

*Isabelle Combès*  
(UMIFRE n° 17 CNRS/MAE)

Chanés, gorgotoquis, chibocicoçis, quivaracoçis, comithees, copores, maripanos, parquois o çimionos: “muchos indios con diferentes nombres y lenguas”<sup>1</sup> son los que encontraron los conquistadores quinientistas en los alrededores de la primera ciudad de Santa Cruz, en la actual Chiquitania boliviana. Dos siglos después, cuando florecen las misiones jesuíticas, la misma diversidad étnica sigue caracterizando la región: se cuentan seis grupos lingüísticos (con un sinfín de lenguas y dialectos particulares) y más de 75 grupos diferentes que fueron evangelizados por los hijos de San Ignacio<sup>2</sup>. Todo esto, en una región donde sólo existen hoy dos grupos indígenas: los chiquitanos, y los ayoreos.

No es ninguna novedad atribuir esta homogeneización étnica y cultural a las misiones jesuitas, que concentraron a las diversas “parcialidades” en las reducciones e impusieron el chiquito como lengua franca. Los chiquitanos contemporáneos son el resultado de un “amalgamamiento cultural de los diferentes grupos por la reunión obligada de los indígenas en las reducciones jesuíticas” (Krekeler 1995: 27); “la etnia conocida como ‘chiquitana’ es producto del sistema de reducciones jesuíticas que reunió a diversos grupos étnicos” (Radding 2002: 520) –y podrían multiplicarse las citas al respecto. Para emplear una palabra de moda, la “etnogénesis” del pueblo chiquitano no puede ser leída ni entendida sin referencia a los 76 años de la presencia jesuita en la región. En este sentido, la fecha de 1691 (cuando se funda la primera misión de San Javier) representa un giro drástico, un cambio brutal en la conformación étnica de la zona; una fecha bisagra, que marca un antes y un después, más importante aun que la de 1767 que sella el extrañamiento de los padres. Si bien la expulsión propició más fugas de indígenas desde las ex misiones hacia los bosques, si bien todavía en 1830 Alcide d’Orbigny pudo encontrar a representantes de varios grupos indígenas<sup>3</sup>, el proceso de homogeneización, de “chiquitanización”, ya estaba en marcha y continuó, hasta llegar al panorama actual.

Sin embargo, y como lo demuestra hoy la existencia misma de los ayoreos, este proceso no llegó a ser total. Hasta pocos años después de la guerra del Chaco, se señala la existencia de grupos “bárbaros” en los montes de la región. D’Orbigny hablaba de “guarañocas” salvajes; José Cardús los menciona también, junto a los

penoquiuias, zamucos y potoreras; en 1912, el mapa de Bernardino de Nino indica una misteriosa tribu “laipis” entre las salinas de San José y los bañados de Otuquis<sup>4</sup>, etc. ¿Quiénes son estos “bárbaros”, qué pasó con ellos? ¿Pueden ser considerados como gentes que escaparon a la influencia jesuítica y a la consiguiente “chiquitanización”? ¿Qué representaron para ellos (si acaso representaron algo) las fechas de 1691 y de 1767? Zamucos, guarañocas y potoreras son grupos de habla zamuca, como los actuales ayoreos que recién “surgieron” del bosque en los años inmediatamente posteriores a la guerra del Chaco, y constituyen hoy el único grupo indígena netamente identificable en una región completamente “chiquitanizada”. Para Volker von Bremen, cuya opinión es compartida por la mayoría de los “ayoreólogos”, el contacto que tiene lugar en los años 40 es decisivo, y marca el fin de un aislamiento centenario (cuando no milenar) de los ayoreos que ni la presencia jesuita logró romper. Para estos autores, el impacto jesuita sobre los antepasados de los ayoreos fue insignificante o casi nulo; se redujo a una “convivencia temporal” que sólo provocó cambios “parcialmente significativos” (von Bremen 2007: 263, 278). Me propongo aquí cuestionar estos juicios un poco apresurados, o en todo caso demasiado contundentes. No soy ni “ayoreóloga” ni “zamucóloga”, y tal vez por eso mismo me parece que una poderosa contradicción impregna, con matices más o menos relevantes, la literatura antropológica sobre los ayoreos: sencillamente, no logro entender cómo, por una parte, se puede afirmar que los ayoreos son los descendientes de los antiguos zamucos reducidos por los jesuitas y, al mismo tiempo, presentarles como un grupo “intocado”, preservado y jamás contactado hasta los años 40.

## EL RANCHEAR CHIQUITANO

---

Los mismos padres jesuitas lo reconocieron, y en no pocas oportunidades: gran parte de su éxito se debió a la ayuda de sus neófitos chiquitos en las “misiones vivas”<sup>5</sup> en busca de infieles, al punto que, en un estudio reciente, Roberto Tomichá pudo dedicar todo un acápite a “los chiquitanos: portadores del evangelio” (2002: 605-615). Esta ayuda chiquitana respondía a una “costumbre antigua”, la de “hacer la guerra a los confinantes y tomarlos por esclavos”: “se valieron de eso los nuestros [los jesuitas] para dilatar la gloria de Dios y en provecho de aquellos infieles que vivían en las tinieblas de la muerte y de la infidelidad” (Fernández 1726: 187). Los testimonios son elocuentes:

“De todas las costumbres de los indios ninguna se moderó y conservó más felizmente que la de ranchar, usada de los chiquitos, porque a ella se debe el aumento de aquella misión” (Muriel 1955 [1766]: 154).

“No hay año alguno en que acompañados de los Misioneros, o ellos por sí solos no salían algunos de cada pueblo a los bosques circunvecinos a persuadir aquellas fieras racionales, se reduzcan a ser Ovejas de Cristo, y rara es la vez que se vuelvan a sus pueblos vacíos, y sin el fruto de algunas Almas, lo que ha sido el más eficaz medio con que la Divina Providencia ha facilitado a los Jesuitas no sólo a fundar las expresadas siete reducciones, sino también, y lo que es más apreciable, el Poblar el Cielo con muchos millares de Almas de aquella Vasta Gentilidad”<sup>6</sup>.

