



Traductores, pastores, conversos... ¿jefes? Reflexiones sobre el fundamento evangélico del poder político entre los chacobo (Amazonía boliviana)

Traducteurs, pasteurs, convertis... chefs ? Réflexions sur les assises évangéliques du pouvoir politique chez les Chacobo d'Amazonie bolivienne

Translators, preachers, converts... chiefs? Reflections on the evangelical basis of political power among the Chacobo of Bolivian Amazonía

Philippe Erikson



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/bifea/10050>

DOI: 10.4000/bifea.10050

ISSN: 2076-5827

Editor

Institut Français d'Études Andines

Edición impresa

Fecha de publicación: 8 diciembre 2018

Paginación: 335-348

ISSN: 0303-7495

Referencia electrónica

Philippe Erikson, « Traductores, pastores, conversos... ¿jefes? Reflexiones sobre el fundamento evangélico del poder político entre los chacobo (Amazonía boliviana) », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En línea], 47 (3) | 2018, Publicado el 08 diciembre 2018, consultado el 05 noviembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/bifea/10050> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/bifea.10050>



Les contenus du *Bulletin de l'Institut français d'études andines* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Traductores, pastores, conversos... ¿jefes? Reflexiones sobre el fundamento evangélico del poder político entre los chacobo (Amazonía boliviana)

*Philippe Erikson**

Resumen

Aun si, a fin de cuentas, parecen haber convertido muy poca gente, los misioneros protestantes han desempeñado un papel esencial en la vida política, social y económica de los chacobo de la Amazonía boliviana desde la década de 1950. Últimamente su influencia se debilitó debido al reemplazo de los norteamericanos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y de los suizos de la Misión Suiza, por misioneros bolivianos con menos apoyo financiero. Sin embargo, la influencia de los evangelistas sigue siendo preponderante, aunque solo sea porque la mayoría de las posiciones de liderazgo son ocupadas actualmente por actores formados por los misioneros y, a su vez, pertenecientes a familias que han optado deliberadamente por una alianza con ellos, a lo largo de estas últimas décadas. Paradójicamente, una parte de los chacobo que trabajaron con o para los misioneros, en particular como traductores de la biblia o como pastores, no han logrado abrirse camino en el escenario político local. A pesar de sus incuestionables competencias, carecían tan solo del otro fundamento del poder: el apoyo de redes familiares influyentes. Este artículo propone una reflexión sobre el peso respectivo de las determinaciones sociales y religiosas en la construcción de las trayectorias políticas entre los chacobo, desde 1955 hasta la actualidad.

Palabras clave: *chacobo, Amazonía boliviana, antropología política, conversión*

* Université Paris Nanterre, 200 av. de la République, 92000 Nanterre. E-mail: philippe.erikson@parisnanterre.fr

Texto presentado en el seminario taller APOCAMO2: «La evangelización y las nuevas religiones en la transformación del panorama político de los pueblos indígenas amazónicos», Lima, 17-19 de julio de 2017. Agradezco especialmente a Paola Acosta Diaz y a Diego Villar por su ayuda con la revisión del castellano.

Traducteurs, pasteurs, convertis... chefs ? Réflexions sur les assises évangéliques du pouvoir politique chez les Chacobo d'Amazonie bolivienne

Résumé

Bien qu'ils semblent avoir converti bien peu de monde, les missionnaires protestants jouent, depuis les années 1950, un rôle essentiel dans la vie politique, sociale et économique des Chacobo d'Amazonie bolivienne. Dernièrement, leur influence s'est certes estompée en raison du remplacement des nord-américains de l'Institut linguistique d'été et des suisses de la Misión Suiza par des boliviens moins bien financés. L'influence des évangélistes n'en reste pas moins prépondérante, ne serait-ce que parce que l'essentiel des positions de leadership sont actuellement tenues par des acteurs à la fois formés par les missionnaires et appartenant à celles des familles qui, au cours des dernières décennies, ont délibérément opté pour une alliance avec ces derniers. Paradoxalement, une partie des Chacobo qui ont travaillé avec et/ou pour les missionnaires, notamment comme traducteurs bibliques ou comme pasteurs, n'ont pourtant pas réussi à percer sur le devant de la scène politique locale. En dépit de leurs indéniables compétences, il leur manquait tout simplement l'autre socle du pouvoir : l'appui de réseaux familiaux influents. Cet article propose donc une réflexion sur le poids respectif des déterminations sociales et des déterminations religieuses dans la construction des trajectoires politiques chez les Chacobo de 1955 à nos jours.

Mots clés : Chacobo, Amazonie bolivienne, anthropologie politique, conversion

Translators, preachers, converts... chiefs? Reflections on the evangelical basis of political power among the Chacobo of Bolivian Amazonía

Abstract

Although they seem to have converted very few people over the years, since the mid 50's, Protestant missionaries have played, a crucial role in the political, social and economic lives of the Chacobo of Bolivian Amazon. Recently, their influence seems to have diminished, probably due to less affluent Bolivian missionaries being substituted for North American or Swiss missionaries from the SIL or the Misión Suiza. However, the influence of evangelicals is still quite strong because, among other reasons, most contemporary leadership roles are held by people who have been trained by missionaries and who come from families that have deliberately chosen to take sides with them. Paradoxically, some of the Chacobo who have worked with and/or for the missionaries, for instance as Bible translators or preachers, have nonetheless failed on the local political scene. In spite of their undeniable aptitudes, they simply lacked the other essential ingredient for power: support from influential kinship networks. This paper will therefore reflect on the respective importance of social versus religious determinants on the success of political careers among the Chacobo from 1955 until now.

Keywords: Chacobo, Bolivian Amazon, political anthropology, conversion

INTRODUCCIÓN

En 1963, en un artículo que se hizo famoso, Marshall Sahlins identificaba las figuras del poder en Melanesia con la letanía: *Poor man, rich man, big-man, chief* (Sahlins, 1963). Unos pocos años antes, en 1955, el misionero norteamericano Gilbert Prost aterrizaba en hidroavión sobre el río Benecito, en medio de la Amazonía boliviana. Mandado por el ILV (Instituto Lingüístico de Verano), establecido en la base de Tumi Chucua, en las cercanías de Riberalta había venido obviamente para evangelizar a los chacobo (fig. 1). Sin embargo, su proyecto de injerencia religiosa tuvo también repercusiones sobre la organización económica, territorial y social de este grupo de idioma pano. Llegó hasta tener impacto, como lo demostré en otra ocasión, sobre sus creencias escatológicas, incluido el lugar postulado como última residencia de los muertos (Erikson, 2018).



Figura 1 – Aeropuerto de Riberalta cerca de la base del ILV en Tumi Chucua, 1973

© Centro Argentino de Etnología Americana

Gil Prost y su esposa Mariana estaban convencidos de que la educación y el desarrollo económico no solo eran complementos indispensables sino ingredientes ineludibles de la evangelización, porque las parábolas bíblicas predicadas por los pastores resultan opacas para las ovejas ignorantes de la moneda, del pastoreo, de la viticultura, del sistema métrico y otras particularidades del Viejo Mundo. Entender, por ejemplo, por qué «la paga del pecado es muerte, pero la dádiva de Dios es vida eterna en Cristo Jesús Señor nuestro» (Romanos 6, 23) resulta obviamente más fácil para quien recibe un sueldo y para quien dejó de vivir (supuestamente), como dice el famoso adagio, «sin fe ni ley ni rey» (Méret, 2014). Más de cincuenta años después de su primera llegada a Bolivia, Gil Prost (2007) debatía aún, en un foro de internet, con Adventistas del Séptimo Día, preguntándoles cómo podían conciliar el dogma del descanso sabático como

mandato divino universal (Deuteronomio 15, 1-11) con el hecho empírico de que, según él, igente como los chacobo eran tradicionalmente incapaces de contar hasta siete! Y no sin cierto tono de humor, recordaba: “We did not teach them to count and to learn the days of the week in order to keep the Sabbath and be saved from the mark of the Beast but rather to survive in the modern world!”, antes de concluir:

[...] if counting to seven and knowledge of the seven-day week cycle are necessary for our sanctification, then why did Jesus not make this clear when he commanded us to make disciples of all nations? Why did he, the Son of God, not say something like: “Now for you who are going to nations which can only count to one and have no knowledge of the seven-day week cycle, be sure to teach these “nations” how to count to seven as well as the days of the week otherwise they cannot become my disciples?” I think that is a fair question to ask from someone like me who went to such a people



