesis, estos dispositivos están justamente diseñados para atender las nuevas coyunturas —y de hecho lograron resultados que las misiones católicas jamás llegaron a soñar—. Por lo tanto, es engañoso plantear el balance en términos de responsabilidades. A la hora de esbozar una genealogía del desencanto, es imposible obviar que la literatura acumula referencias comparativas a sociedades que se acercan al espacio misional en busca de protección, prestigio, tecnología o cualquier tipo de bien material o simbólico. Para la sensibilidad misionera, la inconstancia de emprender un camino sin seguirlo hasta el fin, oscilando entre la docilidad y la intransigencia, la receptividad y la displicencia, el entusiasmo y la indiferencia, debe resultar ciertamente enigmática, por no decir exasperante —sobre todo para hombres vocacionales, de misión, obediencia y renuncia (Viveiros de Castro, 2002: 191).

A fin de cuentas, hay que preguntarse cuán útil es plantear el problema en términos de conversión. Es posible, por supuesto, que una parte del problema

radique en la propia polisemia del concepto. Tenemos la acepción en sentido estricto, más cercana a la idea habitual de evangelizar. Convertir es convencer discursivamente a alguien para que profese una fe tras una suerte de torneo erístico de persuasión; así, según Felipe, la «invitación» a participar del Reino de Dios «debe ser transmitida de una manera comprensible para el oyente, para que él pueda decidirse de una manera responsable y libre, si quiere aceptarla» (Zingg, 1994: 18).¹⁶ Se plantea la existencia de un actor religioso modelado esencialmente por su racionalidad. Pero, si a la vez pensamos en el credo protestante como un todo, con su insistencia doctrinal en el libre albedrío, la introspección y la responsabilidad, o bien en la dialéctica internalizada del pecado, la expiación redentora y la salvación, vale la pena preguntarse hasta qué punto no estamos dando por sentada una noción de persona particular, un modelo de fiel —o más bien de creyente— encarnado en el individuo en sentido occidental, contraparte lógica y necesaria para una relación vertical, personalizada con la divinidad.¹⁷ Más aún cuando ninguno de los términos involucrados («Dios», «alma», «individuo», etc.) es transparente, identificable de forma directa o al menos fácilmente traducible para la filosofía social nativa. Planteado en estos términos, el cristianismo indígena no puede dejar de parecer interesado, estratégico, mimético, epidérmico, circunstancial. Podría argumentarse, en este punto, que el desvío comparativo por la religiosidad nativa impone al fin y al cabo la misma paradoja a la que llegan las reflexiones librescas de un Pascal, un Kierkegaard o un Bultmann: la religión no ofrece otra cosa que incertidumbre. Pero, cabe preguntarse, a la vez, si el desencantamiento no nace más bien de una expectativa errada sobre lo religioso.

La inquietud, en este punto, se traduce en una nueva pregunta: si no estamos confiando demasiado en una concepción estrecha, de sentido común de lo religioso, que razona exclusivamente en términos de dioses, de dogmas, de fieles, de mitologías, más aún con el sesgo de esas nociones hacia la ortodoxia y la compulsión a optar por una cosa o la otra; una obsesión de los misioneros, o en todo caso nuestra, pero no de los chacobos. Porque si adoptamos un punto de vista durkheimiano la decepción no es tal, o al menos se presenta bajo una nueva luz (Durkheim, 1968). Si se acepta aun de forma tentativa la acepción *lato sensu* de la idea de conversión —en el sentido de transformar, de hacer a alguien o a algo distinto de lo que era—, es posible explorar la gama de posibilidades que abre la interpretación sociológica. No se trata ya de cosmologías, de imaginarios, de filosofías en disputa, sino más bien de las formas colectivas, variables, contextuales en las cuales un grupo humano se

16. Esta interpretación canónica tiene larga data. Un estudio clásico de la historia de la religión postula que solo hay conversión si se constata una reorientación deliberada y consciente del alma individual de la indiferencia, o de una forma de piedad religiosa, a otra nueva, percibida como superior; pero si no hay una sustitución total, sino más bien un complemento, se trata apenas de un fenómeno de «adhesión» (Nock, 1933: 7).

17. Hertz, 1996; Dumont, 1987; Clifford, 1992; Villar, 2007; Robbins, Schieffelin y Vilaça, 2014.

piensa, se objetiva, se organiza, se alimenta, se reproduce o simplemente festeja. Más modesta, esta redención sociológica tal vez sea menos espectacular, pero seguramente nos permita calibrar bajo una óptica desapasionada los esfuerzos misioneros con todos sus dilemas, sus luces y sombras.