¿En qué consistía este “ranchar” chiquitano? En un trabajo reciente, y siguiendo el camino abierto recientemente por Nicolás Richard<sup>7</sup>, relacioné esta “costumbre antigua” con lo que Branislava Susnik llamó, a su manera siempre nebulosa, la “dependencia socio-periférica” de los pueblos del “Chaco adentro” para con los núcleos agricultores (arawak, chiquitanos, otuquis) de la periferia. Situaciones más recientes, mejor conocidas y por lo mismo mejor estudiadas pueden ayudarnos a precisar un poco este concepto. En el lso del siglo XIX, grupos tapietes del interior del Chaco comienzan a aparecer en las aldeas chanés de la zona. Algunos son calificados de “rebeldes e indomables”, y asaltan las haciendas criollas vecinas, robando ganado; otros son “mansos”, y llegan a trabajar como peones tanto para los chanés isoseños como para los ganaderos criollos<sup>8</sup>. Agresivos o no, estos diferentes grupos llegan en todo caso atraídos por la riqueza isoseña, y tanto sus asaltos como sus prestaciones de trabajo son temporales, estacionales. La situación es muy parecida a la de las salidas anuales de los chiriguano a la zafra, por ejemplo, (atestadas desde fines del siglo XVIII) u, hoy, al alquiler de su mano de obra por parte de los isoseños en las colonias menonitas vecinas: una dependencia o una atracción en busca de bienes, ganados o dinero, pero una dependencia temporal, unos contactos esporádicos que bien pueden merecer el calificativo susnikiano de “socio-periféricos”.

En todo caso, los pueblos chaqueños no sólo parecen constituir una reserva de fuerza de trabajo (“esclavos”) para los chiquitanos, sino que estas relaciones desembocan a menudo en una verdadera “chiquitanización” de los primeros: “después de hacerles esclavos de guerra, como si fuesen sus parientes en sangre o muy amigos, los casan muchísimas veces con sus mismas hijas” (Fernández 1726: 32-33). Lo importante es que esta “chiquitanización” va más allá de la simple integración de “esclavos” chaqueños. Susnik evoca la “expansión esencialmente colonizadora-integracionista” de los chiquitos, su tendencia “a ‘mestizar’ la periferia de su hábitat y de esta manera asegurarse su poder sociopolítico y demográfico” (1978: 38, 61), y habla de los grupos zamucos “en cierta dependencia directa socio-periférica” para con los chiquitos (1981: 161); subrayó también, en sus estudios chamacocos, fuertes influencias chiquitas sobre los mitos y ritos de estos indígenas de habla zamuca (1969: 186, 195). Por mi parte, partiendo en busca del sufijo *coçi*, omnipresente en los gentilicios registrados por los españoles del siglo XVI (quibaracoçi, cusicoçi, panecoçi, tamacocí, etc.), propuse recientemente una “relectura de la historia del oriente boliviano” basada, precisamente, en la difusión de este sufijo chiquitano en una enorme extensión de territorio (Combès 2006). Si bien la difusión de este sufijo no implica necesariamente una expansión física de los grupos chiquitanos en términos de “invasión” o “colonización”, sí significa una cierta “‘chiquitanización’ sociolingüística” (Susnik 1978: 38) de su entorno inmediato, y evidencia una serie de contactos, préstamos culturales y lingüísticos, influencias e intercambios que no esperaron la llegada de los hijos de San Ignacio para desarrollarse. El mismo nombre de los “zamucos” es más que probablemente de origen chané y/o chiquitano, dos idiomas en los cuales *tamakosh*, *tamucú* y variantes significan “perro” –y esto significa que tanto chanés como chiquitos conocían a los zamucos; a la inversa, el hecho de que los zamucos “teman en gran manera” a los acompañantes chiquitos de los jesuitas muestra, también, que estos últimos les eran conocidos<sup>9</sup>.

Todo apunta, en definitiva, a un proceso gradual de “chiquitanización” ya en marcha antes de la llegada de los jesuitas –una “cierta aunque incipiente hegemonía” chiquitana, en palabras de Tomichá (2006: 640)–, que incluía a los grupos zamucos. Aunque en su caso, las influencias chiquitanas hayan sido más indirectas tal vez, o más leves, o más evidentes a nivel de individuos “hechos chiquitanos” que a nivel de grupos, los zamucos formaban parte del flujo interétnico de la región: aislados de la sociedad colonial española, no lo estaban de sus directos vecinos de la periferia chaqueña.

## REDUCIDOS Y APÓSTATAS

---

Recuperando el “ranchar” chiquitano para sus propios fines evangelizadores, dando un nuevo impulso a la “dependencia socio-periférica” con los “donecillos” obligados a los infieles (un verdadero “pago de admisión”), los misioneros jesuitas también introdujeron sus propios métodos, acelerando y sistematizando a gran escala el proceso de “chiquitanización”. La principal novedad fue evidentemente la reunión, en una misma misión, de “parcialidades” diferentes. Los grupos zamucos, que “durante el periodo jesuítico [...] representaban el grupo étnico no chiquito de mayor número en las reducciones chiquitanas” (Tomichá 2002: 271), no escaparon a esta invasora influencia. Una primera ola de evangelización, desde 1711 hasta 1745, afecta principalmente a los que llamé grupos zamucos “occidentales”, ubicados al sur de San José y de las salinas, y a parte de los “orientales” más cercanos a los bañados de Otuquis. En este periodo ingresan como mínimo (pues no disponemos de todas las cifras de las entradas) entre 2.600 y 3.000 zamuco-hablantes a las misiones chiquitanas: la de San Ignacio de Zamucos, por supuesto, pero también las de San Juan, San José, e incluso San Rafael. La segunda ola, entre 1754 y 1767, se dirige exclusivamente hacia los zamucos orientales; las cifras disponibles indican el ingreso de casi 1.000 personas a las misiones de San Juan, San José, Santiago y Santo Corazón. En varios casos, los padres hablan sin ambigüedad de la reducción de grupos enteros: se considera en 1763 que se logró “la entera reducción” de los caypotorades y los que están en las misiones manifiestan que “ya no tenían parientes” en el monte<sup>10</sup>; se agrega “el resto de los cucutades” a San Ignacio, y “los ugaroños que faltaban”; en 1761, “quedó reducida toda la parcialidad” de los tunachos<sup>11</sup>. La sangría operada por las “misiones vivas” es en todo caso enorme, y se puede calcular que afectó, aproximadamente, a un 80% de la población zamuca total<sup>12</sup>. Lo que es seguro, en todo caso, es que el impacto de las misiones jesuitas sobre el mundo zamuco fue mucho más allá de los simples “cambios parcialmente significativos” admitidos por los “ayoreólogos”.