Figura 2 – Ovejas en Alto Ivón, 2010

© Archivos Erikson

Una ideología semejante explica los intentos, fracasados en su mayoría, de introducir la ganadería de bovinos y ovinos en las cercanías del pueblo (fig. 2), así como las tentativas, igualmente fracasadas, de estimular a los chacobo para que sustituyan sus costumbres uxori-locales por un régimen viri-patrilocal supuestamente más conforme con los preceptos bíblicos (Córdoba & Villar, 2013; Villar, 2015). En su sitio web, el misionero describe con más detalles este proyecto suyo:

“At some point in history, they [the Chácobo] had, for some reason unknown to me at the time, reconfigured the internal structure of the nuclear family. The result? A leaderless society which would also translate into a leaderless church. And without leaders, their protector had become the vastness of the Amazon Rainforest. But once they interacted with the dominant Bolivian culture which was slowly moving in upon them, it was just a matter of time when they, as a leaderless

society, would cease to exist. [...] If they returned [to the Creation Order, a Universal Form in which the husband-wife dyad was the dominant dyad of the nuclear family], replacing the Chácobo family-of-five with the nuclear family, I postulated that male leaders would naturally arise from [this renewed] socio-political-economic system” (Prost, 2016).

Dicho brevemente, de manera totalmente consciente y asumida, el modelo de enculturación al cristianismo defendido por Gil Prost y sus colegas del ILV en aquel tiempo suponía un proyecto conexo de aculturación deliberada; pero era algo paradójico, ya que dejaba bastante espacio a la cultura indígena, sobre todo por intermedio del idioma. El propósito, naturalmente, era llevar a la gente la palabra de Dios en su propia lengua, y no en castellano o inglés. De esto salió un valioso trabajo lexicográfico publicado posteriormente con datos complementarios añadidos por miembros de la Misión Evangélica Suiza que sucedieron al ILV después de su expulsión de Bolivia en 1985 (Zingg, 1998). Permitió también traducciones del Nuevo Testamento y numerosos extractos del Antiguo, de historias bíblicas en chacobo, etc.

A pesar de que la introducción del ganado y de la patrilinealidad fracasaron, y que la introducción de puercos aparece en retrospectiva como una forma de daño colateral de la evangelización (Erikson, 1998), el desarrollo de la explotación de estradas gomeras y la creación de una cooperativa manejada por los propios chacobo resultaron exitosas (Córdoba, 2012). Fue también el caso, algunos años después, de la explotación comercial de la castaña y, luego, del palmito, en el tiempo de los misioneros Felipe y Alicia Zingg, de la Misión Suiza (Zingg, 1994). Sin embargo, la acción evangelizadora tuvo también (y algunos hasta dirían que tuvo sobre todo) un impacto sobre la organización política de los chacobo. De ahí el título de este artículo: «Traductores, pastores, conversos... ¿jefes? El fundamento evangélico del poder político entre los chacobo».

Desde el punto de vista misionero, la meta era doble: unificar en un solo conjunto los miembros esparcidos del «grupo» chacobo, y dotarlo de líderes que pudieran guiarlo política, económica y, sobre todo, espiritualmente. Medio siglo después de los eventos, Gil Prost (2016) describe retrospectivamente la situación que encontró al llegar en el Benecito, subrayando una vez más la tragedia que parecía, según él, resultar de la ausencia de líderes indígenas:

In 1955 the Chácobo, a “people group” created in the “image of God,” were a dying monolingual egalitarian society without leaders. They numbered exactly 133 members living in four different villages. They never worried about what to do on their weekends because they had no concept of a week. They couldn’t count to two, never traded using Bolivian pesos, and could neither read nor write. They were hiding in the vastness of the Amazon Rainforest from the rest of the world when we found them. In addition, as a centripetal society, their sociocultural operating system was opposed to the division of labor and the superordinate-subordinate structuring of society. They were like a ship without a rudder nor captain (el subrayado es nuestro).

La formación de líderes indígenas parece haber sido una de las prioridades absolutas de los misioneros del ILV (Hoch & Priest, eds., 1980). Veremos, en las páginas que siguen, en qué medida este proyecto tuvo o no éxito en el caso de los chacobo.

1. ETNOGÉNESIS, EVANGELIZACIÓN Y REINSTITUCIÓN DE LA JEFATURA TRADICIONAL

Cuando los misioneros llegaron a mediados de los años 1950, los chacobo todavía no existían verdaderamente en cuanto pueblo. No constituían todavía lo que, hoy en día en Bolivia, se llama una «nación». El gentilicio «chacobo» ya existía —de hecho, circulaba ya desde mediados del siglo diecinueve¹—, pero los abuelos de los actuales chacobo vivían en aquel entonces dispersos en varios lugares de las orillas de los ríos. Perteneían a varios grupos que a menudo tenían poca, y hasta a veces ninguna, relación entre sí. Y por supuesto, ninguno todavía se autodenominaba «chacobo». Tenían otros nombres, como *isabo*, *xëñabo*, *canabo*, *comabo*, etc².. Cada uno de estos grupos tenía sus particularidades, presentando por ejemplo ligeras diferencias en su ornamentación corporal y hasta en el color de sus vestimentas de corteza. Algunas familias hasta estaban «perdidas» en las cercanías de ciudades como Guayaramerín, con poco conocimiento y ningún contacto con los demás.

Es la acción de los misioneros que estimuló a los diferentes grupos a reunirse, para beneficiarse de los bienes económicos que ello implicaba, así como también de la protección que ofrecía la congregación contra los patrones abusivos quienes los explotaban anteriormente. De forma paradójica, la etnogénesis de los chacobo es el resultado indirecto de la interacción con los blancos, y especialmente con algunos «gringos».

Los futuros chacobo se agruparon principalmente en las cercanías de Puerto Limones, ubicado en el río Benecito y conocido en su idioma como Xaba Xobo o bien con la variante Xabaya (*xaba* significando pampa). Sin embargo, muy pronto, para lograr la paz, los misioneros consiguieron unas tierras un poco más al oeste, más aisladas dentro de la selva. La mayor parte de los chacobo se trasladó allí. Esto les permitió ponerse a salvo de los patrones casi esclavistas (adoptando la perspectiva de los misioneros), o (adoptando la perspectiva de quienes hicieron expulsar el ILV de Bolivia algunas décadas después) ofrecía a los religiosos mayor libertad para imponer la conversión a los indígenas.

En consecuencia, desde 1964 la mayoría de los chacobo vive en la zona del río Ivón. Pero hoy se dice que las almas de los difuntos, incluso aquellos que vivieron toda su vida en Alto Ivón, pasan sistemáticamente por Xaba Xobo donde se agrupan un tiempo para bailar con sus antepasados antes de acceder a su lugar de descanso eterno. Antiguamente, se suponía que las almas estaban dispersas en

¹ Los escritos de Palacios (1976 [1875]) atestiguan que el etnónimo «chacobo» ya era de uso corriente desde 1844. Ana María Lema —a quien quiero dar las gracias por esta valiosa información— lo encontró mencionado en un texto oficial de los archivos nacionales de Sucre, con fecha del 21 de marzo de 1864, estipulando que «*Es prohibido recolectar o charquear los ganados que pastan en los campos de los Chacobos*». Sobre la onomástica colectiva de los pano meridionales, ver el prólogo de Villar et al. (2009).

² Para una descripción más exhaustiva de las antiguas parcialidades de los chacobo, se puede consultar el prólogo de Villar et al. (2009), así como las fuentes misioneras (M. Prost, 1970; G. Prost, 1983).

varios lugares de las orillas de los grandes ríos, según el lugar donde el difunto había vivido, en árboles conocidos como *shono* (*mapajo* en castellano). Hoy en día, sin embargo, se dice que las almas de los muertos se agrupan en Xabaya, al igual que lo hicieron históricamente los grupos; todo ocurre como si la ontogénesis escatológica reconstituyese la etnogénesis histórica de la nación, y como si lo que sucede a nivel individual duplicase lo que sucedió a nivel colectivo. El origen del grupo es la meta final de cada persona a nivel individual. Es en ese sentido que sugerí un posible impacto de la Misión sobre las creencias escatológicas del grupo, o al menos sobre la estructuración de su más allá. (La práctica de los entierros en cementerios, bastante nueva, es otro impacto del cual no hablaré aquí.)