Bibliografía citada

- ARMENTIA, Nicolás (1887). *Navegación del Madre de Dios*, 2 vols. La Paz: Biblioteca Boliviana de geografía e historia.
- (1890). «Diario del viaje al Madre de Dios hecho por el P. Fr. Nicolás Armentia, en los años de 1884 y 1885, en calidad de Comisionado para explorar el Madre de Dios y su distancia al río Acre y para fundar algunas misiones entre las tribus Araonas». En: BALLIVIÁN, M. (comp.), *Exploraciones y noticias hidrográficas de los ríos del Norte de Bolivia*. La Paz: Imprenta El Comercio, págs. 1-138.
- (1976 [1883]). *Diario de sus Viajes a las tribus comprendidas entre el Beni y el Madre de Dios y en el arroyo Ivon en los años de 1881 y 1882*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.
- BEIDELMAN, Thomas (1982). *Colonial Evangelism. A Socio-Historical Study of Missions at the Grassroots*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- BENDIX, Reinhard (1970). *Max Weber*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BENTHALL, Jonathan (1982). «The Summer Institute of Linguistics». *Royal Anthropological Institute News*, Londres, 53, págs. 1-5.
- CLIFFORD, James (1992). *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Durham: Duke University Press.
- CÓRDOBA, Lorena (2012). «Misioneros-patronos e indígenas-siringueros: el caucho entre los chacobos del Beni (siglo xx)». *Boletín Americanista*, Barcelona, 65, págs. 85-106.
- CÓRDOBA, Lorena; VALENZUELA, Pilar, y VILLAR, Diego (2012). «Pano meridional». En: CREVELS, M., y MUYSKEN, P. (eds.). *Las lenguas de Bolivia* (vol. 2: *Amazonía*). La Paz: Plural, págs. 27-69.
- CÓRDOBA, Lorena, y VILLAR, Diego (2009). «Etnonimia y relaciones interétnicas entre los panos meridionales (siglos XVIII-XX)». *Revista Andina*, Cuzco, 49, págs. 211-244.
- (2013). «Some aspects of marriage alliance among the Chacobo (Bolivian Amazonia)». En: HEINRICH, H., y GRAUER, H. (eds.). *Wege im Garten der Ethnologie. Caminos en el jardín de la etnología*. Sankt Augustin: Akademie Verlag, *Collocanea Instituti Anthropos*, 46, págs. 177-189.
- DESCOLA, Philippe (2000). «Un dialogue entre lexiques. Ethnographies croisées d'un dictionnaire espagnol-shuar». En: MONOD BECQUELIN, A., y ERIKSON, P. (eds.). *Les rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. Nanterre: Société d'Ethnologie, págs. 313-328.
- DUMONT, Louis (1987). *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza.
- DURKHEIM, Émile (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.
- ERIKSON, Philippe (1993). «Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano». *L'Homme*, París, 126-128, págs. 45-58.

- (2002). «Cana, Nabai, Baita y los demás... Comentarios sobre la onomástica chacobo». *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 23, págs. 59-74.
- EVANS-PRITCHARD, Edward (1969). «The Perils of Translation». *New Blackfriars*, Edimburgo, 50 (595), págs. 813-815.
- GEEST, Sjaak van der (1990), «Anthropologists and Missionaries: Brothers Under the Skin», *Man* (n.s.), Londres, 25 (4), págs. 588-601.
- GRASSERIE, Raoul de la (1890). «De la famille linguistique Pano». *Compte-rendu de la Septième Session du Congrès International des Américanistes, 1888*, Berlín: W. H. Kuhl, págs. 438-462.
- HANKE, Wanda (1956). «Los indios Chacobo del Río Benicito». *Trabajos y Conferencias del Seminario de Estudios Americanistas*, Madrid, vol. 2, núm. 1, págs. 11-31.
- HERTZ, Robert (1996). *Sin and Expiation in Primitive Societies*. Oxford: British Centre for Durkheimian Studies.
- HVALKOF, Soren, y AABY, Peter (eds.) (1981). *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*. Copenhagen: IWGIA / Survival International.
- KELM, Heinz (1972). «Chácobo 1970. Eine Restgruppe der Südost-Pano im Orient Boliviens». *Tribus*, Stuttgart, 21, págs. 129-246.
- KENSINGER, Kenneth (1995). *How Real People Ought to Live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Illinois: Waweland Press.
- La Voz del Beni* (1962). «El Instituto Lingüístico de Verano». Riberalta, cuarta semana de febrero de 1962, pág. 4.
- MILLER, Elmer (1981). «Great was the Company of the Preachers: The word of missionaries and the word of anthropologists». *Anthropological Quarterly*, Washington, vol. 54, núm. 3, págs. 125-133.
- NOCK, Arthur (1933). *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Oxford University Press.
- NORDENSKIÖLD, Erland (2003 [1922]). *Indios y blancos en el nordeste de Bolivia*. La Paz: APCOB.
- PELS, Peter (1990). «Anthropology and mission: towards a historical analysis of professional identity». En: BONSEN, R.; MIEDEMA, J., y MAARKS, H. (eds.). *The Ambiguity of Rapprochement. Reflections of Anthropologists on their Controversial Relationship with Missionaries*. Nijmegen: Focaal, págs. 77-100.
- PEREIRA, Luis A. (1981), «Go forth to every part of the world and make all nations my disciple. The Bolivian instance». En: HVALKOF, S., y AABY, P. (eds.). *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*. Copenhagen: IWGIA / Survival International, págs. 109-119.
- PRIEST, Robert (2001). «Missionary positions: christian, modernist, postmodernist». *Current Anthropology*, Chicago, vol. 42, núm. 1, págs. 29-68.
- PROST, Gilbert (1962). «Signaling of transitive and intransitive in Chacobo (Pano)». *International Journal of American Linguistics*, Chicago, vol. 28, núm. 2, págs. 108-118.
- (1965). «Chacobo». En: MATTESON, E. (ed.). *Bolivian Grammars*, 1. México: Instituto Lingüístico de Verano / University of Oklahoma, págs. 285-359.
- (1967). «Phonemes of the Chácobo language». *Linguistics*, La Haya, 35, págs. 61-65.
- (1983). *Chácobo: Society of Equality*. Tesis de maestría. Gainesville: University of Florida.