Muchos murieron en las misiones, y no insistiré sobre la conocida mortandad que produjeron entre los indígenas los contactos con los europeos. Pero muchos se quedaron también, conviviendo (y eso es un punto crucial) en las reducciones con otras parcialidades zamucas antaño enemigas o simplemente desconocidas, con grupos chiquitanos, arawak u otuquis. Sabemos que, en San Ignacio de Zamucos, matrimonios tuvieron lugar entre zamucos y ugaroños, dos parcialidades zamucas enemigas (Chomé 1864 [1746]: 123); sabemos que grupos zamucos como los orerobates y los carerás estaban, al final del periodo jesuítico, “mezclados y confundidos con otras tribus”<sup>13</sup> (sean chiquitas o zamucas), engrosando así el contingente “chiquitano”; sabemos que miembros de la parcialidad zamuca de los caypotorades contrajeron matrimonio con mujeres chiquitanas, etc. Y otros muchos vuelven a huir al monte, después de una breve o larga estadía en las reducciones. “Algunos llevaron sus enseres, otros se fueron sin llevar nada”, cuenta un mito ayoreo que evoca estas huidas; muchos llevaron, sin saberlo, epidemias a la selva; muchos llevaron “machetes y otras herramientas de hierro (...) mucho equipaje, muchas mantas y ollas”. “Entre los que lo siguieron, había también niños” y, con seguridad, varios de ellos eran ya mestizos, y/o al menos tocados por la influencia chiquitana<sup>14</sup>.

Aunque resumidos aquí, estos datos bastan: antaño actores de la red de “dependencia socio-periférica” y de la consiguiente “chiquitanización” evocadas por Susnik, a partir de 1711 los grupos zamucos reciben de lleno los impactos de las “misiones vivas”; si bien estos impactos no se traducen en una cristianización muy evidente, se reconfiguran y se reorganizan grupos locales; se incrementa lo que Métraux (1959) llamó “hambre de hierro”,

y estos cambios penetran Chaco adentro junto con los fugitivos de las misiones. Estos “fugitivos” además suelen volver, al menos de vez en cuando, a los pueblos chiquitanos. Es el caso del grupo ayoreo del mito ya citado: “Y de nuevo la mayoría de los ayoréode volvió donde los *cojñone*, sólo algunos quedaron en el monte”<sup>15</sup>; es el caso, también, de los potoreras con cuyo caso seguiré adelante.

Los potoreras, o potoreros, potureros y demás variantes, es uno de los grupos de habla zamuca que, todavía en el siglo XIX, vivía en los montes de la Chiquitania y de los bañados de Otuquis. Los documentos que resumiré a continuación pertenecen a las dos series “Mojos y Chiquitos” del Archivo Nacional de Bolivia, y constituyen tal vez la primera referencia escrita a este grupo indígena. El primer documento anuncia, en 1793, la llegada a Santiago de 144 personas “de la parcialidad potorera que desde tiempos antiguos se habían apostatado”<sup>16</sup>. Declaran que quieren volver a vivir en los pueblos cristianos, principalmente porque sostuvieron peleas con los “timinajás” (es decir, otro grupo zamuco-hablante) y temen su venganza. El segundo documento es cuatro años posterior y explica qué pasó con estas personas<sup>17</sup>. Como no querían quedarse en Santiago, el vicario y el gobernador de la provincia decidieron llevarlos hasta Santa Cruz... pero al llegar a recogerlos, “ya se habían ido a sus tierras más de cien”; peor aún, se averigua que los restantes “tenían tramado” quemar el pueblo para luego robar ganado y caballos! Los potoreras que quedan son llevados a San José y de ahí a Santa Cruz, pero logran escaparse durante la segunda noche del viaje. Sólo 25 fueron recuperados y enviados a Santa Cruz. No tenemos más datos sobre su destino.

Otras familias potoreras, o las mismas, probablemente hicieron más visitas a los pueblos chiquitanos, pues todavía en 1830 d’Orbigny encontró un número muy reducido de ellos (50 personas entre “samucus” y “potureros”) en Santo Corazón (1839: 253-254). Otros siguen viviendo en los bosques; Félix de Azara los menciona, bajo el nombre mbyáy-guaykurú de *ninaquiguilas*, diciendo que viven en el monte y que los mbyáy-guaykurú, si bien tienen “algunas relaciones de amistad” con los grupos más sureños, hacen la guerra a los norteños (2009 [1809]: 232).

Las relaciones (siempre tensas, siempre belicosas) con los mbyáy-guaykurúes caracterizan a los grupos que llamé “zamuco orientales” (Combès 2009). Estos grupos: caypotorades, tunachos, imonos, caraos, timinajás, etc., son “hermanos” y “parientes” entre sí en el siglo XVIII, y hablan un dialecto zamuco propio; al menos caypotorades y tunachos poseen caballos, que compran o roban a los “indios cavalheiros”, que son los mbyáys. Estos elementos permiten ver en ellos los directos antepasados de los actuales ishir o chamacocos paraguayos, es decir, de la única otra etnia chaqueña que, hoy, pertenece como los ayoreos al grupo lingüístico zamuco<sup>18</sup>. En el caso específico de los potoreras, la identificación se ve reforzada por el hecho de que estos grupos vivían precisamente ahí donde, también a finales del siglo XVIII, surgió el nombre de los “xamicocos”, esclavos zamucos de los mbyáys: en los fortines brasileños, Coimbra en particular<sup>19</sup>; o también por la observación más tardía de Balzan, según el cual los potoreras “usan macanas semejantes a las de los chamacocos, con los que tal vez se hallen en contacto” (2008 [1893]: 327).

Tenemos que notar dos puntos antes de seguir adelante. Primero, el calificativo de “apóstatas” significa que los potoreras que llegaron en 1793 a Santiago fueron cristianizados anteriormente: “desde tiempos antiguos habían apostatado, de modo que existen sujetos de hasta 25 años que no están bautizados” –esta nota nos remite directamente a 1767, es decir a la expulsión de los jesuitas. Esto significa que, aunque bajo otro nombre (pues no se habla de “potoreras” antes de 1793), esta gente estuvo presente en las misiones de Chiquitos. De hecho,

pienso, como Kelm, que “potoreras” no es sino una deformación del nombre de los (cay)potorades mencionados por los jesuitas<sup>20</sup>. No se trata del único nombre que cambió después de la presencia jesuita: d’Orbigny habló por ejemplo, y por primera vez, de los “guarañocas”, jamás mencionados por los jesuitas. En esta región en particular, la reciente presencia masiva de criollos en las ex misiones puede explicar en parte estas transformaciones<sup>21</sup>.

Segundo, si bien la visita de 1793 es la única registrada en los archivos, no fue la única. En 1797, el vicario de Chiquitos apunta:

“En todos los demás gobiernos que yo he presenciado, han salido con las mismas promesas y engaños, habiéndose ido a mi vista bien vestidos y regalados se han vuelto a huir a sus tierras, pero con tal perjuicio que *se han llevado varios de su nación y otros*, de que ha resultado un robo continuo en las estancias” (ANB ALP MyCh n° 377 (1797): 2v, énfasis mío).

Por su parte, el cura de Santiago también “oyó decir” que, en varias oportunidades, los potoreras habían llegado al pueblo y vuelto a huir, “después que conseguían algunas cuñas y machetes”<sup>22</sup>.

Estos documentos encierran varias enseñanzas. Primero evidencian que, 30 años después del extrañamiento de los padres, seguían existiendo contactos entre los indígenas de las ex misiones y sus parientes del monte. Estos contactos son ampliamente documentados para la época jesuita: algunos zamucos “prueban” la vida misional y retornan al monte, a veces para traer a su familia, otras veces para quedarse; otros son llevados *manu militari* a las reducciones, se escapan y vuelven a ser capturados; otros, como nuestros potoreras, hacen breves visitas a los pueblos para volverse luego a la selva. En otras palabras, los “bárbaros” del siglo XIX no pueden ser vistos como indígenas “preservados” u “intocados”: sea directamente, sea indirectamente a través de sus parientes, conocieron a las misiones y luego a los pueblos criollos, se aprovecharon de sus riquezas, cayeron víctimas también de la propagación de las enfermedades que traían, junto con cuñas y machetes, de los pueblos de Chiquitos. Su condición de “selváticos” no basta para postular su radical aislamiento ni mucho menos su “preservación”.

Segundo, estos documentos también muestran que continuaron, después de la expulsión de los padres, las huidas desde los pueblos cristianos, y que estas huidas eran emprendidas por personas de diferentes grupos: no sólo escapan potoreras, sino también “otros” los siguen, sean estos “otros” zamucos o chiquitos<sup>23</sup>. El dato es confirmado más tarde por Cardús, quien dice de los potoreras que “muchos años hace, se remontaron del pueblo de Santo Corazón; y puede ser también que estén entre ellos los que se remontaron del antiguo pueblo de San Juan” (1886: 278)<sup>24</sup>. La gente que escogió partir lo hizo en grupos donde se mezclaban diferentes “parcialidades” y este es un punto crucial, que apunta a una recomposición y reconfiguración de grupos indígenas incluso fuera del ámbito misional. En otros términos, aunque el *nombre* de los potoreras sea el mismo que el de los capypotorades, esta homonimia no significa que se traten de las mismas personas, de un mismo grupo inmutable e impermeable a los cambios. En este aspecto, el ejemplo de los penoquiñas es instructivo. Los penoquis son citados en los documentos jesuíticos, como un grupo de habla chiquitana, ubicado en los alrededores de San José de Chiquitos (Tomichá 2002: 249). En 1886, Cardús afirma que los “penoquiñas” son de “raza chiquitana” –pero hace también de los zamucos un grupo de “raza chiquitana”, lo que muestra que su criterio no es lingüístico. Se trataría, según el franciscano, de un grupo de personas que fugaron años atrás de San José y viven por las salinas y entre las salinas

y el Iso; asaltan propiedades y viajeros, en busca de hachas y otras herramientas de hierro; el franciscano indica que por el camino que va desde Iso hasta Santa Cruz, son llamados “empelotos”, y agrega: “puede muy bien ser que tengan relaciones con los zamucos, si no es que forman parte de los mismos” (Cardús 1886: 273). Es pues probable que al fugarse de San José, los penoquís se hayan juntado con los zamucos que vivían por las salinas; un documento de 1762 señala que los penoquís eran utilizados por los jesuitas para sus expediciones hacia el Chaco desde Santo Corazón, porque “se hallan muy inclinados al Chaco”<sup>25</sup>. La “etnogénesis” provocada por los padres jesuitas adquiere aquí otra dimensión importante: no sólo actuó en el sentido de una “chiquitanización”, sino que influyó también en la composición de otros grupos; no solamente tuvo efectos en las reducciones, sino también entre los mismos “bárbaros” del monte –lo que nos lleva, de nuevo, a cuestionar la “preservación” de los grupos silvícolas “intocados”–; no se redujo al periodo misional (e incluso empezó antes) sino que continuó después de 1767.

## LA MALA FE POTORERA

---

Increíble pero cierto, la perdición de sus almas o el descubrimiento de los misterios de la Santa Trinidad no parecen conmover exageradamente a los indígenas: los potoreras son *de mala fe*, en todos los sentidos del término. En palabras del vicario, sus promesas son engaños –y a decir verdad, suenan conocidas.

El primer motivo de los potoreras para acercarse al pueblo de Santiago es escapar de una posible venganza de los timinajás; con el mismo motivo, exactamente, un primer grupo de zamucos y cucutades llegó en 1723 a la reducción de San Juan, para huir de los ataques ugaroños<sup>26</sup>; con el mismo motivo, exactamente, se acercaron los primeros grupos ayoreos a los pueblos chiquitanos después de la guerra del Chaco: para buscar refugio contra los ataques de los ayoreos sureños, de los guidai-gosode liderados por Uejai<sup>27</sup>. Esta estrategia no es, ni mucho menos, exclusiva de los grupos zamucos, y muchos son los chiquitanos que buscaron la misión para huir, sea de los mamelucos portugueses, sea de las “correrías” organizadas por los cruceños; en el mismo orden de cosas, podemos apuntar los pedidos chiriguano a los misioneros para escapar de sus enemigos indígenas o hacendados blancos, o los de los chanés buscando zafarse de la dominación chiriguana<sup>28</sup>.

El segundo motivo de los potoreras, conseguir cuñas y machetes, también suena a *déjà vu*. Quedándonos en el ámbito zamuco, basta con recordar la tentativa de evangelización de los caypotorades por parte del padre Castañares y sus neófitos zamucos de San Ignacio:

Ya los caypotorades esperaban dentro de sus trincheras a los zamucos. Y cuando éstos llegaron cerca, les empezaron a hablar y tratar con ellos de la paz, repartiéndoles, para mover sus ánimos, varios donecillos que para este fin les había dado el venerable padre; pero todo ello era hacer música a los tigres en el recinto de sus bosques y pretender amansar con dádivas a los leones en sus propias grutas. Recibieron los caypotorades los dones y, al descuido, correspondieron con dardos y muchas flechas que dispararon a nuestros neófitos (Montenegro 1964 [1746]: 85-86).

Más tarde, en 1763, el jesuita Narciso Patzi sale con algunos neófitos chiquitanos en busca del grupo zamuco de los tunachos:

Hice que les arrojasen rescates, cuchillos, cuñas, y otras cosillas que aprecian, y entonces cesaron los gritos, pero aún no se fiaban del todo. Cogían lo que tirábamos y algunos nos correspondieron tirándonos coronas de plumas, y otras cosillas suyas, pero notamos en éstos que cuando tiraban algo, con la otra mano se aseguraban más del dardo. Y uno de ellos hubo tan ladino, que ofreciéndole yo un cuchillo, no lo quiso admitir y me dijo que matándome él a mí, tendría mis cuchillos [...] Deseando dejarlos contentos y amigos para otra ocasión, dimos la vuelta, y ellos quedaron maquinando una traición contra nuestras vidas. Nos vinieron siguiendo hasta el lugar en que hicimos noche [...] nos embistieron como tigres, corriendo sobre los abrojos como animales del monte (Patzi, 1763, en Muriel 1955 [1766]: 208-209).

Y podríamos multiplicar los ejemplos: los “donecillos” y “otras cosillas que ellos aprecian” fueron durante todo el periodo misional el pago obligado de entrada de los padres a los grupos “bárbaros” –pero un pago a menudo insuficiente para ganar almas: los indígenas toman los regalos y, en el mejor de los casos, se van, cuando no empiezan a “maquinar traición”.

Esta actitud tampoco es, ni mucho menos, una exclusividad zamuca, y estoy segura de que todos en esta mesa podrían dar ejemplos similares. Por mi parte, me recuerda a lo que pasó en los años 1990 en Tentayapi, cuando quiso entrar una iglesia evangelista en la comunidad: los simbas aceptaron las bolsas de clavos ofrecidas para construir una escuela... y echaron a los predicadores. De hecho, la actitud es a menudo la misma hoy en relación a las ONGs y los proyectos de desarrollo, y la exasperación de los “técnicos” tiene mucho que ver con la de los antiguos misioneros. Otras veces, si los regalos no llegan a los indígenas, estos los toman: fue el caso, por ejemplo, de los ugaroños que saquearon el almacén de San Ignacio, cuidado tan celosamente por el padre Chomé (Chomé 1864 [1746]); fue el caso, como vimos, de los potoreras de Santiago en 1793; un poco más tarde, un documento habla del peligro de los asaltos de los potoreras, considerados enemigos tan peligrosos como los guaycurúes<sup>29</sup>. De hecho, “guarañocas”, “tsirakuas”, “yanaiguas” y “penoquiuias” (todos ellos nombres dados a grupos zamucos a finales del siglo XIX) eran conocidos, hasta los años que siguieron a la guerra del Chaco, por sus incesantes robos y asaltos a viajeros desprevenidos –una nueva forma sui géneris de la “dependencia socio-periférica”.

A esta “mala fe” de los indígenas, los padres jesuitas dan un nombre: la “natural inconstancia y veleidad” de los indios<sup>30</sup> –agravada, en nuestro caso, por el “genio andariego” de los zamucos. En un célebre artículo dedicado al tema, Eduardo Viveiros de Castro hizo de los tupinambás quinientistas de las costas de Brasil el paradigma de esta actitud tan exasperante para los misioneros. Si bien no niega las inmensas ventajas materiales que pueden resultar de la posesión del hierro en pueblos desprovistos de metalurgia, Viveiros de Castro piensa sin embargo que el simple “interés mezquino” no constituye una explicación suficiente a la “inconstancia del alma salvaje”: “esta explicación expresa un utilitarismo banal, que termina por validar juicios como los de los jesuitas” (2002: 222-223); definitivamente, la explicación debe ser otra, y los indios no son esos seres tan ligeros “capaces de hacer cualquier cosa por un puñado de anzuelos” (2002: 222). Una alternativa sería considerar la “venalidad” o “ligereza” indígena como una estrategia; en otras palabras, los indígenas aceptarían hacer algunas



concesiones poco relevantes (rezar el Padre Nuestro, etc.), para poder conseguir cosas muchos más importantes para ellos como utensilios de hierro o, simplemente, la paz. Pero aunque esta explicación “no es enteramente falsa”, tampoco basta para el autor, por varias razones: primero porque en muchos casos estas “concesiones” fueron bien reales y de magnitud, implicando fuertes cambios en la sociedad indígena; luego, porque los efectos mismos de la introducción del hierro o de valores europeos también tuvieron impactos más que significativos entre los indígenas –por ejemplo, aumentando el poder bélico, o incrementando el prestigio de líderes, etc.; finalmente esta explicación implica “una concepción estática y reificada de la cultura, como algo que debe ser preservado bajo capas de barniz protector”. En otras palabras, se asume que los indígenas rechazan “naturalmente” cualquier cambio, y se obvia que “la cultura extranjera fue muchas veces vista en su totalidad como un valor que se debe adquirir y domesticar” (2002: 223). Debo decir que, en ciertos aspectos, comparto esta última observación: si potoreras y demás guarañocas se toman el trabajo de ir a los pueblos de Chiquitos o asaltar a viajeros en pos de hierro y demás “cosillas”, es evidentemente porque no sólo aceptaron este cambio, sino que lo desean. Pero otro asunto es, me parece, “apropiarse” y “domesticar” algo como la fe cristiana.

Lejos del “interés mezquino”, Viveiros de Castro desarrolla así una compleja explicación, que no estoy segura de entender de forma cabal, de la “inconstancia” tupinambá, apelando al canibalismo ritual, a la venganza, al papel de los profetas indígenas y a la construcción de la memoria. Sin discutir los argumentos del autor, me parece sin embargo, con toda ingenuidad, que el problema de esta profusa explicación es que se esfuerza por entender la inconstancia tupinambá, y nada más que la inconstancia tupinambá. Sin embargo, esta actitud es, precisamente, una *constante*, en el tiempo y en el espacio, en una gran mayoría de los pueblos indígenas. Se manifiesta de diferentes maneras: imposibilidad de una evangelización real, indios repitiendo como loros rezos cristianos, nómades que vuelven a sus andanzas, robos, falsas promesas y engaños, “mala fe” en suma. Una inconstancia tan constante y tan difundida no puede ser explicada a partir, únicamente, de los valores de la sociedad tupinambá. Y aun a riesgo de caer en un “utilitarismo banal”, me parece que no se debe menospreciar ni dejar tan fácilmente de lado el “interés mezquino” de los indígenas en relación a cosas europeas como el hierro y demás utensilios –mucho menos en una región como el Chaco que carece hasta de piedras. Por supuesto que la introducción (deseada) de estos bienes provoca cambios, y a veces muy profundos, en los diferentes grupos. Los ayoreos cuentan hoy que la poderosa confederación de los guidai-gosode, liderada por Uejai, llegó a ser tan potente en gran medida por la posesión de utensilios y armas de hierro conseguidas de los soldados bolivianos en los fortines de la guerra del Chaco: “los que consiguieron el fierro antes [antes que otros grupos lo encontrasen por la vía férrea Santa Cruz/Puerto Suárez] fueron la Gente de la Aldea [guidai-gosode]”<sup>31</sup>; y relatos chamacocos asocian explícitamente a los ayoreos (los “moros”) con el hierro boliviano: “los moros tienen solamente lanzas así largas pero la punta tiene un hierro. ¡Muy filosas *azóro* porque los moros ya aprendieron esas armas de Bolivia; algunos tienen machetes, lindos, filosos, los moros aprendieron de Bolivia!”<sup>32</sup>. Por su parte, Perasso nota uno de los efectos de la posesión del hierro:

“Esta nueva realidad que implicaba el metal localizado determinó diversos encuentros hostiles intergrupales; la provisión de la referida materia prima como la de sal en San José y Santiago (Bolivia) constituyó una de las causas más frecuentes de hostilidad y venganza entre los ayoreo”<sup>33</sup>.

En otro orden de cosas, también es evidente que hoy, los sueldos y demás viáticos otorgados por las ONGs llegan a crear brechas económicas y políticas apremiantes en diferentes sociedades. Pero la palabra “concesión” empleada por Viveiros de Castro no parece poder aplicarse en estas situaciones. Una concesión implica una estrategia planeada, un fin consciente: sacrificio un poco para conseguir mucho. Considero, simplemente, que los cambios que derivan de la adopción de los utensilios europeos, de la fe cristiana o de la permanencia en misiones, son consecuencias, buenas o malas, en todo caso no planeadas, del “banal utilitarismo” y del deseo de acercarse a los extranjeros y/o a sus bienes. En este sentido entiendo la “mala fe” con un medio de control, más o menos efectivo, a veces de doble filo, de los cambios anunciados. Tomar lo bueno, desechar lo malo, aceptar los regalos pero no querer vivir en misiones: si posteriores cambios ocurren en el seno del grupo, la “mala fe” al menos intenta filtrarlos.

Sin ahondar más en el tema, y volviendo a nuestros potoreras y zamucos, las periódicas visitas a Chiquitos y los esporádicos asaltos a los viajeros muestran que, aunque filtrados por la “mala fe”, aunque indirectos, los cambios siguen alcanzando a los grupos zamucos del monte. La codicia por el hierro, apuntada por todos los que se acercaron a los zamucos<sup>34</sup>, actúa como un motor que impulsa las dinámicas interétnicas, como un agente de cambio, como una red que involucra, aunque sea de refilón, a los pueblos de la “tierra adentro”; pueblos que en todo caso se pueden calificar, en el siglo XIX, de “ex contactados” por los jesuitas más que de “preservados”; apóstatas, en suma: infieles, pero bautizados.

## PARA CONCLUIR

---

Al referirme al inicio de estas páginas a la “dependencia socio-periférica” de Susnik, no quise menospreciar, ni mucho menos, el drástico impacto que tuvieron las misiones jesuíticas sobre los pueblos de la Chiquitania en general y los zamucos en particular. Simplemente, quise apuntar que la acción jesuita tuvo sus propios antecedentes indígenas, y que este proceso de “chiquitanización” progresiva mediante la búsqueda e integración de esclavos involucró a los zamucos “aislados”, sí, de los españoles, pero no así de los indígenas de su entorno. El periodo misional llevó a su extremo este proceso, y si bien no logró la completa o real evangelización de los “infieles de mala fe”, tuvo un enorme impacto en la reconfiguración de los grupos locales, la chiquitanización de orerobates y demás carerás, la zamuquización de los penoquis, la configuración étnica de la región, en suma. Este proceso no sólo afectó a los indígenas “reducidos” en Chiquitos, sino que se extendió hacia los bosques más alejados –y continuó después de la fatídica fecha de 1767.

La parte norte del Chaco boreal, territorio de los grupos zamucos, quedó prácticamente *terra incognita* para los colonizadores españoles, luego bolivianos y paraguayos, hasta la guerra del Chaco. ¿La razón es acaso suficiente para afirmar que también fue una tierra estática, inmutable y poblada de perennes indígenas preservados? Afirmar hoy que los ayoreos atravesaron los siglos pasados ajenos a todo cambio y a todo contacto me parece ir en el sentido de una visión casi “colonial” de la historia indígena. Los conquistadores no fueron todos españoles, los cazadores de esclavos no fueron solamente mamelucos portugueses, los actores de la “chiquitanización” fueron primero los mismos chiquitos; “de indios en indios” avanzó Domingo de Irala a través del Chaco boreal en 1547, y “de indios en indios” siguieron y siguen existiendo guerras y contactos interétnicos, dinámicas y cambios

propios de cada grupo indígena. Espero que estas páginas, selladas por la “mala fe” potorera, hayan logrado cambiar un poco la perspectiva.

---

*Isabelle Combès é doutora em Antropologia (1992) pela Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHESS, Paris). Especializada em etnohistória do piemonte andino e do Chaco.*

## SIGLAS DE ARCHIVOS

---

AGN	Archivo General de la Nación Argentina (Buenos Aires)
BN	Biblioteca Nacional
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla
Charcas	Audiencia de Charcas
ANB	Archivo Nacional de Bolivia, Sucre
ALP MyCh	Mojos y Chiquitos atendidos por la Audiencia de La Plata
GRM MyCh	Mojos y Chiquitos, colección Gabriel René Moreno

## NOTAS

- 1 *Relación verdadera...* (2008 [1571]: 212).
- 2 Tomichá (2002: 654 y cap. III).
- 3 D'Orbigny (1839; 2002 [1833]: t. 3).
- 4 Cardús (1886: 272-278); Nino (1912).
- 5 "Así llamamos las nuevas entradas, expediciones o conquistas sobre el gentilismo hasta que sus pueblos con el tiempo se forman en doctrinas o reducciones estables" (Muriel 1955 [1766]: 134).
- 6 AGI Charcas 293: *Testimonio de los Autos Originales obrados sobre la Numeración y Empadronamiento de los Indios de los Siete Pueblos de las Misiones de Nazion Chiquitos...*: f. 2, 1743 (énfasis mío).
- 7 Combès (2009); Richard (2008).
- 8 Combès (2005: 244-248; 2008).
- 9 Fernández (1726: 366).
- 10 Muriel (1955 [1766]: 202); Troncoso (1762), en Muriel (1955 [1766]: 207).
- 11 Patzi (1763), en Muriel (1955 [1766]: 211).
- 12 Extraigo todas estas cifras de Combès (2009: cap. 4).
- 13 Hervás y Panduro (1800: 162-163).
- 14 Estas últimas citas provienen del mito recogido por Bernd Fischermann y titulado por él "los ayoréode y los jesuitas" (Fischermann 1988, anexos; reproducido en Combès 2009: anexo 3).
- 15 *Cajñoi* (sing.), *cojñoone* (pl.): nombre que dan los ayoreos a los blancos y todos los sedentarios, indígenas o no.
- 16 ANB GRM MyCh vol. 30 doc. XXIX.
- 17 ANB ALP MyCh n° 377 (1797).
- 18 Existen en realidad dos etnias ishir: los ishir-ebidoso, antaño llamados "chamacocos mansos", y los ishir-tomarahos, ex "chamacocos bravos".
- 19 Rodrigues do Prado (2004 [1795]); Ricardo Franco de Almeida Serra (1803), citado por Richard (2008: 119).
- 20 Kelm, citado por Bernand (1977: 36); la terminación –ade corresponde a una de las formas zamucas del plural. El paso de "caypotorade" a "potorera" puede corresponder a una castellanización de este plural: caypotoras.
- 21 Sugerí en otro trabajo que guarañooca podría ser una deformación de "guarayos", nombre dado a "los bárbaros" en general en la región, con la agregación del plural chiquitano –ca (Combès 2009: 94).
- 22 ANB ALP MyCh n° 377 (1797): 4v.

- 23 Ocho parcialidades diferentes vivían en 1766 en Santiago, seis de habla zamuca y dos de habla chiquitana (Sánchez Labrador 1910 [c. 1770], t. 1: 86).
- 24 En 1766 convivían en San Juan 11 parcialidades diferentes: siete de habla zamuca, dos de habla chiquitana y dos de idioma no identificado (Sánchez Labrador 1910 [c. 1770], t. 1: 84).
- 25 AGN-BN leg. 361, doc. 6330.
- 26 Fernández (1726: 451); Montenegro (1964 [1746]: 60).
- 27 Fischermann (1988: pág. 23 de la traducción castellana) y (1976: 68); Riester y Weber (1998: 277); Combès (2009: cap. 6.b).
- 28 Ver, por ejemplo, Tomichá (2002: 518); Saignes (2007: 238); Combès (2008).
- 29 ANB ALP MyCh nº 451 (1800).
- 30 Montenegro 1964 [1746]: 87.
- 31 Riester y Weber (1998: 219-220).
- 32 Cordeu (2003: 243; 2008); Richard (2008: cap. 5).
- 33 Perasso (1987: 24).
- 34 A finales del siglo XIX, los frecuentes asaltos de los grupos zamucos a los viajeros y a los salineros en Santiago y San José tienen para Cardús una sola explicación: apoderarse de cuchillos y otras herramientas (1886: 278). Más tarde, Nordenskiöld nota que “entre los tsirakuas el hierro es muy raro, se guarda y ensarta cada pedacito (...) parece que a veces asaltan a los blancos y a los chanés [isoseños] con el único propósito de conseguir hierro. Arriesgan su vida por algunos trocillos de este metal, tan precioso para ellos” (2002 [1912]: 294). Fischermann también apunta: “sin duda los bienes más anhelados de la civilización son las herramientas de hierro o bien pedazos de este material (...) los asaltos a la población sedentaria con el objetivo de apoderarse de herramientas de hierro se remontan a mucho tiempo atrás” (1988; pp. 55-56 de la traducción castellana).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZARA, Félix de. 2009 [1809]. *Voyages dans l'Amérique méridionale*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes/CoLibris.
- BALZAN, Luigi. 2008 [1893]. "Un poco más de luz sobre la distribución de algunas tribus indígenas del centro de Sudamérica". In Clara López Beltrán (ed.) *A carretón y canoa. La aventura científica de Luigi Balzan por Sudamérica (1885-1893)*. La Paz: IFEA/IRD/Embajada de Italia/Plural editores.
- BERNAND, Carmen. 1977. *Les Ayoré du Chaco septentrional. Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag*. París/La Haye: Mouton.
- BREMEN, Volker von. 2007. "Impactos de la guerra del Chaco en la territorialidad ayorea". In Nicolás Richard, Luc Capdevila & Capucine Boidin (eds.) *Les guerres du Paraguay aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*. París: CoLibris.
- CARDÚS, José. 1886. *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884*. Barcelona: lib. de la Inmaculada Concepción.
- CHOME, Ignace. 1864 [1746]. "Lettre au père Vanthiennen, San Miguel de Chiquitos, 15 septembre 1746". In Alexis Possoz *Vie du R.P Ignace Chomé*. Douai: Dechristé, imprimeur-éditeur.
- COMBÈS, Isabelle. 2005. *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz: IFEA/PIEB.
- \_\_\_\_\_. 2006. "Coçi: hacia una relectura de la historia del oriente boliviano". In Isabelle Combès (ed.) *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*. Santa Cruz: IFEA/SNV/El País.
- \_\_\_\_\_. 2008. "Los fugitivos escondidos: acerca del 'enigma' tapiete". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 37(3): 511-533, Lima.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Zamucos*. Cochabamba: Instituto de misionología (Scripta Autochtona 1).
- CORDEU, Edgardo. 2003. "Textos etnohistóricos de los Ishír del Chaco Boreal". In Edgardo Cordeu, Analía Fernández, Cristina Messineo, Ezequiel Ruiz & Pablo Wright (eds.) *Memorias Etnohistóricas del Gran Chaco: etnias toba (qóm) y chamacoco (ishír)*. Buenos Aires: PICT-BID.
- \_\_\_\_\_. 2008. "Cuatro versiones de la saga de Basëbüke en clave ayoreo. Etnohistoria y etno-etnografía de los ishír-ebidóso del Chaco boreal". In *VI Congreso Argentino de Americanistas*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Americanistas.
- FERNÁNDEZ, Juan Patricio. 1726. *Relación historial de las misiones de los indios que llaman Chiquitos, que están a cargo de los padres de la Compañía de Jesús de la provincia del Paraguay. Escrita por el padre Juan Patricio Fernández, de la misma Compañía. Sacada a luz por el padre Gerónimo Herrán, procurador general de la misma provincia...* Madrid: Imprenta de Manuel Fernández.

FISCHERMANN, Bernd. 1976. "Los ayoréode". In Jürgen Riester & Bernd Fischermann *En busca de la Loma Santa*. La Paz/Cochabamba: Los Amigos del Libro.

\_\_\_\_\_. 1988. *Zur Weltsicht der Ayoréode Ostboliviens*. Tesis de doctorado. Bonn. [utilizo una traducción castellana todavía inédita: *La cosmovisión de los ayoréode del Chaco boreal*, La Paz, 2001].

HERVÁS Y PANDURO, Lorenzo. 1800. *Catálogo de las lenguas conocidas y numeración, división y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos. Vol. 1: lenguas y naciones americanas*. Madrid: imp. de la administración del real árbitro de beneficencia.

KREKELER, Birgit. 1995. *Historia de los chiquitanos*, Santa Cruz: APCOB.

METRAUX, Alfred. 1959. «La révolution de la hache». *Diogenes* 25: 32-45.

MONTENEGRO, Juan de. 1964 [1746]. "Breve noticia...". In Guillermo Furlong: *Juan de Montenegro y su Breve Noticia*. Buenos Aires: ed. Theoría.

MURIEL, Domingo. 1955 [1766]. "Breve noticia de las misiones vivas de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay". In Guillermo Furlong: *Domingo Muriel SJ y su Relación de las misiones*. Buenos Aires: lib. del Plata.

NINO, Bernardino de. 1912. *Etnografía chiriguana*. La Paz: tip. comercial I. Argote.

NORDENSKIÖLD, Erland. 2002 [1912]. *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. La Paz: APCOB/Plural.

ORBIGNY, Alcide d'. 1839. *L'Homme Américain (de l'Amérique méridionale), considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*. Strasbourg: imprimerie Berger-Levrault.

\_\_\_\_\_. 2002 [1833]. *Viaje a la América meridional (realizado de 1826 a 1833)*. La Paz: IFEA/Plural (4 tomos).

PERASSO, José A. 1987. *Crónicas de cacerías humanas. La tragedia ayoreo*. Colección Sociología 1. Asunción: El Lector.

RADDING, Cynthia. 2002. "Cultura y medio ambiente de Chiquitos". In Josep Barnadas (ed.) *Diccionario histórico de Bolivia*. Tomo 1: 520-521. Sucre: Grupo de estudios históricos.

*Relación verdadera...* 2008 [1571]. "Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra". In Catherine Julien *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Doc. 20: 212-217. Santa Cruz: fondo editorial municipal.

RICHARD, Nicolás. 2008. *Les chiens, les hommes et les étrangers furieux. Archéologie des identités indiennes dans le Chaco boréal*. Thèse de doctorat en anthropologie. París: EHESS.

RIESTER, Jürgen y Jutta Weber. 1998. *Nómadas de las llanuras, nómadas del asfalto. Autobiografía del pueblo ayoreo*. Santa Cruz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios.



RODRIGUES DO PRADO, Francisco. 2004 [1795]. *Historia dos indios cavalleiros ou da nação guaycurú*. (Edición de 1839). Disponible en <http://documenta.incubadora.fapsep.br>).

SAIGNES, Thierry. 2007. *Historia del pueblo chiriguano*. La Paz: IFEA/PLURAL/IRD/Embajada de Francia.

SÁNCHEZ, Labrador José. 1910 [c. 1770]. *El Paraguay católico*. Buenos Aires: imprenta de Coni Hermanos.

SUSNIK, Branislava. 1969. *Chamacocos I. Cambio cultural*. Asunción: Museo etnográfico Andrés Barbero.

\_\_\_\_\_. 1978. *Los aborígenes del Paraguay I. Etnología del Chaco boreal y su periferia (siglos XVI y XVII)*. Asunción: Museo etnográfico Andrés Barbero.

\_\_\_\_\_. 1981. *Los aborígenes del Paraguay III/1. Etnohistoria de los chaqueños (1650-1910)*. Asunción: Museo etnográfico Andrés Barbero.

TOMICHÁ, Roberto. 2002. *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*. Cochabamba: Verbo Divino/Universidad Católica Boliviana/Ordo Fratrum Minorum Conv.

\_\_\_\_\_. 2006. "La formación sociocultural de los chiquitanos en el oriente boliviano (siglos XVI-XVIII). *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos* 12: 631-665.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". In *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

## **La mala fe potorera. Apóstatas, donecillos y dinámicas étnicas en Chiquitos**

### **RESUMEN**

---

Si bien la expulsión de los jesuitas en 1767 marcó un giro en la historia de la Chiquitania, no sesgó el proceso de homogeneización cultural y “chiquitanización” que habían impulsado los padres, y que incluso comenzó antes de la presencia jesuítica en la zona. Sin embargo, los grupos zamuco-hablantes que siguieron, hasta inicios del siglo 20, en los bosques chiquitanos, a menudo son presentados como “preservados” de esta influencia homogeneizadora. Esta contribución quiere demostrar, por el contrario, que el impacto misional fue mucho más contundente entre los zamucos de lo que generalmente se admite, provocando un proceso de reconfiguración de los grupos y de etnogénesis, y propiciando nuevas formas de la “dependencia socio-periférica” planteada por B. Susnik. El ejemplo de los potoreras zamuco-hablantes a fines del siglo XVIII quiere ilustrar este proceso y, más allá, replantear una visión demasiado simplista y caricaturesca de la historia de los actuales ayoreos del oriente boliviano.

Palabras claves: moro, chamacoco, etnónimos, clasificación étnica

## **A má-fé potorera. Apóstatas, pequenas dádivas e dinâmicas étnicas em Chiquitos**

### **RESUMO**

---

Embora a expulsão dos jesuítas seja um marco na história da Chiquitania, ela não paralisou o processo de homogeneização cultural e “chiquitanização” que foi impulsionado pelos padres e que se iniciou, inclusive, antes da presença jesuíta na região. Entretanto, os grupos falantes de Zamuco, que continuaram nas florestas chiquitanas até o começo da década de 1920, são frequentemente apresentados como “preservados” dessa influência homogeneizadora. A presente contribuição pretende demonstrar que, ao contrário, o impacto missionário entre os Zamuco foi bem mais contundente do que geralmente é admitido, tendo provocado um processo de reconfiguração dos grupos e de etnogênese, e propiciado novas formas de “dependência sócio-periférica”, tal como define B. Susnik. O exemplo dos potoreras, falantes de Zamuco no fim do século XVIII, pretende ilustrar esse processo e, além disso, reformular uma visão excessivamente simplista e caricatural da história dos atuais Ayoreos do oriente boliviano.

Palavras-chave: moro, chamacoco, etnônimos, classificação étnica.

## **Potorera Bad Faith. Apostasy, Gifts and Ethnic Dynamics in Chiquitos**

### **ABSTRACT**

---

The expulsion of the Jesuits from Chiquitania in 1767 had a strong impact in the history of region, but it was not enough to stop the processes of homogenization and “chiquitanization” that the missionaries had started. Actually, these processes can be tracked until a period before the Jesuit presence. Nevertheless, Zamuco-

speaking groups which remained living in the forests of Chiquitanía until the beginning of 20th century are often presented as “preserved” from this homogenizing influence. This paper, in contrast, aims to demonstrate that the missionary impact was much stronger among the Zamuco than generally admitted. Indeed, it produced both an “ethnogenetic” process and the reconfiguration of ethnic groups, fostering new forms of “socio-peripheric dependence”, as described by B. Susnik. The study of the Potoreras, a Zamuco-speaking people who lived in this region in the late 18<sup>th</sup> century, allows to rethink previously established simplistic approaches about the history of the current Ayoreode of Eastern Bolivia.

Keywords: moro, chamacoco, ethnonyms, ethnic classification.

Recebido em 23/06/2009

Aprovado em 26/07/2009