Más concretamente, y para regresar al campo político, otra consecuencia de la sedentarización y de los agrupamientos introducidos por los misioneros ha sido la introducción o, mejor dicho, quizás, la *re-introducción*, de la institución del liderazgo suprasegmental entre los chacobo. De hecho, aunque se agruparon bajo la acción del misionero, los chacobo no se sometieron directamente a su dirección. En otras palabras, Gil Prost tuvo indudablemente un impacto crucial, ejerció una influencia considerable, y mis amigos chacobo hasta dicen que era un hombre autoritario, a veces colérico, pero también, al mismo tiempo, muy carismático. Sin embargo, no por eso se volvió jefe, pues si bien había aprendido a dominar su idioma, no logró dominar al grupo. Este se había dotado internamente de un jefe supremo, cuyo título en chacobo es *chama chamaria*, lo que se puede traducir como «jefe de los jefes», «jefe por excelencia», o «jefe prototípico». Con la presencia de un *chama chamaria*, los chacobo dicen reconciliarse con un pasado glorioso, durante el cual los tales *paramount chiefs* dominaban los sitios donde crecieron luego las principales ciudades de la zona, ya sea la ciudad de Riberalta o bien la ciudad de Guayaramerín, otrora cada una de ellas dominio de alguno de sus antepasados. Los nombres de todos estos jefes chacobo permanecen vivos en la memoria histórica del grupo, y se dice que hasta la zona de Tumi Chucua, donde se establecieron los misioneros y que cuenta con ruinas notables, era antiguamente dirigida por un jefe chacobo (Erikson, 2014)³.

Así, la presencia misionera habría permitido restablecer la institución del *paramount chief*, retomando las categorías y la terminología típicas de la escuela de antropología política evolucionista norteamericana a la cual pertenecía inicialmente Marshall Sahlins, en la línea de Robert Lowie, al lado de autores tales como su colega Elman Service y su profesor Leslie White, entre tantos. Solo que los chacobo habrían pasado directamente de la fase *poor man* del final de los años 1960 a la fase *chief*, sin pasar por las casillas *rich man* y *big man*; o, mejor dicho, sin seguir la secuencia ordinaria, ya que veremos por otro lado que buena parte del poder político efectivo se desarrollaba tras bambalinas, al margen de la etiqueta que regulaba las relaciones con los *chama chamaria*.

³ Para una descripción de los *chama chamaria* de antaño como figuras dotadas de mucho poder, ver Erikson (2010). Villar (2013) presenta una visión más «clastreana» de los mismos, sugiriendo que los supuestos poderes hiperbólicos de los jefes del pasado bien pueden resultar de una visión anacrónica y utópica de nuestros interlocutores contemporáneos.



Figura 3 – Mama Tohé, 1973

© Centro Argentino de Etnología
Americana

Para resumir, antes de la llegada de los misioneros teníamos diversos grupos, cada uno con un líder; tras la fusión, se hizo patente la necesidad de tener un jefe que englobara a todo el conjunto. El primer *chama chamaria* de esta nueva era fue un señor llamado Paë, conocido como Capta Paë. Fue bajo su mandato que la mayoría de los chacobo migraron del Benecito hasta la zona del río Ivón, dejando solamente a una minoría de sus parientes del lado del río Yata. Tras la muerte de Capta Paë, quien le sucedió fue su esposa de origen movima e hispanohablante: mama Tohé (fig. 3). Con una mujer encabezando el grupo, y además una mujer de origen foráneo, empezaba nitidamente una nueva era.

El perfil del siguiente jefe, Huara Toledo (figs. 4 y 5), era más conforme con la tradición clásica. Taita Huara, con quien he tenido una relación cercana, era un hombre admirable, dotado de numerosas cualidades. Sin embargo, de forma muy significativa, vivía un tanto aparte de la mayoría de los chacobo, a pocas horas a pie pero sin embargo fuera de Alto Ivón, lugar considerado como la capital de los

chacobo. Huara ha sido uno de los últimos chacobo que tuvieron dos esposas, y el último en dejar los trajes de corteza de bibosi, cuando todos los demás ya habían adoptado la ropa industrial. Evidentemente, Taita Huara encarnaba la tradición más que la autoridad. Representaba de alguna forma los valores y el estilo de vida de los tiempos antiguos en lugar de representar las aspiraciones de sus contemporáneos. Muchos lo consideraban desfasado con la modernidad. Evocando su estilo de vida, algunos se preguntaban sonriendo si, siendo polígamo, quizás no tendría dos penes. Huara, al final de su vida, ya no tenía prácticamente ningún papel político. Y dudo que jamás lo haya tenido en demasía, tal vez por no haberse convertido nunca al cristianismo. Porque parece que, más que permanecer del lado de las fiestas de masato y de los adornos de pluma, el corazón del poder ya había pasado del lado del dinero y de la misión. Volveremos más adelante sobre este tema.

Lo lógico hubiera sido que a Huara sucediera don Rabi Ortiz, el hombre fuerte de los chacobo. Sin embargo, quien asumió la carga de Capitán fue su hermano menor, Maro Ortiz, alias Coni. Coni asume todavía la carga de *chama chamaria*. Pero, en cierta medida, esta institución ya era obsoleta desde mucho tiempo antes del principio de su mandato, y hoy en día el título parece esencialmente formal. Parece tener sentido, sobre todo, en el ámbito de las relaciones internacionales, es decir en términos de comunicación con los blancos. Por cierto, es siempre en castellano, bajo la denominación de «Capitán Grande», que se alude a la posición de Coni, que parece ostentar ahora un papel más que una función. El término *chama chamaria*, por su parte, cayó en desuso, encontrándose de hecho relegado a los discursos históricos.



Figura 4 – Taita Huara, 1973

© Centro Argentino de Etnología Americana



Figura 5 – Taita Huara, 1993

© Archivos Erikson

2. EL FIN DE LOS *CHAMA CHAMARIA*: LA FAMILIA ORTIZ, O LA AUTORIDAD AL MARGEN DEL «PODER»

Así, la jefatura tradicional parece haber desaparecido y, de facto, el ejercicio efectivo del poder es —y era ya desde mucho tiempo, desde decenios en realidad— ejercido por el hermano mayor de Coni, el famoso Rabi Ortiz, alias *yobëca*, sobre el cual publiqué una biografía en otra oportunidad (Erikson, 2017).

Dicho de otro modo, parece que el verdadero poder se ejerce al margen de la institución del *paramount chief*, quizá por estar más en sinergia con la Misión y los misioneros que con la tradición. Muy significativamente, Rabi Ortiz, que tiene hoy en día alrededor de 60 años, había sido preparado en su adolescencia para asumir la jefatura tradicional. Sin embargo, no tardó en renunciar a esta vía, cambiando de rumbo para dedicarse primero al liderazgo económico, y luego a la vida política institucional, como presidente de la confederación indígena de Riberalta (CIRABO: Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia). Optó, al final de cuentas, por el estatuto de *rich man* y no por el de *chief*, estrategia que parece haber tenido éxito.

Quedando alejado del liderazgo «oficial» en tanto ejerce el poder de facto, Rabi no hizo más que conformarse al esquema inveterado de manejo semioculto del poder característico de la familia Ortiz desde hace casi ya medio siglo. Los miembros de esta familia asumen un liderazgo incuestionado y ocupan la mayoría de los puestos claves, muy a menudo remunerados: en la escuela, la cooperativa, la enfermería, la iglesia, y ahora, hasta en la administración, en la ciudad... Además, paralelamente, son miembros de otras familias que, teóricamente, ocupan las posiciones de liderazgo formal, como presidente de la comunidad o presidente de la junta escolar. Así, todos tienen algo: los unos el poder, los otros puestos de prestigio.

Tal hegemonía de los Ortiz deriva, de un lado, de su relación privilegiada con los misioneros y, de otro lado, de una estrategia de alianzas matrimoniales que permitió a los mayores de los hermanos Ortiz sortear la regla de uxorilocalidad que los hubiera dispersado a todos con sus respectivos suegros. Lo lograron casándose con huérfanas y con mujeres de afuera, en particular con tres hermanas carayanas (mestizas) con apodos (la Negra, la Choca y la China), lo cual parece resultar de una tentativa de apropiación metonímica del mundo ajeno. Ganaban también, de esta forma, una mayor proximidad con el mundo hispanohablante de sus esposas, así como a la vez la aprobación de papa Jicho (Gil Prost), feliz de ver progresar la patrilinealidad supuestamente promovida por la Biblia. Además, esto no impedía aprovechar la presencia de sus hermanas y, por supuesto, de sus cuñados (uno de los cuales se volvió por ejemplo pastor) en una posición estructuralmente subordinada, ya que estaban sometidos a la autoridad de taita Kako, el finado padre de los hermanos Ortiz.

Lo que llama la atención es la antigüedad de tal configuración. El padre de Rabi Ortiz, taita Kako, nunca había sido jefe, sino más bien chamán, como lo había sido ya antes su propio padre. Sin embargo, se dice que era muy cercano a Gil Prost, y que fue sobre todo porque no quería renunciar a tener dos esposas que rechazó la conversión. Pero importa poco, ya que todos los demás en su familia, empezando por todos sus hijos, sí se convirtieron: cuando empecé a investigar entre los chacobo, al inicio de los años 1990, quedé muy sorprendido al ver que los conversos eran en su inmensa mayoría miembros de la misma familia Ortiz. Los pocos que no eran conversos se disculpaban diciendo, por ejemplo, que todavía no hablaban lo suficiente castellano como para entender los cantos en la iglesia.

De manera significativa, cuando los misioneros establecieron el primer contacto pacífico con un grupo de pacaguara aislado en la selva de Pando y los llevaron a Alto Ivón para quedarse con los chacobo⁴, fueron los miembros (o aliados cercanos) de la familia Ortiz quienes actuaron como guías y traductores. Posteriormente, el propio taita Kako los tomó bajo su protección y, de algún modo se volvió también su patrón.

Mutatis mutandis, Rabi Ortiz, alias Toro, siguió el mismo camino que su padre, con apenas algunos ajustes al contexto contemporáneo. Sin embargo, ¿significa esto que todo poder político deriva, en última instancia, del apoyo de la Misión? Es a esta última pregunta que quiero responder ahora, invocando para terminar el caso de otro hombre excepcional, antaño estrechamente aliado con los misioneros, cuya trayectoria política a nivel nacional ha sido eminente, pero que, no obstante, y muy paradójicamente, no parece ejercer una gran influencia entre los chacobo.

⁴ Sobre los primeros contactos con los pacaguara, véanse East (1971) y Villar (2014).

3. LA CARRERA DE LOS HERMANOS MARIANO O LOS LÍMITES DE UNA BASE MISIONERA DEL PODER

Incluso antes de haberme encontrado con él, mis amigos chacobo ya me habían hablado mucho de Mateo Mariano (nombre inventado), elogiando sus talentos, su recorrido y su inteligencia. Se elogiaba por ejemplo su increíble eficiencia para desbrozar el monte con su machete. A pesar de una constitución física relativamente liviana (por lo menos en comparación con la envergadura atlética de la mayoría de los hombres chacobo), se dice que trabajaba mucho más rápidamente que cualquier otro gracias a la precisión de sus gestos, la agudeza de su mirada y la velocidad de su mente para analizar la mejor manera de deshacer un nodo de bejuco con un solo golpe de machete, sin agotarse redoblando en vano los esfuerzos...

Desde la edad de trece años, se cuenta que ya había sido detectado por papa Jicho (Gil Prost) y que habría, tan joven y casi solo, traducido toda la Biblia al chacobo. Como era huérfano con un solo hermano, el misionero americano desempeñó un papel determinante en su educación, y lo mandó a formarse en la ciudad, junto con una docena de otros jóvenes que tenían un perfil prometedor (incluyendo a Coni y Rabi Ortiz). Estos años pasados en un internado manejado por unos noruegos le permitieron adquirir una sólida educación y un dominio perfecto del castellano. Algunos años después mi primer encuentro con él, Mateo Mariano accedió a un puesto de responsabilidad importante, volviéndose uno de los primeros presidentes de la CIRABO, tarea que cumplió con el mayor éxito. Fue así el precursor de Rabi Ortiz, aunque en aquel tiempo la posición de presidente de la CIRABO lo alejaba de su pueblo, mientras que durante el mandato de Rabi muchos chacobo ya habían empezado a vivir en la ciudad.

Uno de los apodos de Mateo Mariano (*camano*) alude a la facultad que se le atribuya de transformarse de noche en felino. El contraste con el apodo de Rabi Ortiz, que es «toro», parece bastante representativo de la oposición de estilo: frontal uno (Rabi es un atrevido), y más discreto, por no decir taciturno, el otro. Mateo Mariano, algo solitario, siempre ha vivido un poco alejado de los demás, y cuando falleció su esposa chacobo hace una decena de años atrás se fue a vivir con su nueva mujer de otro grupo indígena, lejos de los demás. A pesar de una exitosa carrera política en la ciudad, del respeto de la mayoría de los chacobo, y a pesar, además, del apoyo de la Misión (sobre todo en el tiempo del ILV), Mateo Mariano, que yo sepa, nunca ha sido ni *rich man* ni *big man* ni menos aún *chief*. Y sin duda esto es lo más notable, de alguna manera lo más sorprendente, en su itinerario personal.

El destino del único hermano de Mateo, Jacobo Mariano (nombre inventado), es bastante similar. Algo más joven, tuvo menos contactos con el ILV. Es, sin embargo, de todos los chacobo, el que siguió la formación académica más avanzada, particularmente en el campo de la lingüística. Después de cuantiosos trabajos de traducción para la Misión Suiza, tuvo muchas oportunidades de colaborar con lingüistas universitarios (la peruana Pilar Valenzuela, y luego el canadiense

Adam Tallman), antes de ir a perfeccionarse en Cochabamba. A pesar de este altísimo nivel de calificación, cuando el nuevo gobierno de Evo Morales creó el Instituto de Cultura Chacobo-Pacaguara no fue contratado para trabajar en él. Los puestos fueron cubiertos por uno de los hijos y uno de los sobrinos de Rabi por lo que corresponde al contingente chacobo, y por el menor de los hermanos Ortiz representando al contingente pacaguara (la lógica siendo que su yerno recién había sido elegido «Capitán grande» de los pacaguara, aunque sea monolingüe y su pueblo esté reducido a una media docena de personas).

La historia de los hermanos Mariano nos revela una paradoja: la poca importancia de las competencias de los traductores como fuentes de acceso directo al poder o bien al prestigio en el ámbito de las misiones evangélicas. En este sentido, es interesante que que los nombres de los traductores casi nunca aparecen en los créditos de las Biblias y de otros libros religiosos traducidos, tal vez por considerarse estos textos emanación de la palabra de Dios (y de nadie más).

CONCLUSIÓN

Para concluir, quiero subrayar que la trayectoria de los hermanos Mariano (y lo mismo valdría para sus aliados) ofrece por lo menos algunos elementos de respuesta sobre la cuestión del impacto de las religiones foráneas en la transformación del panorama político de los pueblos indígenas amazónicos. En el caso de los chacobo, hemos visto que la acción de la misión incentivó al mismo tiempo la reintroducción de *paramount chiefs* y el surgimiento de un *big man* aún más poderoso. Es algo considerable. Sin embargo, constatamos también que el apoyo de los misioneros bien puede ser una condición necesaria pero no suficiente para el acceso al poder. En la construcción y la repartición del poder político, los factores sociológicos siguen siendo tan determinantes como los factores económicos, las cualidades personales y/o el apoyo de los misioneros. El ejemplo de los hermanos Mariano muestra claramente que, sin el respaldo de una fuerte parentela, cualquiera sea el talento y el nivel de competencia logrado por uno, aun con el apoyo de los misionarios, el acceso al poder resulta complicado.

Una lectura optimista de tal situación consistiría en ver allí la prueba de que, aun en contextos de fortísimo impacto de la evangelización, son a fin de cuentas los valores y los principios de organización de los nativos los que siguen regulando la atribución de los cargos y de las responsabilidades. Hoy en día, con el establecimiento, bajo Evo Morales, de políticas proindígenas en Bolivia, nuevas perspectivas se abren para aquellos que aspiran a una carrera política. Sin embargo (y al contrario esta vez), se ve que los chacobo involucrados en la vida política nacional no rechazan por lo tanto la alianza con los evangélicos. Lejos de ser la única fuente de poder, la influencia misionera no sería, así, más que un factor entre muchos otros. Al fin y al cabo, son los propios chacobo quienes tienen la última palabra y solo podemos alegrarnos por esto.

Referencias citadas

- CÓRDOBA, L., 2012 – Misioneros-patrones e indígenas-siringueros: el caucho entre los chacobos del Beni (siglo XX). *Boletín Americanista*, año **LXII**, 2, n.º 65: 85-106; Barcelona.
- CÓRDOBA, L. & VILLAR, D., 2013 – Some aspects of marriage alliance among the Chacobo (Bolivian Amazonia). In: *Wege im Garten der Ethnologie. Caminos en el jardín de la etnología* (H. Heinrich & Grauer, H., eds.): 177-189; Akademie Verlag: Sankt Augustin. Collectanea Instituti Anthropos, 46.
- EAST, G., 1971 – *Datos sobre la cultura Pacahuara (Pacahuara Material Culture)*, 26 pp.; ILV (Información de Campo n.º199).
- ERIKSON, P., 1998 – Du pécarí au manioc ou du riz sans porc ? Réflexions sur l'introduction de la riziculture et de l'élevage chez les Chacobo (Amazonie bolivienne). *Techniques & culture*, 31-32: 363-378. Número temático: «Résistance et changements des comportements alimentaires, editado por M. Garrigues-Cresswell & M. A. Martin.
- ERIKSON, P., 2010 – Dialogos à flor da pele... Nota sobre as saudações na Amazônia. *Campos, Revista de Antropologia Social*, 11 (2): 9-27; Curitiba.
- ERIKSON, P., 2014 – El ritual como máquina del tiempo: ejemplos chacobo (Amazonía boliviana). In: *Antes de Orellana. Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica* (S. Rostain, ed.): 399-406 y 553-555; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (Actes et Mémoires de l'IFEA, tomo 37).
- ERIKSON, P., 2017 – La carrera política de un líder chácobo de la Amazonia boliviana o de cómo Rabi «Yobëca» se volvió Alberto «Toro» Ortiz. In: *Política y poder en la Amazonia. Estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos* (F. Correa, P. Erikson & A. Surrallés, eds): 146-161; Bogotá: Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia.
- ERIKSON, P., 2018 – De l'ethnogenèse à l'eschatopoïesis. Événements historiques et destins post-mortem chez les Chacobo d'Amazonie bolivienne. In: *La composition du temps. Prédications, événements, narrations historiques* (C. Andrieu & S. Houdart, eds.): 193-202; Paris: De Brossard.
- HOCH, B. E. & PRIEST, P. N. (eds.), 1980 – *Informe del curso de capacitación para líderes de grupos étnicos auspiciado por ILV 1979-1980*, 19 pp.; Dallas (TX): SIL Publications.
- MÉRET, G., 2014 – La « Harangue faicte au Roy par Itapoucou » : un discours politique en langue tupi (France, XVIIe). *Corpus*, Vol 4, n.º 2. Publicado en línea el 19 diciembre 2014, consultado el 01 octubre 2016. Disponible en: <http://corpusarchivos.revues.org/1214>; DOI: 10.4000/corpusarchivos.1214
- PALACIOS, J. A., 1976 [1875] – *Exploraciones de Don José Agustín Palacios, realizadas en los ríos Beni, Mamoré y Madera y en el lago Rogoaguado, durante los años 1844 al 47: Descripción de la Provincia de Mojos*, 78 pp.; La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.
- PROST, G., 1983 – *Chácobo: Society of Equality*; Gainesville: University of Florida. Tesis de Maestría.
- PROST, G., 2007 – <http://www.formeradventist.com/studies/topical/bibletranslator.html>
- PROST, G., 2016 – Diverging from God's path », <https://www.intheimageofgod.info/>
- PROST, M., 1970 – *Costumbres, habilidades y cuadro de la vida humana entre los chacobos*, 69 pp.; Riberalta: I.L.V., Ministerio de Educación y Cultura de Bolivia.

- SAHLINS, M. D., 1963 – Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief... Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 5, n.º 3: 285-303.
- VILLAR, D., 2013 – Modelos de liderazgo amerindio: una crítica etnológica. In: *Al pie de los Andes. Estudios de etnología, arqueología e historia* (P. Sendón & D. Villar, eds.): 11-31; Cochabamba: Itinerarios/ILAMIS (Scripta Autochtona, 11).
- VILLAR, D., 2014 – ¿Los últimos pacaguaras? *Caravelle*, 103: 51-65.
- VILLAR, D., 2015 – Procesos de evangelización en la Amazonía Boliviana. Un drama misionero en tres actos. *Boletín Americanista*, año lxxv. 1, n.º 70: 113-131; Barcelona. ISSN: 05204100.
- VILLAR, D., CÓRDOBA, L. & COMBÉS, I., 2009 – *La Reducción Imposible: Las expediciones del padre Negrete a los Pacaguaras (1795-1800)*, 262 pp.; Cochabamba: Instituto de Misionología y Misiones Franciscanas Conventuales (coll. Scripta Autochtona, 3).
- ZINGG, P., 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. In: *Desarrollo de comunidad y labor misionera en grupos étnicos* (Zingg, P., ed.): 7-88; Riberalta: Misión Evangélica Suiza.
- ZINGG, P., 1998 – *Diccionario chácobo-castellano, castellano-chácobo con bosquejo de la gramática chacobo y con apuntes culturales*, 434 pp.; La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios: Ministerio de educación, cultura y deportes, Viceministerio de educación inicial, primaria y secundaria : Confederación de pueblos indígenas de Bolivia.

Reseñas*

Juan Javier Rivera Andía (ed.). *Cañaris. Etnografías y documentos de la sierra norte del Perú*. Buenos Aires: Ethnographica, 2018, 384 pp.

Prólogo de Frank Salomon.

La compilación dedicada al área Cañaris (en las tierras altas de Lambayeque) que realiza el autor tiene como objetivo rescatar el valor de fuentes y trabajos etnográficos concernientes a la región, documentos que permanecieron relativamente invisibles hasta el presente. En dicha tarea reúne textos cuya heterogeneidad resalta fuertemente, todos ellos con datos e indicios de riqueza para la investigación. Destaca el hecho de ser obras que han sido conservadas directamente por los mismos pobladores de la región. Luego, en la segunda parte nos permite conocer etnografías contemporáneas de variada autoría referidas al sitio.

Como un ineludible paso para la valoración de los textos expuestos en primer lugar, Rivera Andía realza la importancia de una narrativa nativa cuyas expresiones han sido habitualmente desconsideradas en tanto que «narraciones-otras», excluidas del foco de interés etnológico por considerarse impuras o insuficientemente legítimas. Señala que uno de los problemas ha sido que su validez operara fuera de la órbita de la academia que —agregaríamos— con frecuencia se vuelve una efímera autoridad política que termina devorándose a sí misma. Estos textos de larga data, sin embargo, en la medida en que se constituyen como *otros* relatos, nos encaminan paradójica y renovadamente hacia núcleos cosmovisionales en contextos de cambio de difícil aprehensión.

De igual modo, en esta sección, la escritura profesional del antropólogo aparece junto con el registro del profesor de escuela local —Carrasco Lucero, cuyos profundos vínculos con los habitantes otorga una naturaleza *sui generis* a su trabajo— y ofrece una problematización bienvenida para la reflexión, especialmente en lo que concierne a las definiciones que, con tesón, recortan lo indígena de un contexto donde confluyen representaciones de quienes se identifican como campesinos y agricultores en sus coordenadas locales. Desde

* El *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* no se responsabiliza por las opiniones vertidas en esta sección.

aquí toma fuerza el desafío de la definición de esas unidades sociales que se manifiestan diversas según su locación y escurridizas por su entidad, en el área bajo estudio: Cañarís, Incahuasi y Penachi. En el presente siguen oscurecidas por un relumbrante pasado arqueológico local y ofrecen, a la postre, un claro ejemplo de realidades culturales invisibilizadas en el contexto de los debates andinos y, por extensión, amerindios.

En la parte titulada «Algunos documentos de Cañarís, Janque e Incahuasi», el autor se detiene en textos —«cuadernos»— en donde se deja ver cómo el acceso a la escritura fue capaz de desarrollar, en el tiempo y el espacio, las herramientas que se enfocaban en, e iluminaban los intereses centrales de las comunidades. Es el *locus* donde la escritura tuvo oportunidad de gestar y preservar, persistente, una agencia endógena que rara vez se percibe y reconoce.

Así, el cuaderno de José Natividad Huamán Bonilla consigna «Cultura y costumbres de Incahuasi», abarcando tres décadas de informes, nombres y descripciones de danzas, cargos y celebraciones. En Janque, un cuaderno de Pedro Carlos Manayay contuvo su «Reseña histórica de Janque», la cual se entrelaza sistemáticamente con la propia vida de su autor, en una circularidad elocuente para la comprensión de los fenómenos que se consignan. Florentino Gaspar, de Cañarís, ofrece el tercer documento que se presenta como «Cuaderno de cantos, oraciones e instrucciones litúrgicas en castellano y en quichua». Le siguen textos impresos, folletos, registros mecanografiados y revistas de circulación local cuyos temas giran en torno a rituales, expresiones artísticas y narraciones orales, así como a participaciones familiares en la vida comunitaria.

Las «Etnografías mínimas» constituyen la segunda parte de la compilación que reseñamos. Provenientes de autores muy diversos en su origen y en sus trayectorias, tienen en común el interés por rescatar los temas clásicos del mito y del rito, a la vez iluminando la escena local reciente en los que aquellos siguen produciéndose. Así, la aparición de motivos míticos no registrados previamente, las características de determinados personajes, la introducción de una danza específica y su decurso independiente brindan la guía para conocer mejor esta zona.

Fernández Alvarado comienza refiriéndose a *la Dulzaina* —suerte de oboe de larga data—, para profundizar luego en la amplitud del tema mítico concerniente a la piedra, más conocida como *Rumi*, cuya presencia en las tradiciones de Cañarís son también notables. Fiestas de santos, danzas y comidas completan este catálogo patrimonial que afecta a la vida cotidiana de Cañarís, cuyo aislamiento ha jugado un papel importante en la preservación identitaria secular. En «Apuntes etnográficos sobre Cañarís occidental», Carrasco Lucero se refiere al panorama cultural local como la factura creativa de tradiciones prehispánicas —capaz de perdurar por su «invisibilidad» aunque hoy amenazada—. Recorre así la narrativa, canciones, instrumentos musicales y danzas que sustentan su afirmación inicial. Bernilla Pereyra, Santiago Bernilla y Rivera Andía tratan un relato cañareño y percepciones emergentes del diálogo en torno de un personaje, la Açakay, ogresa que aparece rodeada de personajes novedosos en la tradición. Continuando la línea de las narrativas emergentes del diálogo, Linares Peña registra extractos de

conversaciones habidas en el campo donde brotan datos del tipo de vigencia actual que ofrecen. En la profundización de la vivencia concreta de amenazas originadas en seres sobrenaturales, M. Sak describe ritos que protegen a la infancia y a los miembros de la comunidad en general durante lapsos sagrados que exponen a una vulnerabilidad corporal y espiritual aumentada. La efigie del Diablo y las conductas sociales en relación con periodos de libre movilidad del personaje exponen, de igual modo, activas protecciones para mitigar el sufrimiento humano ante fuerzas nefastas que detentan el mal como sustancia. En relación con el tema nos ofrece una versión de neta especificidad Tatiana Gossouin al concentrarse en la enfermedad del susto del agua y su detección, cura y prevención, ligadas, en apariencia, al contacto directo del enfermo con los ancestros.

Carrasco Lucero nos acerca, en su segunda y tercera colaboraciones, a instrumentos musicales y danzas en Incahuasi, locación a la que se refiere también Sevilla Exebio en «Inkawasi: los colores del Arco Iris».

Este libro, gracias al estudio y comentarios con los cuales Rivera Andía acompaña los textos seleccionados, nos guía por un camino que va progresivamente profundizándose y ampliándose a través de los aportes que estructura en su heterogeneidad y concentra en aquellas locaciones del valle alto del Chancay con su interesante yuxtaposición. En todos los casos subyace, en mente del autor y del lector, la reflexión que sintetizan unas líneas destacadas en el prólogo de Salomon: «la etnografía como actividad social generalizada y preexistente en las sociedades alfabetizadas de nuestra época», que este trabajo propone.

No puedo dejar de mencionar una concurrencia temática espontánea, notable y estimulante, en el modo en que estos documentos resaltan una realidad común con la que describíamos años atrás, en un contexto americano tan distinto como el de los chaqueños wichi (*mataco maká*), quienes tenían el extremo cuidado de conservar todos los impresos que llegaban a ellos y, concurrentemente, comenzaban a manifestar explícitamente su deseo de tener memorias materializadas:

Tanto si se trata de la propia historia como comunidad local, como de la historia realizada por una iniciativa escolar, tanto si son libros como si se trata de documentos que conservan con cuidado en sus bolsas de nylon, capaces de resistir al tiempo y llegar a la vista mientras se narra el pasado: en todos los casos, el documento escrito representa un apoyo cuya validez denota una nueva instrumentación de poder y permite observar nuevamente los hechos históricos (Franceschi & Dasso, 2010: 210).

Esta producción de textos locales, silenciosa, austera y constante, da de lleno en la activa elaboración de sus propias historias, que consiste con frecuencia en una suerte de rebelión contra lo que llegaba escrito desde fuera o, como analizábamos entonces, como expresión de la necesidad de enfocar las historias no como argumentos de otras perspectivas, de otras teorías u otras vidas, sino las de sus propios protagonistas y sus descendientes (Franceschi & Dasso, 2010: 206 ss.). Nuevamente impacta la consistencia de los alcances expresados por Rivera Andía entre las sociedades estudiadas, con nuestras recientes reflexiones sobre el modo en que entre los wichi hoy los mitos persisten como estructuras concretas (Dasso,

2018), que son vividas y siguen poniendo de manifiesto una cosmovisión que no rechaza nutrirse de los nuevos conocimientos y verdades hasta representar las renovadas formas de una sociedad descendiente de recolectores y cazadores.

Ciertamente, como bien destaca Salomon en su prólogo, «la obra busca acortar distancias entre la etnografía disciplinaria y la actividad escrituraria interna de las comunidades», y en consonancia, entendemos que otro mérito que nos brinda consiste en iluminar una realidad concreta que se impone si se busca retratar la vida sociocultural sin limitaciones basadas en criterios de autenticidad etnológica que el tiempo y dinámicas diversas han expuesto en su relativa fragilidad. En efecto, si nuestra intención va más allá de atrapar mariposas exóticas, hay la necesidad de rescatar y reconocer la emergencia de novedosos interlocutores en aquellas formas que fueron definidas hace ya mucho tiempo como una polifonía compleja velada tras escuetas definiciones cuya propiedad debe revisarse en cada oportunidad de estudio.

María Cristina Dasso

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural (CIAFIC), Argentina

Referencias citadas

FRANCESCHI, Z. A. & DASSO, M. C., 2010 – *ETNO-GRAFÍAS. La escritura como testimonio entre los wichi*, 333 pp.; Buenos Aires: Corregidor.

DASSO, M. C., 2018 – El mito, la memoria y el olvido entre los wichi. *ARCHIVOS*, vol. **XVI**: 55-120.

http://www.ciafic.edu.ar/documentos/02_Archivos_XVI_2018_El_mito_pp_55-120.pdf

Recomendaciones a los autores

El *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* sale tres veces al año.

El *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* es una revista pluridisciplinaria que presenta artículos inéditos en ciencias sociales y humanas sobre los países andinos: Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, principalmente. Está dirigido a un lectorado especializado en cada tema pero se dirige también a un público más amplio de curiosos del área andina.

LAS SECCIONES DEL BULLETIN DEL IFEA

Además de los artículos de fondo (ver a continuación las recomendaciones a los autores) la revista publica «reseñas» que no deben sobrepasar los 10 000 caracteres, así como «avances de investigación», textos breves con un máximo de 12 000 caracteres, incluyendo las ilustraciones (un máximo de 4 páginas). Esta sección incluye por un lado informaciones sobre los descubrimientos, interpretaciones, enfoques o técnicas nuevas, y por otro lado notas estructuradas de investigadores sobre sus propios resultados. Los avances de investigación serán evaluados por un especialista propuesto por el comité editorial del *Bulletin del IFEA*.

RECOMENDACIONES A LOS AUTORES

Los manuscritos deben enviarse en soporte informático a la responsable del *Bulletin del IFEA*, por correo o por correo electrónico (Anne-Marie.Brougere@cncs.fr):

1. Manuscrito. Los artículos propuestos deben estar conforme a nuestra línea editorial, presentar un marcado rigor científico y tratar de uno o varios de los países del área geográfica andina. Los textos pueden estar redactados en francés, español o inglés. No deben exceder 50 000 caracteres con espacios (incluyendo resúmenes en tres idiomas, palabras clave, bibliografía, leyendas y notas). Las eventuales notas de pie de página deben agruparse al final del texto. Los manuscritos deben estar acompañados del nombre, apellido, función, dirección de la institución y correo electrónico del o de los autores; del resumen del artículo en los tres idiomas (aproximadamente 700 caracteres cada uno); de un máximo de seis palabras clave (descriptores) en los tres idiomas; de la traducción del título a los otros idiomas.

2. Ilustraciones (mapas, figuras, cuadros, fotos, etc.) Todas las ilustraciones, numeradas y señaladas en el texto, deben ser entregadas en blanco y negro a parte del texto, en su forma definitiva, en soporte informático y con la indicación del programa utilizado (mapas y figuras en formato vectorial). Cada ilustración debe identificarse con un número y acompañarse por: el apellido de su autor, de un título; de las fuentes; de una leyenda explicativa de hasta 150 caracteres. Las fotos tienen que ser enviadas en alta resolución o entregadas en papel de buena calidad (formato 15 cm x 10 cm). No se aceptan diapositivas. Los mapas, planos, esquemas vienen acompañados de una escala gráfica, de la orientación y de una leyenda.

Las ilustraciones que no son propiedad de los autores de los artículos deben contar con la autorización de ser reproducidas en el BIFEA, otorgada por escrito por las personas y/o entidades que disponen de los derechos de autoría. De ser necesario,

se debe también contar con la autorización del fotógrafo. Estas autorizaciones pueden ser enviadas a la revista a través de un correo electrónico.

3. Bibliografía La bibliografía debe incluir todas las referencias citadas en el texto y solo éstas. Las referencias bibliográficas se presentan al final del artículo, en una lista ordenada alfabéticamente. Los títulos de las revistas y los nombres de los organismos se indicarán completos (no están permitidas las siglas). Las referencias se presentarán bajo el formato indicado a continuación:

Libros

SÁNCHEZ PATZY, M., 2017 – *La ópera chola. Música popular en Bolivia y pugnas por la identidad social*, 454 pp.; La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Plural editores.

Publicaciones periódicas

ITIER, C., 2016 – La formación del quechua ayacuchano, un proceso inca y colonial. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, **45 (2)**: 269-360.

Obras colectivas

GIERZ, M. & PRZADKA-GIERZ, P., 2016 – Fronteras flexibles, territorios permeables: dinámicas territoriales en las fronteras meridionales de Moche y Chimú. *In: Las sociedades andinas frente a los cambios pasados y actuales. Dinámicas territoriales, crisis, fronteras y moviidades* (N. Goepfer, S. Vásquez, C. Clément & A. Christol, eds.): 89-115; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Laboratoire d'Excellence Dynamiques Territoriales et Spatiales.

4. Llamados en el texto: se hacen de la siguiente forma: ... (autor[es], fecha: página citada. A partir de 3 autores se menciona el primer autor + *et al.*).

5. Evaluación Los textos propuestos al BIFEA son evaluados bajo la modalidad de doble ciego. El comité científico de la revista designa a dos evaluadores externos, cuyos informes son redactados sobre la base de un formulario preestablecido.

Los textos pueden ser rechazados o aceptados para su publicación en el BIFEA, con o sin pedido de modificaciones. Si las modificaciones solicitadas son importantes, el manuscrito será enviado nuevamente a los evaluadores para su aceptación definitiva. En caso de discrepancia con las sugerencias recibidas, los autores deberán justificar su posición por escrito, a fin de facilitar el diálogo con los evaluadores.

IMPORTANTE: La revista se reserva el derecho de rechazar en última instancia un artículo, incluso si ha sido aceptado por los dos evaluadores en caso de problema comprobado (publicación paralela en otro soporte, plagio, etc.).

El IFEA ya no realiza envío de separatas en físico a los autores. Se entregará a cada uno de ellos la versión final de su artículo en formato .pdf. Cualquier manuscrito que no respete estas instrucciones (extensión, ilustraciones no conformes a la calidad requerida por el *Bulletin de l'IFEA...*) será devuelto a lo autores para su corrección sin ser evaluado.

Instructions aux auteurs

Le *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* sort trois fois par an.

Le *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* est une revue pluridisciplinaire qui publie des articles inédits en sciences sociales et humaines sur les pays andins : Bolivie, Colombie, Équateur, Pérou, principalement. Il est destiné à un public spécialisé sur chacun des thèmes, mais se veut également ouvert à un public plus large.

LES SECTIONS DU BULLETIN DE L'IFEA

Outre les articles de fond (voir ci-dessous les instructions aux auteurs), la revue publie des « comptes rendus d'ouvrage », qui ne doivent pas dépasser 10 000 signes, et des « positions de recherche », textes brefs ne devant pas dépasser 12 000 signes, illustrations incluses (4 pages maximum). Cette rubrique accueille d'une part des informations sur les découvertes, les interprétations, les approches ou les techniques nouvelles, d'autre part des notes structurées de chercheurs sur leurs propres résultats. Les positions de recherche sont évaluées par un rapporteur proposé par le comité éditorial du *Bulletin de l'IFEA*.

INSTRUCTIONS AUX AUTEURS

Les manuscrits doivent être adressés sur support informatique au responsable du bulletin de l'IFEA, par courrier ou par courriel (Anne-Marie.Brougere@cnsr.fr) :

1. Manuscrit Les articles doivent être conformes à notre ligne éditoriale, présenter une réelle rigueur scientifique et porter sur un ou plusieurs des pays de l'aire géographique andine. Les articles doivent être rédigés en français, espagnol ou anglais. Ils ne doivent pas dépasser 50 000 signes avec espaces (résumés en trois langues, mots-clés, bibliographie, légendes et notes incluses). Les éventuelles notes infrapaginales doivent être regroupées à la fin du manuscrit. Les manuscrits doivent être accompagnés : du nom, prénom, fonction, adresse de l'institution de rattachement et courriel du ou des auteurs ; d'un résumé dans la langue de l'article d'environ 700 signes ; de six mots clés au maximum dans la langue de l'article ; du titre de l'article, du résumé et des mots clés traduits dans les deux autres langues.

2. Illustrations (cartes, figures, tableaux, photographies, etc.). Toutes les illustrations numérotées et appelées dans le texte, doivent être fournies en noir et blanc en dehors du texte dans leur forme définitive, sur support informatique avec l'indication du logiciel utilisé (cartes et figures en format vectoriel). Chaque illustration doit être identifiée par un numéro et accompagnée : du nom de son auteur ; d'un titre ; des sources ; d'une légende explicite de moins de 150 caractères. Les photos doivent être remises en haute résolution ou sous format papier de bonne qualité (format 15 cm x 10cm). Les diapositives ne sont pas acceptées. Les cartes, plans, schémas doivent être accompagnés d'une échelle graphique, de l'orientation et d'une légende.

Les illustrations qui n'appartiennent pas aux auteurs des articles doivent être accompagnées d'une autorisation pour être reproduites dans le BIFEA. Elles doivent

être fournies par les personnes et/ou les entités qui disposent des droits d’auteur. Si nécessaire il faut fournir l’autorisation du photographe. Ces autorisations peuvent être envoyées à la revue dans un courriel.

3. Bibliographie La bibliographie doit rassembler tous les travaux cités dans l’article et seulement ceux-ci. Les références bibliographiques sont regroupées en fin de manuscrit en une seule liste, par ordre alphabétique. Les titres de revues et les noms d’organismes sont indiqués en toutes lettres (les sigles sont proscrits). Les références sont présentées selon les normes suivantes :

Ouvrages

SÁNCHEZ PATZY, M., 2017 – *La ópera chola. Música popular en Bolivia y pugnas por la identidad social*, 454 pp.; La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Plural editores.

Périodiques

ITIER, C., 2016 – La formación del quechua ayacuchano, un proceso inca y colonial. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, **45 (2)**: 269-360.

Ouvrages collectifs

GIERZ, M. & PRZADKA-GIERZ, P., 2016 – Fronteras flexibles, territorios permeables: dinámicas territoriales en las fronteras meridionales de Moche y Chimú. *In: Las sociedades andinas frente a los cambios pasados y actuales. Dinámicas territoriales, crisis, fronteras y moviidades* (N. Goepfer, S. Vásquez, C. Clément & A. Christol, éd.): 89-115; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Laboratoire d’Excellence Dynamiques Territoriales et Spatiales.

4. Appels dans le texte Ils se font suivant la modalité suivante : - Nom de l’auteur hors-phrase : ... (auteur[s], date: page citée. À partir de 3 auteurs : premier auteur + *et al.*)...

5. Évaluation Les textes proposés à la revue sont évalués avec le système du double aveugle. Le comité scientifique de la revue désigne deux évaluateurs externes dont les rapports sont rédigés sur la base d’un formulaire pré-établi.

Les textes peuvent être refusés ou acceptés pour leur publication dans le BIFEA, avec ou sans demande de modifications. Si les modifications demandées sont importantes, le manuscrit sera renvoyé aux évaluateurs pour leur acceptation définitive. En cas de désaccord avec les suggestions reçues, les auteurs doivent justifier leur position par écrit, afin de faciliter le dialogue avec les évaluateurs.

IMPORTANT: La Revue se réserve le droit de refuser un article en dernière instance, même après évaluation favorable des 2 évaluateurs en cas de problème avéré (publication parallèle sur un autre support, plagiat, etc.).

L’IFEA n’envoie plus de tirés-à-part papier aux auteurs qui recevront une version .pdf. Tout manuscrit ne respectant pas ces instructions (longueur, illustrations non conformes à la qualité requise par le *Bulletin de l’IFEA...*) sera renvoyé aux auteurs pour remise en forme sans avoir été évalué.

Recommendations to the Authors

The *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* is published three times a year. The *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* is a multidisciplinary journal that features previously unpublished articles spanning the social sciences and humanities in the Andean region, mainly Bolivia, Colombia, Ecuador and Peru. It is intended for a specialised readership but also aims to attract a larger audience that is curious about the Andean area.

THE SECTIONS OF THE IFEA BULLETIN

Apart from the main articles (please find the instructions to authors below), the *Bulletin* publishes *book reviews* that must not exceed 10,000 characters and *research advances*, short texts that must not exceed 12,000 characters, including illustrations (4 pages maximum). This section includes information regarding discoveries, interpretations, approaches and new techniques on one hand and on the other hand structured notes from the researchers themselves concerning their results. The *research advances* are evaluated by a specialist named by the IFEA's Bulletin editorial committee.

INSTRUCTIONS TO AUTHORS

The manuscripts must to be sent in digital format to the person responsible for the Bulletin at the IFEA by mail or by e-mail (Anne-Marie.Brougere@cnsr.fr):

1. The Manuscript: The articles submitted have to be in conformity with our editorial guidelines, display real scientific rigor and value, and concentrate on one or more countries of the Andean geographic region.

The articles can be written in French, Spanish or English. They must not exceed 50,000 characters with spacing (including abstracts in three languages, keywords, bibliography and notes). Footnotes must be grouped at the end of the manuscript. The manuscripts must be accompanied by the first name, last name, professional position, institutional address and e-mail of the author or authors; a summary of around 7,00 characters each in French, English and Spanish; a maximum of six key words in all three languages; and a translation of the article's title in all three languages.

2. Illustrations (maps, figures, photos, etc.) All of the illustrations, numbered and referenced in the text, must be sent in black and white separately in digital format with an indication of the software used (map and figures in vectorial format). Each illustration must be identified with a number and referenced with the name of the author, the title, the source and an explanatory legend of not more than 150 characters. All photos must be scanned in high resolution or sent on high quality paper (format 15 cm x 10 cm). Slides will not be accepted. The maps, architectural plans and diagrams must be accompanied with a scale, a north arrow and a legend.

Illustrations that are not the property of the authors of the articles must be authorized to be reproduced in BIFE, granted in writing by the persons and / or entities that have the rights of authorship. If necessary, you must also have the authorization of the photographer. These authorizations can be sent to the magazine through an email.

3. Bibliography: The bibliography must contain only the references cited in the article and no more. The references must be listed at the end of the manuscript in alphabetical order. The titles of the journals and the names of the organisations must be indicated in full words; acronyms are not accepted.

The references should be presented according to the conventions illustrated below:

Books

SÁNCHEZ PATZY, M., 2017 – *La ópera chola. Música popular en Bolivia y pugnas por la identidad social*, 454 pp.; La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Plural editores.

Journal Articles

ITIER, C., 2016 – La formación del quechua ayacuchano, un proceso inca y colonial. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, **45 (2)**: 269-360.

Edited volumes

GIERZ, M. & PRZADKA-GIERZ, P., 2016 – Fronteras flexibles, territorios permeables: dinámicas territoriales en las fronteras meridionales de Moche y Chimú. *In: Las sociedades andinas frente a los cambios pasados y actuales. Dinámicas territoriales, crisis, fronteras y moviidades* (N. Goepfer, S. Vásquez, C. Clément & A. Christol, eds.): 89-115; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Laboratoire d'Excellence Dynamiques Territoriales et Spatiales.

4. Citations in the text: Please follow these instructions: (Author[s], date: page indication. When more than 3 authors: the first author + et al.).

5. Evaluation: The articles submitted are evaluated with the double-blind reviewing method. The scientific committee designates two independent evaluators who use a pre-established form.

The texts can be accepted or rejected for their publication in the BIFEA, with or without modifications. If the modifications required are significant, the manuscript will be sent back to the evaluators for a final validation. In the event of any disagreement on the recommendations emitted, the authors must justify their position by writing, in order to facilitate the dialogue with the evaluators.

IMPORTANT: If a problem was to be found (some publication in another support, plagiarism, etc.), the *Bulletin* reserves its right to refuse an article even if has been accepted by the two reviewers.

The IFEA will not send a paper version of the final article. The final version of the article will be sent to authors in pdf format for a limited distribution. Any manuscript that does not respect all these instructions (length, illustrations, graphic resolution of the quality required by the Bulletin de l'IFEA) will be sent back to the author for modification without being evaluated.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA
CORREO E.: tareagrafica@tareagrafica.com
PÁGINA WEB: www.tareagrafica.com
TELÉF. 332-3229 / 424-8104 / 424-3411
JUNIO 2019 LIMA - PERÚ

Índice

- **Jean-Pierre Chaumeil, Oscar Espinosa, Alexandre Surrallés**
Buscando un dios. Evangelización y transformación política entre los pueblos indígenas amazónicos 221
- **Élise Capredon**
El encuentro de Iglesias evangélicas indígenas con Iglesias «nacionales» y sus repercusiones político-religiosas en el Alto Río Negro (Amazonas, Brasil) 227
- **Silvia Romio**
La voz de Dios y la respuesta awajún. El caso de la Iglesia Bíblica Awajún en el Alto Marañón (Amazonía peruana) 247
- **Oscar Espinosa**
La relación de la Iglesia católica y las Iglesias evangélicas con las organizaciones indígenas en la Amazonía peruana: la experiencia del pueblo achuar 267
- **Emanuele Fabiano**
Bilingüismo, individualismo empresarial y el «buen cristiano»: legado misionero entre los urarina de la cuenca del río Chambira (Amazonía peruana) 293
- **Céline Valadeau**
Cambio ambiental y *chamanización* de las nuevas prácticas religiosas entre los yánesha (piedemonte peruano) 313
- **Philippe Erikson**
Traductores, pastores, conversos... ¿jefes? Reflexiones sobre el fundamento evangélico del poder político entre los chacobo (Amazonía boliviana) 335
- **Reseñas** 349



IFEA