- (2003). «The Chacobo Indians of the Amazon: Discovering a meta-culture of Meaning and Life». *Journal of Interdisciplinary Studies*, Pasadena, vol. 15, núm. 2, págs. 139-164.
- (s/f). Microfilms. Biblioteca Etnológica de la Universidad Católica Boliviana, Cochabamba.
- PROST, Marian (1970). *Costumbres, habilidades y cuadro de la vida humana entre los Chacobo*. Riberalta: Instituto Lingüístico de Verano y Ministerio de Educación y Cultura de Bolivia.
- RIVET, Paul (1910). «Sur quelques dialectes panos peu connus». *Journal de la Société des Américanistes*, París, vol. 7, núm. 1, págs. 221-242.
- ROBBINS, Joel; SCHIEFFELIN, Bambi, y VILAÇA, Aparecida (2014). «Evangelical conversion and the transformation of the self in Amazonia and Melanesia: Christianity and the revival of anthropological comparison». *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, vol. 56, núm. 3, págs. 559-590.
- VILLAR, Diego (2004). «La noción de *yoshini* entre los chacobo de Bolivia: una interpretación». En: CIPOLLETTI, M. S. (ed.). *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá*. Quito: Abya-Yala, págs. 165-201.
- (2007). «Algunos problemas de interpretación de la religión chané». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Lima, vol. 36, núm. 3, págs. 393-405.
- (2013a). «Modelos de liderazgo amerindio: una crítica etnológica». En: SENDÓN, P., y VILLAR, D. (eds.). *Al pie de los Andes. Estudios de etnología, arqueología e historia*. Cochabamba: Itinerarios/ILAMIS (Scripta Autochtona, 11), págs. 11-31.
- (2013b). «De qué ríen los chacobos». *Anthropos*, Sankt Augustin, vol. 108, núm. 2, págs. 481-494.
- VILLAR, Diego; CÓRDOBA, Lorena, y COMBÈS, Isabelle (2009). *La reducción imposible. Las expediciones del padre Negrete a los pacaguaras (1795-1800)*. Cochabamba: Nómadas/ILAMIS (Scripta Autochtona, 2).
- (2010). «Un documento sobre los panos meridionales en el Mojos jesuítico (1753)». *Revista Andina*, Cuzco, 50, págs. 231-245.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002). «O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem». En: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. San Pablo: Cosac & Naify, págs. 183-264.
- YENGOYAN, Aram (2003). «Lyotard and Wittgenstein and the question of translation». En: RUBEL, P., y ROSMAN, A. (eds.). *Translating Cultures Perspectives on Translation and Anthropology*. Oxford / Nueva York: Berg, págs. 25-43.
- ZINGG, Philipp (1994). «Los Chácobo: un pueblo nativo frente al desafío de la civilización. Conferencias dictadas en varias ciudades de Suiza acerca de la labor de la Misión Evangélica Suiza de Bolivia». En: ZINGG, P. *Desarrollo de comunidad y labor misionera en grupos étnicos*. Riberalta: Misión Evangélica Suiza, págs. 7-88.
- (1998). *Diccionario Chacobo-Castellano y Castellano-Chacobo*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación-Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios.