



María Cristina Dasso, 2019, “Los sarode ayoreo en el tiempo. Formas y valores en el contacto intercultural”. *América Crítica* 3(1): 43-93, ISSN: 2532-6724, DOI: 10.13125/americanacritica/3859.

The Sarode Ayoreo across the time. Forms and values in intercultural contact

Abstract

This paper analyzes an ethnographic material, collected (in the 1960s and 1970s) by Argentine ethnologists Marcelo Bórmida and Mario Califano, which suggests the oscillation of their informants and translators between the “traditional” life in the mountains (especially in childhood) and the “missional” lifestyle (especially in adulthood). Many of the elders like the new generations of that time were interviewed again by us four decades later. This article aims to establish the basis for a systematic comparison between the information collected in the 2000s and that which was included in the aforementioned ethnographic archives.

Keywords: Chaco; Ayoreo; songs; disease; change

Resumen

Este trabajo analiza un material etnográfico, recogido (en las décadas de 1960 y 1970) por los etnólogos argentinos Marcelo Bórmida y Mario Califano, que deja entrever la oscilación de sus informantes y traductores entre la vida “tradicional” en el monte (sobre todo en la infancia) y el estilo de vida “misional” (sobre todo en la adultez). Muchos de los ancianos de aquella época como las nuevas generaciones de entonces fueron entrevistados nuevamente por nosotros cuatro décadas después. Este artículo se propone establecer las bases para una comparación sistemática entre la información recogida en los años 2000 y aquella que fue incluida en los archivos etnográficos ya mencionados.

Palabras clave: Chaco; Ayoreo; cantos; enfermedad; cambio

Los sarode ayoreo en el tiempo. Formas y valores en el contacto intercultural

María Cristina Dasso

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

*“Todos, que en este tiempo eran ayoréode,
dejaron sus sárode, y también ahora
todas las cosas tienen sus sárode”.*

Introducción

En la cultura ayoreo se sostiene que los ancestros míticos, personas que fueron abandonando la vida que lideraban en la tierra, dejaron individualmente, en su despedida, enseñanzas capaces de resucitar su poder y su auxilio cuando los humanos – de cuya sociedad rehuían – lo requiriesen, ya se tratara de modalidades fastas o nefastas en acción. Esas formas se conocen como *kučade kike uhadia*, refiriendo el modo para hacer que las cosas pasadas retornen¹. Esas cosas (*kučade*) comprenden a los *sarode*, que son cantos específicos que, junto con los relatos míticos, mediante su ejecución convocan algún aspecto poderoso de un ente “haciéndolo volver” para infundir una cualidad que el humano necesita tratando de afrontar una determinada dolencia o necesidad.

El presente trabajo se concentra en los *sarode* ayoreo al efecto de analizarlos a la luz de las variaciones que se aprecian entre estos antiguos cantos recolectados y magnetofónicamente registrados en Tobité 1970-71² y los *sarode* que se plasman en el trabajo de Renshaw (2006). Algunos

¹ Transcribimos el ayoreo tal como lo escuchamos y consultando y oyendo a los hablantes, para lo cual hemos empleado los siguientes caracteres: a, b, k, č, d, e, g, ng, h, i, j, jn, m,n, ñ, o, p, q, r, s, t, y. En relación con el español, recordemos que el grafema č denota el africado postalveolar.

² Con respecto a los primeros, en los años 1980-81 tuve oportunidad de escucharlos larga y detalladamente como estudiante que debía revisar la fidelidad de la

datos intermedios, obtenidos en el campo por la autora (2000) y otros que fueron tomados de publicaciones más recientes para el análisis, ayudarán, esperablemente, al desarrollo de este cometido. El tema se concreta en la dinámica que sufren sociedades ayoreo ciertamente emparentadas pero sujetas a contextos diferentes de contacto intercultural. Aludimos a las prolongadas formas de contacto con no ayoreos habidas en cada una de ellas, cuyo impacto diferencial nos parece atendible para comprender el tema de los *sarode*. Por cierto, también señalaremos diferencias interpretativas que se exponen al efecto de esclarecer la comparación entre las series.

El grupo Ayoreo, de la familia lingüística Zamuco, se encuentra asentado en el Chaco Boreal, en territorio de Bolivia y Paraguay. Durante los siglos XVII y XVIII algunas parcialidades fueron contactadas por misioneros jesuitas, identificándolos por su lengua como Zamuco, refiriendo además diversos etnónimos y generando un complejo panorama etnohistórico hasta su emergencia en el último siglo, ya denominados como *ayoreode*³. Señala Susnik que con ese nombre se agrupaban, en tiempos de los registros jesuitas en el Gran Chaco, parcialidades dispersas de cazadores recolectores nómades que eran ubicados en el norte del Chaco Boreal⁴. Tras la expulsión de los jesuitas

transcripción textual de los mismos. Luego, tomo las propias performances y reflexiones ayoreo sobre el tema que me fueron expresadas en el campo, realizado en el año 2000 en Tobité, es decir el mismo sitio de registro de aquéllos veinticinco años antes, donde aun pude contar con ancianos que habían ejecutado sus cantos en aquellas grabaciones.

³ El aporte de Heinz Kelm (1963) y Branka Susnik en el conocimiento de la antropodinamia chaqueña ha sido de gran importancia en este caso, especialmente la secuencia que cada uno ha postulado en términos de la emergencia de una etnia ayoreo como resto superviviente de los genéricos zamuco, sus dispersiones y reunión en ciertos puntos chaqueños. Debe destacarse también el detallado estudio de los zamuco que publicó I. Combes (2009).

⁴ Según J. Eremites de Oliveira “[...] Os Zamucos, apelido dado pelos Chiquitos e que significa ‘cão’, pertenciam, de acordo com Susnik, a uma onda migratória chaquenha cuja origem se dera ao norte do território do Chaco Boreal que, pressionados pelos povos de cultura neolítica que avançavam para o sul, desde a região do Orinoco, foram obrigados a se deslocarem para a região do rio Guapay e para o centro do semi-

el trato no fue retomado establemente sino hasta cuando misioneros de *New Tribes* los atrajeron a la vida en misiones. De ellas, nos concentraremos en la misión Tobité (Bolivia), donde realizamos un trabajo de campo en el año 2000⁵ orientado a contrastar con el material institucional preexistente⁶ del mismo sitio, para apreciar los cambios y persistencias verificables en treinta años de desarrollo en torno de esta comunidad⁷.

En esta misión, tras un luctuoso contacto inicial en 1943⁸, desde 1947-48 los grupos familiares nativos han permanecido variablemente. En la última década han sido dotados de Tierras Comunitarias de Origen junto a otras tres comunidades: Zapocó, Rincón del Tigre y Santa Teresita, las cuatro en la actualidad tituladas y demarcadas.

Tras el desafortunado inicio que significó la muerte de cinco misioneros⁹, las relaciones fueron desarrollándose hasta finalmente establecerse los misioneros en la Misión Tobité¹⁰. Su formación y competencias lingüísticas les permitieron allí actividades de traducción de los textos bíblicos y asistencia evangélica y educacional, tareas no exentas de dificultades. Colisiones entre misioneros y misionizados afluían

árido chaquenho”.

⁵ Con subsidio parcial de Fundación Antorchas. Proyecto dirigido por la autora.

⁶ Ese material se designa MECAEA que fue registrado en cintas magnetofónicas identificadas **Aa** las operadas por Marcelo Bórmida y **Ab** las registradas por Mario Califano (1970/71). Se suman los datos de informante, traductor, número de cinta, registro ida (lado a) o vuelta (lado b) y número de la misma.

⁷ Es preciso resaltar que estamos tratando con una selección de los materiales obtenidos en Tobité a lo largo de varias campañas etnográficas de campo realizadas por el CAEA mientras estuvo bajo la dirección de Marcelo Bórmida, F. Pagés Larraya y Mario Califano. El relevamiento cartográfico, magnetofónico, registros de parentesco, relevamiento etnopsiquiátrico, ergológico y prospecciones arqueológicas realizadas *in situ* fueron la temprana base para un exhaustivo análisis integrado de la cultura ayoreo que persistió desde la década de 1960 hasta el 2000.

⁸ Cfr. por ejemplo Pia 2014: 40.

⁹ Johnson, Jean D. 1966. *God Planted Five Seeds*. New York: Harper and Row.

¹⁰ Tobité se halla a unos 25 km de la estación El Portón de la línea ferroviaria Santa Cruz-Corumbá, pertenece al municipio Roboré, y en ella se contaban 145 ayoreo según APCOB (2002), o 95 según CIDOB (2003).

cada tanto, pues la residencia de una familia misionera hacía aparecer nuevos problemas, muchos de los cuales son propios de estas circunstancias y giran en torno de los estilos de vida y bienes¹¹. El apetito por bienes – y más adelante por dinero – suele desarrollarse en el seno de las relaciones y terminan por sembrar sospechas y recaudos que directamente afectan a los misioneros¹².

Históricamente y en parte hasta el presente, el pueblo Ayoreo ha llevado a cabo una economía basada en la recolección, la caza y la práctica de horticultura durante la estación de lluvias – desde diciembre hasta abril. Durante la estación seca que le sigue recolectan variedades de palmito, bromelias (para alimentación y para la fábrica de fibras textiles), tubérculos, etc. Es de gran importancia la obtención de miel y la recolección y caza de animales para su consumo.

El pueblo ayoreo se organizaba en parcialidades en el territorio. Estas parcialidades reunían agrupaciones menores denominadas según el ámbito más restricto que habitaban. Cada una de estas fracciones abarcaba a su vez comunidades de menor envergadura, los *gagé*, que son grupos de familias extensas matrilocales, en las que suele haber integrantes de los siete clanes patrilineales o *kuceráne* a los que se adscriben los Ayoreo (Bórmida y Califano 1978; Dasso 2006). El contacto frecuente con otras poblaciones y los asiduos movimientos de distinto tipo hacia la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y estaciones a lo largo del ferrocarril han ido modificando estos esquemas, que hoy dejan en actividad a los *gagé* y especialmente *hogasui*, las familias matrilocales. Para el 2000 era abundante el número de Ayoreos que habían ido e iban temporariamente

¹¹ Con frecuencia gestados en la percepción nativa acerca de la riqueza misional por la concreta capacidad de obtener bienes que se volvían necesarios: remedios, alimentos, herramientas. La aparición de bienes en contraprestación por servicios, que requiere la instalación de un núcleo misional no sigue regularmente en el tiempo. Consecuentemente, al decaer la solicitud de tareas y circulación de bienes, suelen aparecer celos y ofensas por un trato desigual. Cfr. Loewen (1975).

¹² Misioneros de Tobité nos refirieron la decepción al constatar, en relación con una tierra de la iglesia propia y que algunos ayoreo habían tramitado como de su común, que la mayor animadversión provenía de algunos de los individuos más destacados de su feligresía.

a Santa Cruz¹³, sumándose a grupos que se corrían de unos a otros sitios urbanos por quejas que se suscitaban en torno de su presencia desordenada los sitios. Pudimos observar grupos familiares, mayormente de mujeres e hijos en la zona de la terminal de autobuses donde se estaban nucleando en ese momento. En Tobité los mayores atribuían a la influencia urbana santacruceña la profusión de alcoholismo, drogas y prostitución que conocen entre sus jóvenes. Al presente las comunidades ayoreode se hallan aglutinadas en CANOB, Central Ayoreo Nativa del Oriente Boliviano, en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y una oficina en San José de Chiquitos.

Desde entonces el histórico estado de agresión entablado perdurablemente entre las parcialidades *ayoreo* y establecimientos criollos que se avecinaban fue disminuyendo hasta finalmente apaciguarse. En la actualidad, el recuerdo de aquellas incursiones sigue presente en las formas desarrolladas de *performances* dramáticas que los ancianos ejecutan de vez en cuando¹⁴.

La vida en Tobité supuso además una base del contacto que se iba extendiendo a miembros de la sociedad nacional e internacional – misioneros y antropólogos entre otros¹⁵ – y adquisición de destrezas relacionadas con ese contacto (informantes, traductores, trabajo lingüístico, rastreadores de grupos alejados). De su mano, definió también el acceso a bienes materiales foráneos y el interés definido por el manejo de dinero. En ese contexto, la reconfiguración de la “adopción clánica” para foráneos representó, según una interpretación personal, un claro camino para intercambiar regalos con los foráneos que se allegaban a sus comunidades (Dasso 2006).

En el contexto de los *sarode* que analizamos de 1960-70, los ayoreos

¹³ El hecho de “ir a Santa Cruz” era, además del medio para cobrar beneficios económicos, una amenaza y presión para buscar bienes y dinero, de parte de las esposas en los matrimonios jóvenes de Tobité.

¹⁴ Vide al respecto Braunstein (1977), D’Onofrio (2003), Estival (2006).

¹⁵ Dice Bessire (2011: §2). “Although his presence is usually excised from ethnographic descriptions, the figure of the anthropologist has now become an active presence in Ayoreo cultural life”.

consultados y descriptos en la obra de Bórmida (2005) deja ver que los informantes de la década de 1960 y 1970 habían vivido tanto a la manera tradicional en el monte como el estilo de vida misional al que accedieron en su edad adulta. Los traductores, más jóvenes, acaso habían vivido una docena de años fuera del orden actual, y su adolescencia y madurez había transitado ya el paso citado. Ellos mismos, hoy ancianos, y las nuevas generaciones locales fueron colaboradores en el trabajo de campo del 2000, lo que permitió contrastar su información con la del pasado y con los predicados de la generación de sus hijos y nietos¹⁶.

En un proceso de mutua acomodación, cuarenta años atrás los aspectos religiosos recién introducidos por los misioneros cristianos tendían a ir ingresando en una comunidad que aún profesaba buena parte de la creencia tradicional cuyos originales oficiantes – chamanes, soñadores, conocedores de fórmulas y de la historia mítica – seguían viviendo y en ejercicio. La consistencia de la información relativa a historia mítica,

¹⁶ “Los principales informantes utilizados para los fines de este trabajo fueron: 1) Samáne, perteneciente al clan etakóri y a la parcialidad de los Diekedehnáigoosóde, tiene una edad aproximada de 58 años y abandonó la vida en la selva hacia 1952 [...]. 2) Rosadé, pertenece al clan etakóri. Tiene unos 50 años y abandonó definitivamente la vida silvestre en la década del 50 [...] pertenece a la parcialidad Diekedehnaigoosóde. 3) Taiedé. Se trata de un ciego de unos 40 años de edad. Pertenece al clan cikenói y a [...] Dorogobiegoosóde. Abandonó la vida de la selva hacia los 25 años [...]. 4) Ganiméide. Es un Ayoreo septentrional, aunque vivió durante un tiempo con los Gidaigoosóde (meridionales). Pertenece al clan etakóri y tiene unos 60 años de edad, habiéndose acercado definitivamente a las Misiones en la década del 50. Si bien trabajamos con él en Tobité, pertenece a la comunidad de Pozo Verde [...]. 5) Degúí. Pertenece al grupo de los Diekedehnaigoosóde y es del clan pikanerái. Tiene unos 40 años. Se integró definitivamente a las misiones hacia los 25 años de edad [...]. Nuestros intérpretes fueron, salvo excepciones circunstanciales, los que siguen: 1) Ekarái. Perteneciente al clan etakóri y al grupo Diekedehnaigoosóde. Abandonó la vida de la selva hacia los 20 años y se entregó plenamente a la religión evangélica. Es actualmente instructor religioso de Tobité [...]. Sabe leer y escribir [...]. Pertenece al clan cikenói y es del grupo de los Nupedoigoosóde. 3) Homoné. Pertenece al clan etakóri y es de los Nupedoigoosóde. Tiene 22 años y abandonó la vida silvestre desde niño (a los 6 años) pero su alejamiento de la cultura tradicional parece ser menor que el de Ekarái y de Diháide” (Bórmida 2005: 11-12).

prácticas terapéuticas, *performances* rituales, costumbres alimenticias, higiénicas y otras, ha puesto de relieve – en medio del impactante cambio de estilo de vida – una homogeneidad relativa de inserción en el contexto cultural propio. En aquella información se advierte, por ejemplo, que el contenido de los mitos seguía manifestándose como verdad en el presente vivido a través de circunstancias análogas entre aquel espacio atemporal donde actuaban los antepasados, y el de esta humanidad temporal.

En la investigación del 2000 se apreciaba que – según ciertas prácticas – seguía la convicción de que la realidad puede cambiar cualitativamente y reubicarse como un evento que manifiesta ser una modalidad peculiar de existencia. No analizamos el tema mítico, pero su emergencia al indagar la pervivencia del conocimiento de los *kučerane*, por ejemplo, y la realidad concreta de la distribución de matrimonios según su composición dejaba ver el mantenimiento de sus normas. Igualmente, las anécdotas de los hechos acaecidos en el pasado reciente, las referencias de nacimientos, enfermedades y muertes de este tiempo ordinario dejaban ver paradigmas interpretativos ordenados por valores que se destacaban en los viejos tiempos¹⁷.

Hemos visto cómo, el conocimiento del mito suele perdurar como una estructura cosmovisional cuando se ha perdido el relato o se lo encuentra carente de sentido, lo cual es notable advertir, entre otros, en nuevas formas narrativas, en esquemas gráficos del mundo, del territorio propio, del cielo (Dasso 2018). En consecuencia, parece oportuno avanzar teniendo en mente que lo mítico no trata simplemente de un relato más o menos variable, sino que designa un cuerpo visible, audible, sensible como soporte de una operación en la que se despliega el valor pragmático de la eficacia concentrada en el poder de los antepasados del grupo, en la ontología que se refiere de los seres actuales, etc.

Para precisar estos aspectos y concentrarnos en nuestro tema, debemos sintetizar la noción de Persona que delinean los *ayoreode*, la cual es

¹⁷ De esas investigaciones véase en la bibliografía: Dasso 2001; Dasso 2002; Dasso y Rinaldi 2004; Dasso 2004; Dasso 2006 ; Dasso 2009; Dasso 2010; Dasso 2016.

central para comprender las prácticas terapéuticas y otras vinculadas a ese riquísimo fenómeno que es el canto de los *sarode*. A la vez, debemos detallar que los ayoreode expresan el ser *persona* cuando se refieren a los personajes del mito y sus acaeceres.

Los sarode: 1960-1970

El corpus de relatos que conforma las *kucade kike uhadia* acompañantes de los *sarode* recolectados entre los años 1960 y 1970 que analizaremos, destaca que todos los antepasados del tiempo mítico eran personas. Refiere asimismo que numerosos ancestros se separaron de sus sociedades originales realizando o solicitando alguna transformación.

Esta transformación significaba especialmente el «cambio de pensamiento», e involucraba la modificación de su fisonomía, hábitos, afectos y alimentación, dando origen a un ser diferente (Dasso 2008). Por este medio, algunos ancestros míticos se volvieron prototipos de especies vegetales, animales, minerales y objetos manufacturados (Bórmida 2005)¹⁸. También manifestaron expresamente, al abandonar la forma humana, ciertas recomendaciones que debían seguirse en adelante con

¹⁸ Al respecto, es de importancia notar la profunda singularidad del trabajo de Bórmida en relación con la cultura material, donde constaban los múltiples aspectos que significativamente se reúnen en un objeto culturalmente diseñado, entre otros: la descripción del objeto, la identificación de las materias primas que lo constituyen y las técnicas por las que se obtiene, así como su carácter de propiedad clánica y el mito que refiere al objeto y, aun en aquellos tiempos, regía la elaboración del mismo. Según M.S. Cipolletti (2016: 310). La cultura material de los ayoreo, realizada a partir de materia prima vegetal y animal, consta de artefactos sencillos (véase Fernández Distel 1983); sin embargo, más allá de su aspecto material, presentan características tan peculiares que parece no tener parangón ni en América del Sur ni en otras partes del mundo. Cada objeto es resultado de la transformación, en la época mítica, de un ancestro o nanibahai. Antes de transformarse en artefacto, este entrega un breve canto, que posee una función curativa o de precaución respecto a una enfermedad o un daño. Cada objeto pertenece a uno de los siete clanes ayoreo, si bien su uso es generalizado a la totalidad del grupo. Sin la investigación de Fischermann (1988) sobre la concepción del mundo de los ayoreo, pero sobre todo las de Bórmida (2006), nada sabríamos de lo que significan estos objetos para los ayoreo.

respecto a su nueva especie. En esta manifestación, generalmente en el filo de la transformación, incluían también la forma ritual del canto *sari* (pl. *saróde*).

Así pues, en la actualidad la humanidad abarca el conjunto de descendientes de aquellos que no fueron transformados en el tiempo mítico¹⁹. Es decir que la humanidad actual desciende de los que siguieron siendo personas con una fisonomía humana y un principio anímico propio que se denomina *ayipiyé*.

La persona humana ha sido descrita como poseedora de dos principios anímicos. Mientras vive, el *ayipiyé* o “pensamiento” es el motor de sus conductas y afectos y el signo de su calidad de persona. Tras la muerte, el *ayipiyé* desaparece y queda su *oregaté*, un reflejo de su fisonomía que puede aparecerse a las personas vivientes o regresar a los lugares que le eran habituales. En el caso de los vivientes, el *oregaté* puede aparecerse como anuncio de su inminente muerte.

La entidad anímica humana o *ayipiyé* se manifiesta en la vitalidad, en la corporalidad adecuada y sin defectos, en los hábitos y en la sociabilidad. La conservación del *ayipiyé* depende en gran medida de la sujeción a la prohibición (del *puyáke* o tabú), a la prescripción y, en casos excepcionales, al desafío de la ordinariedad mediante conductas de coraje (Dasso 2004). En el pasado, estas conductas se reforzaban con una ornamentación estatutaria (guerrero con o sin muertes de animales o humanos en su haber, jefe), pinturas o mutilaciones corporales (manifestación de valor o de duelo, etc) y observancias rituales. En el caso del coraje, expresaba que el *ayoreo* idealmente contemplara su eventual muerte *con indiferencia*, y esta actitud manifestaba un valor. En vez, cualquier otra forma de enfrentar la muerte era desvalorizada, especialmente la que sobrevenía por la decadencia propia de la vejez (Dasso 2006, 2016).

La imperfección corporal, por otra parte, afectaba al *ayipiyé*, y era manifiesta la prescripción que exigía revisar atentamente la presencia de

¹⁹ Los antepasados se denominan con el término *Nanibahade* (masc) /*Čekebahéde* (fem).

defectos físicos en el niño tras el nacimiento.

El *ayoreo* no guerrero, no defectuoso y que no fuera chamán resguardaba su humanidad – su cuerpo y su *ayipiye* conjuntamente – respetando las indicaciones dejadas por los ancestros míticos tanto en lo concerniente a sus hábitos alimentarios, higiénicos, ornamentales, de vestido, prácticas de caza, recolección y cultivo, cuanto los relacionados con técnicas de fabricación y empleo de utensilios y herramientas – que estaban igualmente pautados en los mitos (Bórmida 2005).

Esto se debe a que muchos de los ancestros del tiempo mítico se transformaron en bienes (accesibles y prohibidos) animales, vegetales, entes minerales, y entes manufacturados que bajo esta forma siguen incorporados al mundo y son resultado, como se ha visto, de un don condicionado por ciertas prohibiciones (*puyake*). Por este motivo tenemos la reiterada impresión de que el *ayoreo* vivía en un escenario donde era observado por mudos espectadores míticos con una conmoviente capacidad de actuar, vigilantes o supervisores de sus actos. Esos espectadores necesarios han constituido su entorno concreto²⁰. Hay, al respecto, la semejanza de esta vivencia con el comportamiento que consigna D’Onofrio (2003: §15) en relación con el acecho previo a la matanza que se narra en un canto de guerra: “Quand nous sommes allés chercher les Blancs pour les attaquer, nous sommes allés et nous les avons attendus, en réalité nous étions tout près d’eux, nous sommes restés là et nous les avons regardés”.

Más importante aún resulta destacar que este hecho originario de transformaciones y recomendaciones implica que ser *ayoreo* se ubica entre las reglas acotadas de lo humano/persona. Es decir, que por un lado se es humano merced a ciertas características y conductas específicas, pero así también debido a un conjunto de vínculos de comunidad sustancial con otros seres. Para conservar unas y mantener otras se debe tratar con el mundo según pautas estipuladas.

²⁰ Lo mismo en los textos más antiguos que referimos como en la propia campana del 2000, fue frecuente la referencia a que determinadas acciones, como compartir el canto de *sarode* o relatar actos míticos al investigador debe realizarse cuando los seres del monte duermen, o lejos del sitio, etc.

Esto se debe a que la comunidad sustancial que referimos impone que, por ubicarse en el filo entre la humanidad y los demás entes del mundo circundante, hay una labilidad de la que el ayoreo debe guardarse. Una manifestación contundente de este encuadre es la necesidad de cuidar los contactos materiales con ciertos entes y sustancias en determinadas situaciones que describen los relatos y el conocimiento oral²¹. Es manifiesto el peligro de la contaminación que le podría causar, en un amplísimo despliegue de formas, la pérdida de su humanidad.

El contacto con sustancias corporales animales, vegetales o de otros entes en general – vivos o muertos – genera o puede dar lugar a la introducción contaminante de una sustancia en el propio ser (Dasso 2004). Ya sea al alimentarse, sea según el lugar donde se apoya la cabeza para dormir, o se trate del contacto con heces animales o, más grave aún, con la sangre, esa sustancia impregna a la persona y genera cambios que podían ser ontológicos o, cuanto menos, enfermantes.

Durante nuestra estadía tuvimos oportunidad de observar conductas persistentes y generalizadas que, ya alejadas de la referencia narrativa o de la ostensión del tabú, seguían siendo realizadas en ocasiones cotidianas, como por ejemplo el trato abandonico de los ancianos impedidos de cuidarse, el cuidado y separación de las heces infantiles, las manifestaciones de coraje, el llanto ritual de luto, *po*, la creencia en los mellizos, *garajá*, como contaminantes, entre otros. Las madres seguían enseñando a tejer *garabata* a sus hijas en ocasión de la menstruación, *iyode*, y adjudicando el nombre del niño cuando ya responde, el recurso a la adopción en vez del infanticidio como mecanismo para deshacerse del neonato, la vigencia del reclamo y la retaliación, entre otras.

Pero también hemos apreciado la pérdida de cuidados alimentarios, la profusión de lo que se ha dado en llamar “malcriados” – es decir niños y jóvenes que ignoran o burlan las indicaciones de sus mayores. En muchos casos, ante este panorama heterogéneo, los ancianos solían rememorar anécdotas sobre la capacidad del jefe, *asuté* para encauzar esas acciones en los malcriados y mentirosos, o bien de llevar a cabo acciones

²¹ Con respecto a los cambios generacionales cfr. Rinaldi y Dasso 2006.

ejemplificadoras con los reprobados por su conducta. También nos han dicho que los jóvenes siguen algunas prácticas, pero “saben poco”²².

En los mitos y relatos se aprendía acerca de contactos que han resultado en transformaciones penosas que instauraron numerosas precauciones. Aquellas transformaciones han coincidido, en una gran medida, con eventos que reconocemos como una anticipación de la enfermedad y muerte²³. Pero para la gente son las ocasiones para volverse sujetos de la

²² Por ejemplo, adjudican a su escasa incursión en el monte el poco conocimiento de los bienes clánicos.

²³ El etnopsiquiatra F. Pagés Larraya, (1973: 256) definió la cultura de la muerte y la estructura del temor ayoreo: “El análisis del hombre moro-ayoreo nos enfrenta así ante una primera paradoja que resolver: es evidente entre ellos la posibilidad de matar y de morir sin angustia; se practican, por ejemplo, el infanticidio y el regicidio como parte de sistemas culturales diversos. Sin embargo no hemos recibido jamás entre aborígenes americanos más desgarradores testimonios de terror individual y colectivo ante sentimientos de fin de mundo, enraizados en ellos míticamente, ante el cambio total y brusco de ese sistema cosmológico en el cual se comprende su conducto: 1. La segregación de sujetos *gui:dai go:so'* de su habitat natural para la constitución de la Misión de María Auxiliadora del Alto Paraguay determinó una peregrinación de aborígenes hacia un horizonte existencial desconocido. La doctora Branislava Susnik recogió los testimonios de ese agrupamiento misional y las reacciones que ello ocasionó entre los moro-ayoreos: separaciones, fugas, éxodos grupales y un escalofriante delirio colectivo de fin de mundo a través de matanzas grupales por parte de seres desconocidos. 2. Una epidemia de sarampión que ocurrió en la Misión de María Auxiliadora recién organizada y cuyo resultado fue la muerte masiva de sujetos tuvo como clima psicológico de fondo una aplastante desesperación y la entrega a un destino míticamente inexorable que determinaba la inminente desaparición del grupo étnico. La enfermedad adquirió el sentido de fin de mundo como castigo por faltas incomprensibles. En esa oportunidad legiones de suplicantes pidieron ‘pozo’ (sepultura), símbolo de la muerte individual, para conjurar el terror escatológico. 3. La creación de la Misión de Tobité en las proximidades de las serranías de Santiago en Bolivia costó la vida de numerosos misioneros de la New Tribes Mission, en quienes percibían a los señalados para determinar la extinción étnica. El clima de pánico es perceptible aún en las agrupaciones misionales estables a las que el hombre ayoreo aparentemente se integra”. En p. 260 añade “La doctora Branislava Susnik en su estudio sobre la lengua de los moro-ayoreos expresa que en la banda de aborígenes de este grupo étnico con la que se constituyó la primera aglomeración misional realizada por los salesianos de Paraguay no había niños lactantes ni embarazos, situación que atribuye a la muerte de cuarenta personas por una

terapia por *saróde*. De hecho, tanto en los argumentos más antiguos como en los que recogimos décadas después han hecho mención de los *sarode* como “remedios” cuya propiedad debe ser adecuada para sanar. Enfermedades graves requieren cantos graves, y las más ligeras emplean cantos de igual tenor:

Cada cosa tiene menor saude y mayor también [...]. Así que los saudes más menudos o más débiles tienen que utilizarse para una enfermedad muy débil, saudes más fuertes convienen a la enfermedad muy grave, (pero) son peligrosos (de) traspasar la vida. Aa 13 v 323. Samane Homone.

En el mismo sentido, Fischermann (en su tesis de 1988 revisada) alude al distinto poder del *sari* cuando se emplea contra una enfermedad, y la inadecuación del canto a la dolencia que se pretende sanar genera múltiples problemas:

Cuando alguien no sabe de qué enfermedad sufre el otro, le puede aplicar tantos *sárode* como quiere y no van a servir de nada, cuando éstos no corresponden a la enfermedad. Porque a cada enfermedad le corresponden *ujñarone* que son sus contrapartes. Si alguien usa estos *ujñarone*, la enfermedad desaparece pronto, porque estos *ujñarone* eliminan a su contraparte. Algunos hombres, aunque conocen a muchos *ujñarone*, aplican que son demasiados débiles, que entonces no tienen ningún efecto y que no ayudan al enfermo. Otros, aunque saben solamente algunos, conocen *ujñarone* fuertes. Ellos los hablan solamente una vez sobre la persona y esta vuelve a estar sano.

Y el autor agrega:

epidemia de varicela y “a algunos casos de *presosos de fiebre* como los ayoweos describen a los maniáticos (*üüsö*) que retornan solitarios al monte”. Las circunstancias que destaca en ese tiempo definían conducta y predicados ayoreo, aspecto que nos ayuda no sólo a conocer observaciones realizadas *in situ* por el psiquiatra, sino además a captar la génesis de una caracterización, banalizada décadas después. Al respecto cfr. Otaegui 2011.

El temor ante el poder de los sari puyade es difundido entre los temerosos, y cuando suceden desgracias algún tiempo después, se culpa a veces a los conocedores de fórmulas, a quienes se les acusa de haber aplicado sárode demasiado fuertes o de haber cometido errores en el tratamiento.

Como se ve, hay una mínima brecha que mantiene una separación entre distintas modalidades de existencia, a la vez que apela a sus vínculos mutuos, pues la misma brecha es el punto por donde se filtra el fenómeno de las *kučade kike uhadia*. Así denominadas las especies narrativas, cantadas y verbalizadas del mito, son empleadas para instrumentar el modo según el cual las cosas pueden “hacerse retornar”.

En este contexto, junto con las recomendaciones de la narrativa, los ancestros míticos que se transformaban podían dejar a los humanos un canto o *sari* para protegerlos, la posibilidad de ejercicio eficaz de la actividad terapéutica.

Veamos un ejemplo donde se aprecia la acción terapéutica y el modo en que se complementan la historia del hecho y el canto:

Hay saude de Utabiá pero es puyák (prohibido, peligroso)... El saude de Utabiá sirve lo mismo, se canta junto con el de Čái. El saude sirve si hay heridas de armas de fuego o de machete, o de hacha. Si se canta mal uno quita cosas de otros. Hay ocasiones cuando uno está herido se cuenta la historia o se canta el saude... Hay saude e historia. La historia se cuenta siempre cuando se canta el *saude* (aunque aquella solo sirve para saber). Aa18v070. Samane Ekarai.

Hay historia que sólo sirven para conseguir algo (la del Anta y la comida). Hay historia que acompañan al saude entonces el saude cura y la historia es nada más para explicar. Aa18v150 Samane Ekarai.

Este tema de aquello que se puede hacer regresar desde el mundo mítico da lugar a modos recitados o cantados de actuar en el mundo actual: lo que tiene que ver con la terapia específica de los *sarode* y lo que atañe a la rememoración de fenómenos plenos de potencia mítica. Si hoy ya no

se halla la exacerbación del coraje y la guerra, son notables por sus ángulos peculiarísimos, que permiten creer que hoy hay la posibilidad de desatar fuertes conflictos y violencia al interior de la comunidad si se ha ejecutado un *sari* fuerte sin precauciones.

La potencia inherente al *sari*, que se desprende de este encuadre es clara, como en los años en que se recogían los sarode ocurría con *Piborokereningai*, la Alegría (o el Gozo, en la denominación de Bórmida, o aún el Chiste como indicaban los ayoreo):

*Dijo el Gozo: 'Como yo voy a deshacerme y como
Uds. no tienen toda mi enseñanza les voy a dejar este canto. Cuando
Uds. tengan flojera y tristeza con este canto van a tener alegría'. Y les
enseñó este canto:*

*'Uds. saben que soy un hombre gozoso
Uds. saben que soy un hombre gozoso
Que no tengo flojera
Que no tengo flojera
Y con mucho aliento
Y con mucho aliento
Yo no conozco a ningún flojo, no conozco a la flojera
Yo no conozco a ningún flojo, no conozco a la flojera
Y siempre estoy con alegría en toda mi vida
Y siempre estoy con alegría en toda mi vida'* (Rosadé-Diháide, en
Bórmida 2005: 37, cit. en Dasso 2004.

En el mismo sentido:

*Sari del Enueí²⁴ (sirve para curar el espinazo de quien ha usado enuei
como pamoi)
Yo soy uno que puedo hacer todo
Yo soy hombre que maldigo el espinazo*

²⁴ *Enuei* es una sogá, en tanto el *pamoi* es una banda circular tejida que se pasa por la zona lumbar y se mantiene tensa con las rodillas, artefacto que emplean los ancianos para sentarse en el suelo sin que les duela la columna vertebral.

*Que yo puedo deshacer espinazo de cualquiera que me ocupe
Y hombre soy que hago amarrar muy rápido
A aquellos que desobedecen a mí
Talata, talata, talata (onomatopeya del que camina con velocidad)
Mak,mak, mak. MECAEA Aa 17v 950-971.*

Estos *sarode* – si se cantan innecesariamente – pueden también dañar a la persona que lo ejecuta. Por ejemplo, el *sari* de Luna podía hacer morir de parto a la mujer. “Por eso son prohibidos”, *puyake*, nos dicen. “La canción de Luna es prohibida, pero si hay una mujer desmayándose por su parto, la sana, o si alguien de cualquier sexo se enferma, esta canción se canta sobre ella y la sana”.

Luna dijo que las mujeres tendrían menstruación, pero el cactus abué dijo que la haría parar, y lo mismo una abejita čugesnái, y también la paloma sana a las mujeres. Luna dijo que todas las veces que la mujer paría o menstruaba, iba a morir si no memorizaba su canto”. MECAEA Aa 17v 950- 971. Samane Ekarai.

Čugesnai, cuando era persona, su ocupación era para ocuparse de las mujeres que daban a luz, y su trabajo era esto. Las recomendaciones del insecto, cuando hacia sus canciones sobre las mujeres... Las mujeres no debían estar sentadas sino de pie. Entonces el cantaba sus canciones alrededor. Cuando terminaba sus canciones entonces él mandaba decir “siéntese”. Entonces cuando ella se sentaba ya caía la placenta [...]. Pero nosotros ahora cantamos cuando sentada [...] no como él mandó. Por eso son muy poco (los efectos). Él estaba cansado de hacer canciones sobre las mujeres paridas, por eso dice “me deshago de persona. Saude:
Yo soy deshacedor de los niños defectuosos
Yo soy deshacedor de los niños defectuosos
Yo hago que caiga wo wo
Yo hago [...] hago salón muy refaloso
los niños y placenta
Kau kau”. Aa13v400 Samane. Homone.

El ser mismo del *sari* es la intencionalidad poderosa que se

desenvuelve a través de una técnica específica, y ésta es la base de su eficacia. Este es el origen mismo de los *sarode*, dejados precisamente como legado intencional de cura o daño.

El hecho de dejar recomendaciones para la necesidad se halla bastante extendido en el *corpus* narrativo ayoreo: por ejemplo, *Gedé* (Sol) quien al abandonar el mundo impartió a los ancestros *nanibahade* la instrucción de pedirle lo que necesiten cada amanecer. También los propios ancestros, quienes al transformarse dejan recomendaciones relativas a la especie en la que se están transformando.

Además, hay otros casos de ancestros que escogieron esta modalidad tratando de evitar la muerte a causa de daños provocados – o de un exceso de virtudes, o de riquezas –, donde todos los personajes señalaban “cuando quieras, cuando necesites, si la persona se encuentra en necesidad...”.

Es preciso destacar el hecho de que los cantos son dejados por los ancestros en tanto que son personas, pues recién después de legar su don se verán transformados en otros entes.

A pesar de que algunos autores sostienen que los legados son dejados por los animales²⁵, creemos, en vez, que estos legados se potencian porque especialmente son el último acto realizado *antes* de la transformación de los antepasados-personas a la forma actual. Inclusive este aspecto es evidente en *Gede*, el sol, que solicita pedidos y da consejos a la gente “antes de partir”²⁶.

Este aspecto se refuerza además por una modalidad con la que podían entonarse los *sarode*. Denominada *čuvuču*, se trata de una forma ritual específica cuya finalidad es la de potenciar aún más la consecución de un efecto concreto (maldecir, propiciar, sanar):

²⁵ Renshaw (2006: 402) indica: “Eles começam com o cantador se identificando com um animal ou planta que costumava sofrer a condição que o canto pretende curar, e o canto então explica que o animal ou planta tem o poder de curar a si mesmo e pode explorar seu poder de curar outros”.

²⁶ Así, pues, y dado que no tenemos registros de *sarode* robados o gestados por la humanidad actual, los subrayaremos como cantos específicos de acción dañina o benéfica y/o terapéutica es intencional.

Saude se canta despacito (čuvuču), es el modo de decir saude: despacito cerca del enfermo. Hay čuvuču que no son saude, por ejemplo, soplar fuego. MECAEA. Aa 18v 150. Samane Ekarai.

Esa forma de verbalización “soplada” sobre la persona o hacia la persona era una *performance* a veces recomendada para los *sarode*, a fin de asegurar el efecto buscado.

¿Por qué asegurarla, si no se cuestionaba su eficacia? Porque otra característica de estos cantos es su multiplicidad de aplicaciones.

(Urusná, árbol etakori que era persona muy peleadora, y los demás no quieren estar con él. La mujer lo quiere dejar y él la mata. Los cuñados, Carpinteros, lo matan a él, pero se hace un saude que lo salva. Sirve cuando uno se corta con hacha o trazado).

Mis otros poderosos siguieron la manera que hice yo Así que me mataron a mí
Pero con mi saude tan poderoso me salve completamente
Me derramaron mi sangre pero tengo que sanarme
Y los saudes que tengo es todopoderoso que puede
Sanar a cualquier enfermedad de mi cuerpo.

Tanto puede servir un canto para curar una dolencia, como para levantar el ánimo o procurar un valor específico.

Urusná es otro árbol muy hermoso que durante la seca, cuando era persona quiso vivir en la orilla del río, pero los peces no lo dejaron Así que se deshizo de su vida y dejó un saude para la enfermedad con fiebre

Yo soy el poderoso Urusná
Que la enfermedad, aunque el frío sea fuerte
Para el calor más poderoso de mi calor
Todo penetrará el cuerpo de la persona
Y salvará de su enfermedad
Y todo el poder de mi saude

Separará la enfermedad de persona
Yo te, te, te
Si, si, si (quiere decir calmar) No hay parte puyak. Aa19v507. Rosade.
Homone.

Así pues, la modalidad acorde a la cual es ejecutada orienta el efecto concreto que se persigue con recursos que no necesariamente son el *sari*.

Cactus darusná tiene saude que hizo secar el diluvio. Hoy sirve para cuando una enfermedad muy grande está avanzada, y ella canta para que no llegue la enfermedad a su pueblo [...]. El saude es para que seque el diluvio o que no venga la enfermedad.
Saude es para pinchón de espina. La parte puyake es el primer saude, cuando viene tempestad, echa el primer saude, entonces puede parar se canta y lo puede parar por 5 o 6 meses:

Yo soy espina poderosa que nadie puede aguantar
Cuando pincho es la persona...
Y aunque el hombre sea fuerte puedo quebrantar al hombre [...]
Y con este saude puedo calmar el dolor
Y quebrantar pedacito a pedacito
A la persona. Aa19 i final v000. Samane. Ekaraie.

Los interlocutores detallaban estos aspectos con la misma insistencia que aplicaban a la fórmula misma del *sari*, la cual puede ser variable y depende menos de su cuerpo verbal que del contexto en que se ubica. Por eso a veces se detallaba si debía cantarse luego de contar la historia, sin contar la historia o si el efecto terapéutico lo proporcionaba la historia misma. Los casos son variables.

El *sari* resalta como la forma más generalizada de procurar un restablecimiento de la persona afectada, y en los casos varía el vínculo entre el canto y el mal que apunta a *deshacer*. Continuando con otro árbol, la información prosigue:

Ebédua dijo a los ayoréode:

Yo me convertiré en otra cosa, en árbol. También yo tendré mi sari, que será muy fuerte. Escuchen bien. Cuando alguien de ustedes se ha enflaquecido por una enfermedad, entonces se debe soplar mi sari sobre él. De esta manera, se volverá gordo otra vez. Nosotros vemos ahora que la ebédua está grande.

Como se ve – en el comentario que recomienda soplar el *sari* – han existido refuerzos para este aspecto intencional que destacamos. Fischermann anota:

Jesús dijo a los ayoréode: “Es mi padre, quien los hace sufrir tanto”. Así cada uno buscó la forma de curarse él mismo. La cuco a su vez dijo: “Yo me desharé de mi figura y me convertiré en toborochi (palo borracho) o samuhú. Y yo me curaré mismo con mi propio sari”. Ella sufría de gripe y de fiebre. Ella sopló sobre sí misma, y se curó de esta manera de la enfermedad con la cual Dios la había castigado. Antes que se cambió en árbol, la cuco dijo: “Me desharé de mi figura. Escuchen atentamente. Estos serán mis sárode. Cuando alguien tiene una herida, entonces soplará con mi sari”. Cuando hoy en estos días alguien sufre de una herida, entonces chubuchu con el sari de cuco, y la herida se cierra otra vez”.

Pugutádi dijo cuando todavía era ayorei: “El sari que tendré, será muy fuerte: también yo me cambiaré. Pero que ningún joven o ninguna joven me usará como reposa cabezas cuando duerme, si no esta persona no podrá más oír algo. Los mayores a su vez me podrán usar como reposa cabezas. El sari de la extremidad donde se queda mi cabeza, podrá usar la persona que sufre de dolores de cabeza. Se sopla entonces mi sari sobre su frente”²⁷.

En unos casos, la semejanza entre una cualidad sensible del ente en que el ancestro se transformó y la virtud buscada para solucionar la dolencia es evidente (como ocurre con el tejido de las arañas y la rápida cicatrización de heridas):

²⁷ Versión de parte traducida y corregida de su tesis de 1988. Realizada por Bernardo Fischermann y generosamente compartida en 2006. Copia digital.

Sarode de Enuei o Araña:
Yo soy deshacedora de otros poderes
Yo puedo si alguno se enferma deshacerlo
aunque estén amarrados los músculos
Yo los hago tan blanditos
Nazana, nazana, nazana /= deshaciendo/
Tetete, tetete, tetete. MECAEA Aa 17v 950- 971.

Ejemplos semejantes se dan también entre el color rojo de las hojas de una bromelia y su relación con la sangre que procura detener. Es decir que el vínculo entre la cualidad sensible y el efecto deseado sobre la dolencia es inmediato, pues es indicio de compartir una naturaleza sustancial, como lo hemos señalado, por ejemplo, en la pintura roja y el rejuvenecimiento de una anciana que tras pintarse con aquella, vuelve a menstruar y concebir (Dasso 2004).

Estas cualidades se incorporan como efectos buscados. Se suman a veces relaciones que operan por otro tipo de analogía sensible, y por analogías no sensibles (usos del *pamói*, que lo deja un animal con calificación de viejo y envejece al que lo emplea inadecuadamente), por contigüidad (la frescura de un vegetal y la que necesita el afiebrado), por afinidad sustancial clánica que convierte al miembro de un clan en específicamente vulnerable a un efecto determinado (sea para el daño o el efecto sanador)²⁸.

Una de las características del *sari* es la de yuxtaponer fisonomías, cualidades y efectos buscados en una misma cadena de sentido. La exorbitante cantidad de *sarode* e historias acerca de los entes, y la coincidencia de muchos conjuntos de aquellos en la búsqueda de iguales soluciones nos parece que se relaciona con los *edopasade* o pertenencias de los clanes²⁹, tema que los restantes autores también señalan.

²⁸ Para mayor información en relación con la pertinencia actual de los *kučarade*, ver Dasso 2006.

²⁹ Cada clan posee un conjunto de bienes naturales, ergológicos, cualidades, que son sus pertenencias. Cfr. Dasso 2006.

Sin embargo, se encuentra ampliamente descrito por Fischermann, cuando refiere lo acontecido tras el encuentro con *Puhopié*, ocasión en que los chamanes – *daijnane* – de los siete clanes regresan a la aldea con distintos grados de poder:

Algunos de los *cucherane* no vinieron en su propio cuerpo, sino en el de animales. *Dosapei*, por ejemplo, no vino en su cuerpo sino en el del jaguar, cuando volvió al campamento. Esto, porque el jaguar es de los *Dosapéode*. Otros *daijnane* volvieron en su propio cuerpo, lo que indicaba que ellos estaban provistos con menos *puopié* / potencia / que los demás. Estos que vinieron en otra forma o como animal, eran estos que iban a tener más *puopié* que los otros. Cuando *Étacōri* vio a *Dosapei* quien vino en forma de jaguar, se dijo: “El *Dosapei* me va a aventajar”. Entonces *Étacōri* agarró su macana y andaba en forma de su macana. Además agarró un leño ardiente y se lo puso en su frente; y donde iba se vio a su frente alumbrado. Eso quiere decir que estos fuegos pertenecen a los *Étacorone*. Cuando el *Chiquenoi* vio a los otros *daijnane*, que andaban en otra forma de cuerpo, se dijo: “Los otros *daijnane* serán superiores a mí”. Y *Chiquenoi* hizo penetrar su mano en el lado de su cuerpo, así como se hace cuando se pone su mano en el bolsillo, y sacó una cosa de su cuerpo. Era una enfermedad que sacó viva. Esta era *ducosi*, la fiebre, que viene de los *coñone*. Otra vez introdujo su mano en su cuerpo y sacó *ajeminorone*, una enfermedad que manda el *poji*. Estas enfermedades, que son *edopasade* de los *Chiquenone*, salieron vivas y hasta ahora existen *daijnane*, que puedan chupar cosas vivas de los cuerpos de los enfermos”.

Vemos así que las enfermedades son entidades vivas que la curación debe matar. La habilidad y poder chamánico se evidencian en la capacidad de contener las enfermedades *en el propio interior*, sin ser afectados por la acción perniciosa que afecta a las personas comunes, como se ve asimismo en el *sari* que corresponde al poder chamánico:

Las enfermedades eran antes *daijnane*. Esa es también la razón, para que nosotros no las podamos ver, cuando entran en nosotros. De repente ellas aparecen en el cuerpo de una persona, y ésta se enferma.

“Todos los animales o las enfermedades eran también chamanes. Y cuando se originaron las enfermedades, había entre otros algún chamán quien se convirtió en los ducosode” (Fischermann 1988: M 7.1).

Así es el canto de los daijnane:

Pero no miento. Con seguridad los cuchaderade me permitirán chupar. Ustedes, mis hermanos podrán chupar mañana en la noche, en la que vendrá. Algunos de estos que me hablaron, me dieron el permiso de chupar ya esta misma noche. Hoy día mismo nos vamos a probar en la curación. Hoy mismo chuparemos a nuestros compañeros, los ayoréode, a la hora cuando ha caído la noche. Así me dijeron, juntamente hace un rato [...]. Este es el canto de las daijnénie, de las chamanas femeninas. También él tiene palabras entremedio: “Mañana curaremos, así nos dicen las palabras de los cuchaderade. Mañana seremos daijnénie poderosas según lo que anuncian los cuchaderade. Ellos dijeron: Mi nieta: mañana ya curaremos. Y las enfermedades que chupamos saldrán de todos lados de nuestro cuerpo. Así me hablaron a mí” (Fischermann 1988: M 7.1).

Ampliaremos lo dicho indicando que los clanes o *kučerade* debían contar con cantos y bienes apropiados para el propio beneficio. Recordemos al respecto que con frecuencia sólo los miembros del mismo *kučerai* del ancestro-ente eran susceptibles negativamente a un *sari* o a una historia mítica con partes prohibidas. Por tal motivo acaso se hallaban cantidad de bejucos diversos que son evocados en sus cantos para un mismo fin – en el mundo vegetal – o diversas aves o animales en el mismo sentido. Y aún entes inanimados.

Porohokosna (árbol dosapei) Gesnusna (árbol cikenoi), Iritái (árbol cik) Uhuri (árbol Kutamorahai), Bakaokedesnai (arbusto cikenoi) para enflaquecidos y vencidos por enfermedad [...].

Todos ellos se disponen como un mítico centro sanitario para dolencias que – además de ser intencionales en su origen (puesto que si el *nanibahai* existe actuando en un tiempo paralelo al presente, aún la infracción es

retribuida con una dolencia intencionalmente producida) – son síntomas y no síndromes.

También ducosi, la fiebre, era antes un chamán. Por eso no podemos percibir cuando el ducosi entra al campamento. Se mueve abajo sobre el suelo, cuando penetra al campamento. Lo hace igual como un chamán, cuando éste quiere hacer daño a una persona. Aún cuando nadie lo ve, la persona se acordará de él, cuando está tendida en el lecho de la muerte. Hasta ahora algunos dicen: Seguramente ha sido un daijnai, quien quiso dañarme y que me hizo enfermar.

También refiere Fischermann (1988: 7.2).

La jnanucúto era una mujer, y ella habló su sari sobre su casa para protegerla de las enfermedades. Ella caminaba alrededor de su casa y expresó el sari. Así defendía su casa para que las enfermedades no lograsen entrar en ella y en sus hijos. En la cercanía moraban enfermedades y ella tenía miedo de los pájaros anunciadores que presagiaron a la enfermedad. Ella rodeaba su casa y tarejá sobre ella y la puerta, para que la enfermedad no pueda acercarse a su casa. Así era su canto, y ella puso cruces alrededor de su casa, para protegerla de las enfermedades. En su sari se dice entre otros:

Soy un pájaro grande y poderoso

Para que nadie se atreva a acercarse al aragapidi de mi casa

Cuando llegues, enfermedad, vas a andar descaminado antes de llegar a las cercanías de mi casa

Para que tu ojo esté como borracho que te pierdas en algún otro lugar.

Y agrega el autor:

El lugar verdadero de protección de la actual jnanucúto es su nido grande, que se menciona solamente en forma indirecta en su sari [...] Cuando se trata de seres menos poderosos, la fuente o atributo que les faculta poder está indicado en su sari [...] ³⁰.

³⁰ Y agrega aún: “En general, los seres de la naturaleza sacan su poder de

La malicia del empleo se vincula directamente con la infracción, hasta el punto que los seres míticos prevén y dejan en potencia el desarrollo de su retribución en castigo (*si cantan este sari sin confianza..., yo muero, pero sano y daño..., sabrán amarrar...*), especialmente notorio en los *sarode* que son prohibidos, *puyake*.

En cuanto a la fórmula verbal y tonal de los *sarode*, es decir, a la estructuración formal que los constituye, la fórmula verbal no es fija, en tanto que la tonal era siempre la misma en los *sarode* recolectados bajo estudio. Fundamenta lo dicho el estudio de la casuística existente más abundante y traducida fielmente y en contexto. En ella, la letra del *sari* resume con idénticos términos la historia contada previamente.

El *sari* es eficaz, pero puede potenciarse más en la medida en que suma técnicas de protección que abarcan la capacidad de crear un ambiente seguro. Un método frecuente para prevenir o rechazar peligros es la formación de un lugar protegido mediante una práctica ritual, de un (*p*)*aragapidi*. Un sinnúmero de *sárode* está dedicado a este fin. Ellos deben impedir la penetración de enfermedades, desgracias o enemigos en este lugar resguardado. También los recipientes de bienes contaminados son caracterizados por su potencia ambigua:

Saude de Poapí

(Tienen partecita que sirve para sanar partos)

Yo soy bolsa bien poderosa

(bis) yo estoy hueco a otra persona y yo hago polvo a todos empolvo a todos mok,mok,mok,mok

(En esta bolsa no se puede poner más que las kobias de guerra. Cualquier

capacidades muy especiales, que como regla son expresados y descritos en sus *sárode*. Estas capacidades especiales hacen posible emplearlas bien encauzadas contra enfermedades correspondientes. Su poder especial puede sostenerse en contraprinicipios que poseen, y que son capaces de eliminar a estos, que se han apoderado del enfermo, o que ellos poseen fuerzas o caracteres que justamente le faltan al enfermo. Estas características son en general las que muestran como seres de la naturaleza actuales, pero que se remontan siempre a los acontecimientos míticos, en que estaban involucrados como seres de origen” (Fischermann 1988: 7.2).

otra pluma o cosa adentro se arruina). La mujer no puede usarlo porque le daría hemorragia, por recomendación de Condor, Garza y Sucha la mujer no puede usar. Es puyake una vez que ya se guardó plumas de pájaros de importancia, porque se contamina la sangre derramada)³¹.

En igual sentido, un sari que reproduce Estival (2006: 320-321) expone una variación del canto que resulta sugerente para prefigurar los que analizaremos a continuación:

Yajogue ujñarone (sahode do filho do tamanduá)
Serei poderosa!
Destruirei os que me odeiam!
Destruirei os que me odeiam!
Destruirei os que me odeiam!
Direi novamente
Serei poderosa, serei poderosa, serei poderosa
Minha grande fórmula destruirá tua grande fórmula
Hoje acalmará (cospe) (citado en Zolezzi e Riester 1985: 35).

Resulta de gran riqueza la descripción de la modalidad en que se entona dicho *sari*:

As palavras, carregadas de potência, são antes de tudo pronunciadas segundo um modo por vezes salmódico, mas discreto, com o objetivo de eficácia prática: trata-se de agir sobre a chuva e os relâmpagos. Sebag (1965: 96) notava justamente que as frases das fórmulas são sempre construídas em primeira pessoa e, sendo assim, não são entidades

³¹ La primera impresión que marcó vivamente la escucha de los *sarode* en mis tiempos de estudiante en 1980 fue advertir el cambio de la voz del informante que pasaba, de charlas quedas y digresiones diversas, a un tono bajo cargado de fuerza y temblor bien perceptible, personificando el canto del ancestro en cuestión. Lamentablemente no se halla esta descripción en muchos de los trabajos citados (sí, en cambio, en las performances de matanza), siendo que – en ocasión de la experiencia de la autora entre los wichi – una de las pautas del cambio de percepción del canto (en este caso chamánico) consiste en la desaparición del cambio de voz, la fuerza y el temblor de parte del ejecutante.

evocadas, mas entidades que agem quando querem; dessa forma, o caráter eminentemente performativo desses *sahode* constitui sua essência. Sua potência faz com que as palavras não possam ser proferidas de forma livre, permanente ou fora de propósito, pois em caso contrário elas se tornam extremamente perigosas, trazendo um risco mortal para aquele que as pronuncia (Sebag 1965: 95). Esta noção de condições restritivas de enunciação ou de expressão é exprimida pelos Ayoré pelo termo genérico *puyak* (frequentemente traduzido, de modo bastante aproximado, por interdito ou tabu) (Estival 2006: 320-321).

Los sarode publicados en esta centuria

Renshaw (2006: 400 ss) deja constancia de los siguientes *sarode*, registrados en Paraguay entre 1977 y 1978:

Eu sou Digorocoi [uma espécie de pica-pau].

Eu sou Digorocoi.

Eu sou Digorocoi.

Eu sou Digorocoi.

Eu faço buracos nas árvores:

*a sujeira entra nos meus ouvidos,
deixando-me totalmente surdo.*

Eu faço buracos nas árvores:

*a sujeira entra nos meus ouvidos
deixando-me totalmente surdo.*

Eu faço buracos nas árvores:

*a sujeira entra nos meus ouvidos,
deixando-me totalmente surdo.*

Eu faço buracos nas árvores:

*a sujeira entra nos meus ouvidos,
deixando-me totalmente surdo.*

Eu não consigo ouvir nada...

Mas agora, eu posso, com isto...

*Eu não consigo me levantar,
eu estou deitado no chão,*

*mas agora eu sugo meu ouvido...
Eu me salvo, eu me salvo.
Eu me salvo, eu me salvo.
Meu ouvido está bem, eu posso ouvir de novo.
Eu me curei, eu me curei. Eu me curei, eu me curei.
Meu ouvido está curado.
Meu ouvido está curado.
Meu ouvido está curado.
Meu ouvido está como novo,
eu sou Digorocoi.
Meu ouvido está como novo,
eu sou Digorocoi.
Meu ouvido está como novo,
eu sou Digorocoi.
Yo chi, yo chi, yo chi
Yo chi, yo chi, yo chi [sons da dor de ouvido].*

*Eu posso curar outros.
Eu sugo outros que sofrem de dor de ouvido.
Eu posso abrir os ouvidos de outros...
Eu posso curar dor de ouvido...
Eu posso abrir a audição de outros...
Eu posso sugar o ouvido daqueles que estão com dor de ouvido,
a dor os deixa e eles ficam felizes.
Eu posso sugar o ouvido daqueles que estão com dor de ouvido,
a dor os deixa e eles ficam felizes.
Porque eu posso... com isto...
Porque eu posso... com isto...
Porque eu posso... com isto...
Eu sou Digorocoi,
eu sou Digorocoi.
Eu posso também curar outros...
Que sofrem de dor no ouvido Meu ouvido foi bloqueado...
Mas eu sugo outros, eu os curo.
Agora eles se sentem bem novamente.
Eu abri a sua audição...
Yo tidi, tidi, tidi*

Yo che, yo che, che, che [sons da dor de ouvido] (Renshaw 2006: 403-404).

En este caso, ya en el inicio de su ejecución, el *sari* menciona el nombre del personaje que lo concede. Esta será una característica común a todos los *sarode* de este acápite. Luego, explicita la afinidad entre su actividad y la dolencia yuxtaponiéndolas: hacer agujeros, la suciedad en los oídos, rasgo que se reitera en los restantes que presenta el autor, como si estas ejecuciones guiaran la atención del auditorio hacia la pertinencia de su efecto. Y, para mayor explicitación, explica el mal del protagonista “hago agujeros... Entra... Dejándome sordo”. Es decir que no sólo se caracteriza su actividad como origen de su capacidad terapéutica, sino que suma especialmente la relación causa-consecuencia de su actividad y la dolencia. El personaje es, pues, el primer afectado por el mal que sana su *sari*.

Consecuentemente, tras la exposición explicativa, continúa insertando la terapia “yo hago... Me curo”, y desarrolla más adelante la promoción de su método y su bondad para todos, con una noción como la de “salvar” que reitera significativamente con mayor énfasis que en los *sarode* que analizamos en la sección anterior: “está curado... Como nuevo”. Estar “como nuevo” es una expresión que nos resulta notable, pero nada podemos decir al respecto más que resaltarla. Y, por fin, la garantía de que los sanados “ficam felizes”.

Veamos otro ejemplo de *sari* que el autor publica:

*Eu sou Toroi [outro pica-pau].
Eu também posso curar
aqueles cujo ouvido está bloqueado.
Eu também posso abrir os ouvidos
daqueles que ficaram surdos.
Eu também posso sugar
aqueles que têm dor de ouvido
e abrir sua audição.
Eu os salvo, eu os salvo, eu os salvo.*

*Eu posso abrir seus ouvidos...
Eles estão felizes novamente
Porque eu abri seus ouvidos.
Eles estão felizes de novo.
Porque eu suguei seus ouvidos.
Eu abri seu ouvido.
E eu os salvei...
Yo che, Yo che, che, che
Yo tidi, tidi, tidi... [Sons da dor de ouvido] (Renshaw 2006: 405
ss).*

Nuevamente, la autopresentación con nombre en primer lugar, y el paso consecutivo a la promoción de su capacidad para curar. Notablemente, se menciona con mucha mayor frecuencia el poder “curar” o sanar” como “eu salvo” repetidamente, asociado a una capacidad chamánica, “eu sugo”. Estas expresiones aparecen con mucha mayor frecuencia que el “hacer” y “deshacer” de los *sarode* analizados previamente, donde se dotan como nociones impregnadas de la problemática de las transformaciones propia de los *nanibahade* que dejaron los cantos. Por fin, promete salvar a los todos los afectados, que también serán felices tras el efecto.

Más interesante aun, el atributo que el autor destaca a la estructura de algunos *sarode* que parecen ser más afines a los que hemos visto anteriormente:

Em alguns sarode, o cantor começa por identificar o órgão infectado, usando onomatopéia para expressar a dor sentida pelo paciente, e só depois identifica o animal que tem o poder de curar a doença.

Pero del mismo conjunto, por ejemplo, se desprende un nuevo aspecto que llama la atención: la enunciación del *sari* según su función y no su legador (Renshaw 2006: 406).

Um sarode para curar dor de estômago é assim:

*Eu sou o estômago.
Eu sou o estômago.
Yo oooh, oooh, oooh
Yo oooh, oooh... [Barulho da dor de estômago.]
Minha dor que eu sofro é terrível,
A dor no meu estômago é terrível,
ii, iii [barulho da dor de estômago].
Quando a dor de estômago pega alguém,
ela não deixa a pessoa comer.
A dor faz a pessoa sofrer...
Eu sou o estômago, eu faço a pessoa sofrer!
Aieee...
Eu sou o Aruco, Aruco [um pequeno tatu].
Eu sou Aruco, Aruco,
se eu sugo,
se eu sugo o estômago,
a dor vai embora imediatamente.
Se eu sugo, se eu sugo o estômago,
a dor vai embora imediatamente.
Quando eu sugo,
a dor me toma,
a dor entra em mim,
teri, teri [barulho da dor].
Ela entra em mim...
teri, teri, teri [barulho da dor].
A dor entra em mim... mim, mim...
a dor entra em mim... mim, mim.
A dor entra em mim até que o meu sangue sai,
até que o meu sangue sai.
Eu sou grande, grande, grande...
Quando a dor entra em mim,
eu sugo meu estômago até que a dor passa. ONOMATUPEYA
IGUAL.*

Acá encontramos que el personaje protagonista del *sari* es doble: un órgano, el estómago, que narra el dolor que le afecta, y el *aruco* el personaje que lo cura, succionando el estómago dolorido para curarlo. Promociona que puede realizar esta cura para todos, y cierra con onomatopeyas del dolor sufrido.

Sumamos otro ejemplo para luego enfocarnos en el análisis de los *sarode*: se trata, nos dice el autor, de un canto para curar la infección de ojos que involucra a dos animales: *Capomira*, un sapito que vive en la arena y canta cuando llueve, y *Ugobedai*, descrito como un tipo de lagartija con protuberancias en las escamas.

Ambos explicitan su pertinencia para curar la afección en los mismos términos que hemos visto: autopresentación, promocionada en sus capacidades, pero mientras la lagartija declara padecer el mal que cura – afecciones oculares – y el sapo evidencia ser inmune a ellas. Hay una suerte de epidemiología al destacar que lo curan debido a que frecuentan el ambiente que lo provoca –la arena-. Y una suerte de contradicción por el hecho de curarlo por sufrirlo, o por no sufrirlo. No se trata de cuestionar el *sari*, sino de resaltar el problema que inserta esta versión explicativa que llama la atención en *el corpus*. La explicitación final, ”soy óptimo” nos resulta igualmente notable:

Eu sou Capomira [um pequeno sapo],
eu sou, eu sou...
Eu tenho boa visão, boa visão, boa visão...
Eu entro na terra, eu entro na terra.
Quando eu saio, não há nada de errado com a minha visão.
Eu me entero na areia,
nada acontece com minha visão.
Nada acontece com minha visão, nada...
Eu curo outras pessoas. CURO A OUTROS
Eu sugo a dor das infecções nos olhos,
e a dor vai embora.
Eu faço a dor ir embora, ela vai embora...
Eu tenho boa visão.
Boa visão... Boa visão...

Nada acontece com meus olhos.
Nada acontece com meus olhos.
Yo tidi, tidi. Yo cha, cha... [Sons da dor de infecção nos olhos].

Eu sou Ugobedai [uma espécie de geco]
Eu tenho uma cabeça feia
Eu tenho uma cabeça feia.
Eu tenho uma cabeça feia.
Eu tenho uma cabeça feia.
Eu posso fazer a dor nos olhos passar.
Eu posso fazer a dor nos olhos passar.
Eu posso fazer a dor nos olhos passar.
Tori, tori, tori, torii, torii... [Som da infecção sendo curada].
Eu também sofro de dor nos meus olhos.
Eu também sofro de dor nos meus olhos.
Eu também sofro dor nos meus olhos.
Eu saio da areia.
Eu saio da areia.
Eu saio da areia.
Eu saio da areia, mas meus olhos são saudáveis.
Meus olhos são saudáveis, meus olhos são saudáveis.
Eu sou ótimo.
Eu curo a dor nos olhos.
Eu tenho boa visão, boa visão...

Es claro que el mismo Renshaw aclara que “A condição, ou a doença, às vezes é personificada. Eu queria ser uma grande [séria] doença...”:

Mas eu vou ser uma dor de cabeça.
Eu vou ser uma dor de cabeça.
Eu vou fazer uma dor de cabeça.
Eu vou fazer uma dor de cabeça.
Eu vou fazer uma dor de cabeça e vou doer muito.
Eu vou doer muito.
Eu vou doer a cabeça...
Eu realmente vou doer muito.
Eu vou ser uma dor de cabeça realmente dolorosa.

Eu vou ser uma dor de cabeça realmente dolorosa.
Eu vou doer.
Eu bato a cabeça no chão.
Eu bato a cabeça no chão.
Eu sou a dor de cabeça.
Yo, to, to, to, to, to Ye, ca, ca, ca, ca, ca [sons da dor de cabeça].

Pero lo que definitivamente llama nuestra atención – por la época en que fueron recogidos estos *sarode* – reside en la multiplicidad de perspectivas que exponen, la abundancia explicativa que impresiona como hablándole a quien no conoce al personaje, o el tipo de vínculo con el ambiente, o la conducta de un animalito local. Parece una explicación dirigida a quien debe ser convencido con nuevas pruebas de poder, donde concurren las asociaciones explícitas de causa-consecuencia. Por último, llama la atención el aspecto de promoción del personaje que “él puede curar a todos, salva y deja felices”.

La multiplicidad de perspectivas reside en el lugar desde el cual el personaje declara su poder para curar la dolencia: porque la sufrió, porque es inmune, porque succiona al estilo chamánico, o porque “abre” lo tapado. O bien porque es un dolor que se propone ser “grande”, o un órgano que cuando duele requiere una cura especial.

Cuando se compara con la serie anterior, se advierte que en aquellos cantos comienzan con el personaje (siempre un ancestro) declarando su poder para “hacer o deshacer” una acción que tiene que ver con la percepción de la enfermedad del paciente. Esa capacidad se afinca en sus rasgos físicos, sus conductas o su historia que las destaca, pero no se explicitan ni se explican. Tampoco se promociona este don que se deja como óptimo, si cura a muchos o a pocos, sino que tiene la potencia de hacerlo. El *sari* queda y, como tal, cura porque fue legado. Cae fuera del *sari* si la persona queda feliz o salvada. Puede curarse.

Hay, en este sentido, un matiz de prudencia (vinculada con los aspectos prohibidos en el trato con cuestiones *puyake*) muy marcado en la primera serie, junto con la asunción de que se conoce la historia *adode* que se narra eventualmente con el canto.

Por este motivo, los cantos registrados por Renshaw dan la impresión de haber subsumido la historia mítica en el *sari*. Y sugieren también una periférica necesidad de competir en un contexto terapéutico donde el *daijnai*, el chamán, podía ser un rival terapéutico. Tengamos presente que los *sarode* no requieren ningún estatus de poder específico, en principio, para ser cantados sobre el paciente.

Muchos de estos aspectos resaltan en franco contraste con la serie de *sarode* de una década previa en Tobité. Esto sin olvidar que también dice Renshaw “é impossível compreender os cantos sem ter um entendimento do contexto epistemológico ou ‘mítico’ em que são utilizados” (2006: 415).

Hemos mencionado hasta aquí *algunas* características peculiares de los *sarode* que expone Renshaw y fueron recogidos a fines de los años de 1970 en Paraguay, bien que publicados recién en 2006. Queda la impresión, tras su lectura, de una diferencia formal notable entre los *sarode* recogidos en Bolivia y los del Paraguay que se consignan, y consiste en la aparición de un *sari* explicativo: en éste el personaje describe mucho más detalladamente quién es y qué cosas hace, de tal modo que parece que la palabra se volviera, de ritual, en descriptiva.

Nos referimos a que, habiendo señalado que el *sari* pone de manifiesto una vinculación de cualidades, fisonomías y eficacias en un abanico preciso de capacidades potentes, los cantos de esta sección son notablemente más extensos y varían ciertos aspectos formales. La constancia de la onomatopeya, en vez, sugiere que en este sector se sigue concentrando el elemento de continuidad en ambas series.

Acaso se trata de una orientación que en la actualidad de cada comunidad fue precisa para que operara algún tipo de eficacia a la que se alude, pero que acaso también los actuales usuarios *ayoreode* de Tobité necesitarían que les sea enfatizada, por esta cuestión de “no saber”, de haber dejado de conocer mucho de lo que atañe a *erami*, el mundo. Sus vecinos de Bolivia, analizados por Bórmida y Califano, al parecer empleaban cifras más breves, yuxtaponían figuras y eventos míticos y el poder de los *sarode* era plenamente empleado por la gente sin requisitos de estatus potentes en particular.

No podemos dejar de lado que el primer dato destacable para considerar es la década de distancia entre los anteriores y éstos. Segundo atributo, el lugar y de mayor importancia a valorar, el tipo de misión y el momento en que se encontraba su decurso.

Según D'Onofrio (2003: §4) los Ayoreo de Paraguay se reparten entre el Alto Paraguay (Cucaani, Isla Alta, Guidai Icciai) y el Chaco central (Campo Loro, Ebetogué, Jesudi, Aocójnandí, Túnucojnai), además de un grupo pequeño cercano a Filadelfia, y otro grupo menor a una centena que vive aislado. En ellos, el mantenimiento de muchas de sus costumbres no implica desatender el hecho de los procesos aculturativos que afectaron la vida social ayoreo. D'Onofrio advierte que continúan con actividades tradicionales en los trozos de tierra con las que cuentan, pero la tarea más rentable consiste en trabajar para los menonitas del Chaco central (2003: 39-81).

La perspectiva del autor nos ofrece algunas diferencias con los ayoreos bolivianos, entre ellas varias que conciernen al *paragapidi* (orientación de las armas, la ocasión de su realización, y el destino de las armas contaminadas de sangre). Comparando con los datos de Bórmida, agrega que los animales de los blancos no se cuentan entre sus víctimas. Es de importancia señalar que este autor, cuyo trabajo de campo fue realizado en María Auxiliadora se refiere largamente al *puyake*, tabú, prohibición por peligrosidad o contaminación, diferenciándose de otros que, también con datos de ayoreos del Paraguay, han destacado su escasa mención y presencia (Bessire 2011; Otaegui 2011, 2014).

Este aspecto es muy importante, pues no sólo atañe a lo que frecuentemente se señala en relación con la pérdida cultural, u ocultamiento, desprecio o vergüenza de la propia cultura, sino que adquiere un gran peso por los elementos que entendemos se han filtrado en los ricos *sarode* de Renshaw y no se aprecian en los colectados por Bórmida y Califano: nos referimos a la autopresentación con nombre del *nanibahade* – o “el animalito”, que no es lo mismo –, la garantía de saber curar y, muy especialmente, la explícita mención de que el personaje ha sufrido ese mal. Luego, un aspecto explicativo prolongado de la obra de la enfermedad y la acción terapéutica. Por último, la

eliminación del dolor y la noción de felicidad, que es un verdadero atributo novedoso en los *sarode*. Junto con expresiones como “soy óptimo”, “yo también sufro”, “yo salvo” y el juego intercambiable de sanar y salvar, constituyen atributos harto peculiares que parecen reelaboradas desde cultos evangélicos, si bien se encuentran en algunos pocos *sarode* analizados previamente.

Pese a que no extraña el hecho de diferencias emergentes de contextos socioculturales diversos en los que ocurre el cambio, nos parece que no es banal la mención que F. Pagés Larraya realizaba de los acontecimientos producidos en la misión salesiana del Paraguay, que han representado una instancia crítica que el psiquiatra halla como uno de tantos ejemplos para sustentar la ansiedad ante la muerte de los Ayoreo:

La segregación de sujetos gui: dai go:so' de de su habitat natural para la constitución de la Misión de María Auxiliadora del Alto Paraguay determinó una peregrinación de aborígenes hacia un horizonte existencial desconocido. La doctora Branislava Susnik recogió los testimonios de ese agrupamiento misional y las reacciones que ello ocasionó entre los moro-ayoreos: separaciones, fugas, éxodos grupales y un escalofriante delirio colectivo de fin de mundo a través de matanzas grupales por parte de seres desconocidos. 2. Una epidemia de sarampión que ocurrió en la Misión de María Auxiliadora recién organizada y cuyo resultado fue la muerte masiva de sujetos tuvo como clima psicológico de fondo una aplastante desesperación (1973: 260).

Son abundantes los ejemplos etnográficos donde ese clima psicológico grupal fomentó la adhesión a nuevas propuestas religiosas o el deslizamiento de los poderes de una institución a otra. En ese caso, del cristianismo que acercaban los salesianos y otros misioneros establecidos entre los asentamientos ayoreo del Paraguay³². En semejante estado bien

³² Bessire (2011: §42) de hecho, resalta: “Paradoxically, the ontological precepts reportedly believed to be the source of ujnaroné ritual efficacy – reconfiguring temporality and mediating between exogenous forces – are also thought to animate Christian faith and to require the abandonment of ujnaroné¹³. The abandonment of the ujnaroné is not only logical, but seen as a necessary condition for developing effective forms of

pueden haber provisto nuevos sentidos en torno de la muerte y la idea del fin de la propia sociedad que se nos refiere en la cita. En tales circunstancias no sería extraño hallar que se desdoblaron los recursos culturales en propios, antiguos, silenciados (más allá de los tabúes previos) y nuevos-renovados que operan como filtro para acciones y nociones de la costumbre, que en el presente converso se hallan dotadas de mayor peligrosidad³³. De estos últimos suelen surgir versiones complejas que se despegan de antecedentes chamánicos, de personajes míticos a los que se “deja de pensar” porque efectivamente aún conservan su poder en la vivencia de las personas – y no porque lo hayan perdido³⁴ –, y rituales que reforman desde el interior los gestos potentes que estructuralmente produce una cultura (Dasso 2018).

En este último caso hallaríamos, acaso, a los *sarode* con sus cambios formales y de sentido. Encontramos que sería interesante pensar en esta posibilidad, potenciada en el caso ayoreo por la velocidad y tipos de contactos que los rodearon en sus diferentes asentamientos (Rinaldi y Dasso 2006).

Hay instituciones que logran incorporar con gran dificultad los cambios que las sociedades nativas van reformulando. Por eso, por ejemplo, el chamanismo suele fenecer por falta de aspirantes, y sus

mediating the forces that hold sway among the cojnone and perhaps reproducing forms of value and desire considered to resonate with past attitudes. In such ways, the ritual speech previously used to mediate infractions of taboos and increase social agency has become something like a modern taboo itself. To repeat or perform such chants, in turn, is to risk the retribution of Jesus or the Christian God. Anthropological attempts to record or incite such performances may be seen as anti-social and dangerous because they seek to destabilize such newly inscribed boundaries”.

³³ Hemos tenido oportunidad de estudiar estos desdoblamientos de terminología y creencia wichi en el análisis comparativo de comunidades en Dasso 1999.

³⁴ Bessire (2011: §38) “When God chinoningase or converts someone, it is thought to be associated with a radical shift in memory, will-power and emotion. Ayoreo people often said that faith in God chieta bacajeode, literally meaning, «fills up your insides/will/thoughts». This process of filling up entails erasing the convert’s ayipie, the corporeal seat of memory (located in the head), emotion and will power (located in abdominal organs). The self is reconstituted anew through accepting the word of God”.

eventuales candidatos se vuelven hacia otras modalidades de mayor aceptación y consistencia con la modernidad (Dasso 2016).

Conclusiones: Los sarode, el cambio y la actualidad

Este aspecto resulta notable cuando se consulta el *sari* de los *konhione*, donde queda expuesto el horror ante ese portador de enfermedades y males que escapan a la propia capacidad de cura y, como los *piogononingane*, los temidos seres que se acercan (Dasso y Rinaldi 2004), resultan residir cada vez en mayor vecindad.

Desde un punto de vista formal, y correspondiendo al mismo tiempo, el *sari* que consigna Fischermann – que reproducimos más abajo – se nos presenta como el que acaso sea un punto intermedio formal – no necesariamente cronológico – entre los primeros y los que registra Renshaw, que también cuenta con la autopresentación desde la percepción ayoreo: “soy un *konhione* asqueroso.... Soy dueño de muchas cosas pero tengo muchas grandes enfermedades...”.

Hay aquí algunos mecanismos compensatorios inexistentes en los de Tobité, pero que hallarían su explicación en un eventual desarrollo de lo que hemos descripto como las dificultades misionales corresidentes con los Ayoreo.

En ese contexto, no sería de extrañar que progresivamente la ejecución de *sarode* fuera convirtiéndose en materia de “especialistas” conforme avanzaba el proceso de cambios y ajustes internos de una sociedad en contacto con muy diversos y hasta contrarios referentes de la sociedad global. Tal vez por ese motivo hay disensos en cuanto a quienes le han cantado *sarode* a los que inquirieron en ese aspecto.

La incidencia de los misioneros, miembros de ONGs, funcionarios y etnólogos en mucha de la argumentación ayoreo no debe descuidarse.

Su carácter de “especialidad” podría de hecho instalar nuevos motivos de competencia en una sociedad como la ayoreo, formada a partir de la obtención prestigiosa de bienes de parte de los clanes, *kučerane*. De hecho, si el conocimiento de los bienes de pertenencia (*edopasade*) de cada clan era escaso en el tiempo en que los relevamos en Tobité (2000)

debido, según los ancianos, a la ignorancia juvenil de especies y entes de ámbitos silvestres mucho menos frecuentados hoy, no extrañaría que los *sarode* se convirtieran progresivamente en bienes magnificados en otros aspectos para suplir faltantes empíricos. Por ejemplo, dotando de rasgos explicativos de la historia en el canto. Más aún, incluyendo nociones “nuevas” en el contexto, tales como la felicidad del que se compone, el matiz de promoción del personaje del canto enfatizando que cura a todos, y, por último, la idea de que “salva”, que nos remite con insistencia al contexto religioso cristiano en cuyo seno han transcurrido ya algunas generaciones completas.

Encontramos que en el despliegue de estas formas de *sarode* lo que cuenta no es cuál es más antigua o más original – ya que cada versión es un original en sí mismo – sino advertir cómo un recurso de potencia ha sido capaz de pervivir en el tiempo y el espacio, adaptándose a condiciones diferentes y a estados sociales diversos³⁵. La importancia de este cometido se destaca especialmente mientras sigamos viendo que profesionalmente se admita acríticamente que lo que se postula para unas comunidades ayoreo vale para todas.

No es exactamente así, y esto no por manías idiográficas sino al efecto de comprender con cierta precisión los mecanismos que accionan las modalidades del cambio cultural. En especial tratándose de un grupo al que se le ha tendido a atribuir un origen desvelado en el siglo XX, visualizado con una extraordinaria homogeneidad – tal que permitió que unos autores desmerecieran en base a sus registros la validez de trabajos e informaciones obtenidas por otros a mucha distancia espacial y temporal, pero a las que sin embargo no pueden obviar³⁶.

³⁵ Esto coincidiría, aunque sin duda superficialmente, con la meta que se propone Bessire (2011: §4): “This paper [...] he provides a way to conceptualize ritual discourse as a precedent, not an opposite, to contemporary media practices and ways of understanding an Ayoreo place in modernity, often informed by reference to evangelical Christianity”.

³⁶ En varios casos ni siquiera pueden obviar el acudir a alguno de los caracterizados informantes de sus desmerecidos predecesores, como si la información que se busca no pudiera residir en la conciencia de los miembros de una comunidad. Cuando se procede

En relación con las condiciones del cambio al que quedan expuestas las sociedades ayoreo que tratamos, hay algunos aspectos que me interesa plantear. Como hemos señalado más arriba, la eficacia de la curación por *sarode* reside precisamente en que son parte de las *kučade kike uhadia* y su garantía se encuentra aunada con el mito.

Difícilmente se generarán *sarode* para enfermedades que no son conocidas o para cuadros mórbidos que no son percibidos como un todo de parte de los ayoreo. En relación con la selección que realizamos en la primera serie, hemos visto que más bien se trataban cantos relativos a síntomas simples en los que se jugaba la vida del ayoreo de vida montaraz: fiebre, infección, diarrea, vómitos, afecciones perinatales y puerperales, cortes, quebraduras, inflamaciones, forúnculos o puchichi, presencia de piojos, picas, entre otras, que provocaban hasta el tiempo de nuestro trabajo la mayor parte de las afecciones graves en el medio alejado del Hospital.

Pero para apreciar unos cambios que vuelven más inteligibles los rasgos de los *sarode* de la última serie, el caso más palmario lo provee Fischermann (1988), en relación con el *sari* de los *konhione*, cuya historia trata la feroz contaminación que le afecta tras dar muerte a un blanco:

También yo he matado a un cojñoque patigoi, y casi he muerto después. Mi estómago se quedó caliente largo tiempo, y de mi cuerpo y de los brazos salieron pústulas. Mi cuerpo se puso todo rojo. Pero después mi cuerpo sanó y quedó sano.

Yo sabía que iba a caer; en este momento me parecía que alguien soplara en mi espalda, muy fuerte. Parecía que alguien soplaba, y este entró hasta en mi estómago. Entonces yo caí, y esta es la razón por la que casi he muerto. Todo lo que comía me parecía como tabaco, que es amargo y muy fuerte, y mi garganta y mi saliva, toda era muy amarga. Allá donde estaban mis pies y mis piernas, no sentía casi nada. Me podía rascar sin que sintiera algo, porque mi cuerpo estaba muy débil a partir de mis piernas. Parecía que me había cubierto de ropa, así parecía, cuando me rascaba, que era

de tal modo se están buscando reliquias, y no prácticas culturales.

incapaz de llegar abajo (de la ropa), y por esto no sentía nada. Pero en mis brazos tenía fuerza. También conocía algunos ujñarone; ujñarone que siempre usaba para protegerme. Yo tenía un collar. Sobre esto hablé los ujñarone, que protegen a la persona, y me puse el collar alrededor de mi cuello. De esta manera, sané por completo con el tiempo (Relato 3 el Cojñoi con vida pertinaz).

Esto no quiere decir que las enfermedades atribuidas a los *konhione* no sean representadas según los modelos ayoreo y se trate de sanarlas mediante *sarode*. Acudimos nuevamente a la rica casuística de Fischermann:

Ustedes saben, que los cojñone tienen muchas enfermedades. El ujñari (contra sus enfermedades) consiste de ellos mismos (se refiere a ellos mismos). Así, en esta forma:

cojñoque ujnaque uatiaque yure h
soy un cojñoi asqueroso lleno de enfermedades

cojñoque doijnaque urutarataque uatiaque yure h
soy un cojñoi especialmente dañino, a quien nadie entiende, y lleno de enfermedades

cojñoque doijnaque uatiaquedatei yure h
soy un cojñoi asqueroso, lleno de graves enfermedades

ayo yujuñame yirigode jneye h
voy a castigar a mi gente (sirvientes)

ayejná yirigode ore jneye h
voy a destruir a mi gente

cojñoque eduguéjnai uatiaque yure h
soy un capitán poderoso de los cojñone lleno de enfermedades

cojñoque eduguéjnai uatiaque datéode yure h
soy un capitán poderoso de los cojñone, lleno de graves enfermedades

mu uqtiaque datei yure h
pero tengo muchas grandes enfermedades

érape ajugungori yure h
soy alguien que recorre el monte

yo saca saca saca saca
(el ruido de un cojñoi moviéndose)”.

Por ese motivo, cuando se propone que estos aspectos sean considerados en la salud y la incorporación de los métodos ayoreo en la gestión sanitaria, no creemos que semejante táctica se manifieste efectiva, pues son absolutamente diferentes sus ámbitos, sus tiempos y su operatoria.

Con prudencia, debería pensarse si esto no conduciría más bien a una compulsión o concurso terapéutico en condiciones asimétricas, cuando resulta bastante eficaz el método habitual de los interesados, consistente en acudir a unos y otros sin superposiciones evidentes.

La razón reside en que los diversos métodos de cura manipulan tipos diferentes de potencia, no sólo extraños entre sí, sino que pueden repelerse mutuamente al realizarse en conjunto, como lo expone el propio ejemplo de uso inadecuado de *sarode*.

En síntesis, la salud es un bien tangible, lo mismo que la enfermedad y las terapias. Como tales, hay desde antiguo diversos compuestos técnicos listos para operar en simultáneo, que tratan el tema y tal vez el hecho de haberse vuelto más explícitos busque la finalidad de ampliar su esfera (y tal vez alterar o reinterpretar el recurso cantado para potenciarlo o adaptarlo – como el ejemplo de sumarle el soplo).

La razón por la cual la tuberculosis y otras noxas occidentales no hallan *sarode* específicos, como destaca Renshaw, residiría en parte en esta frecuente distinción entre lo que se originó en el cosmos ayoreo y lo que hace su aparición en otros tiempos. Por cierto, éste no es un asunto que se zanje definitivamente, de modo que es probable que entre los cambios que puedan desarrollarse en el tiempo también se cuenten algún día *sarode*

para *noxas* foráneas en su diagnóstico, descripción, operación y eventual cura.

Por otra parte, es improbable que esto ocurra con la integralidad que apreciamos en la observación y definición de las enfermedades propias, ya que éstas apuntan a síntomas dispersos, y no a la enfermedad como síndrome³⁷. Pero, en todos los casos, vinculados a los *sarode* para tuberculosis o SIDA como entidades nosológicas, es preciso recalcar que la tuberculosis hace treinta años era representada por una extrema flacura – no el conjunto ni parte de síntomas descriptos por la medicina académica (Dasso 1998). Esta última se cura en el hospital porque viene a cobrar existencia debido a que hay hospital – de modo semejante a las enfermedades que cura un *sari* porque se corporizan aún en la figura de un ente *nanibahai* que es el que dejó el *sari* como legado.

El Hospital posee, en tanto, las enfermedades que sabe nombrar y que sabe tratar y, más aún, males que el ayoreo cree que trae el *konhione*, no ayoreo. Más allá de esta realidad, con una profunda conciencia de la importancia de la salud, el ayoreo no se resiente de estos tratamientos, sino que los busca. Incluso se puede apreciar algo semejante en torno a los remedios que les dejaban misioneros y ONGs durante el tiempo de nuestra campaña, cuando prolijamente algunos los compartían por colores sacándolos de sus *blisters*.

Hace treinta y cuarenta años los *sarode* y ciertas historias ayoreo eran vistas como prohibidas, *puyake*. Hasta tal punto este aspecto resultaba impactante, que muchos ayoreo debatieron, se enfermaron, enojaron y sancionaron que los avatares que hubieron de atravesar obedecían a la transgresión de tabúes de este tipo.

Lo sagrado aparece en mitos, actividad ritual, objetos naturales y culturales. Pero sobre todo se aprecia mediante la observación de la conducta de las personas en sociedad³⁸. En muchos casos nos sorprende

³⁷ En relación con la tuberculosis es preciso sin embargo destacar que hay un *sari* en nuestros registros, independientemente de que reiteremos el alerta acerca de la entidad que posee de la enfermedad tuberculosis el discurso indígena respecto del de la medicina.

³⁸ “Chez les Ayoreo, on ne peut pas prononcer de mots sans produire de consé-

cómo la repetición simbólica de la acción replica la estructura y poder que originariamente fundaron el mundo. De ahí la importancia de acceder y conocer la estructura permanente de ideas, sentidos y nociones por la cual el hombre considera que tiene vida y ha de conservarla. De esto se trata la conciencia mítica, que suele recibir más críticas que comprensión inteligente.

Las fiestas religiosas son así entendidas y vividas en buena medida como un retorno de *las cosas que antes eran*: la instauración de lo potente en el presente. La humanidad *permeable ayoreo* (Dasso 2006), desde esta perspectiva, requiere de la potencia para mantenerse, aunque puede engendrar el mal en tanto no sea observada adecuadamente³⁹.

El cosmos, en fin, es el espacio donde se impone mantener pautas que aunque fueron claramente definidas en el tiempo de los mitos, producen cambios porque la misma sociedad registra desplazamientos a los que nos hemos referido ya. Uno de los aspectos notables que siguen operando en el mundo de hoy es el conocimiento de *sarode* para las ocasiones precisas que los *ayoreo* actuales entienden que se los requiere, como algunos de los autores citados han señalado, aunque es claro que son modalidades que, a juzgar por las referencias desde nuestra última vez en el campo, va disminuyendo progresivamente.

Numerosos aspectos han ido cambiando entre los ayoreode de décadas

quences [...]. Énoncer certaines phrases permet de guérir, d'attirer les proies ou de purifier les armes tachées de sang ennemi. De plus, même des phrases «innocentes» – prononcées sans intention de nuire à quelqu'un – peuvent avoir des conséquences dans la vie de tous les jours”. Esta expresión explicaría la noción de puyak y el escrúpulo, lo mismo que en la nota 51 que sigue: “Nous avons choisi le terme «puissante» pour mettre en relief un aspect du domaine puyac de la parole ayoreo. Le signifié de puyac, selon le dictionnaire des New Tribes Mission (Higham *et al.* 2000: 729), serait au sens strict «interdit» ou bien «sacré»” (Otaegui 2014: 51).

³⁹ Señala Estival (2006: 327): “As fórmulas com finalidade curativa ou propiciatória, às vezes cantadas, como os sahode, não se baseiam na mesma lógica cognitiva: elas não são públicas, são perigosas, e não têm vocação de se inscreverem na memória de todos, muito pelo contrário, não se saberia proferi-las sem múltiplas precauções, e somente especialistas podem domesticar-lhe a potência. Cantos de ancestrais, cantos de espíritos situam-se em outra perspectiva”.

atrás y los actuales, aunque no siempre es factible definir con precisión el alcance de los olvidos y los recuerdos, muy ligados a procesos cuya eficacia se sigue afirmando aunque se haya cambiado en otra cosa.

Referencias

Bessire, Lucas. 2011. "Ujnarone chosite: ritual poesis, curing chants and becoming ayoreo in the Gran Chaco". *Journal de la Société des Américanistes* 97(1): 259-289.

Bórmida, Marcelo. 2005. "Ergon y mito. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal" en *Archivos Del Departamento de Antropología Cultural* 3. Buenos Aires: CIAFIC.

Bórmida, Marcelo y Mario Califano. 1978. *Los indios Ayoreo del Chaco Boreal: información básica acerca de su cultura*. Buenos Aires: FECYC.

Braunstein, José Alberto. 1977. "Cigabi va a la matanza. Un canto de guerra de los Ayoreo". *Scripta Ethnologica* 4(2): 32-54.

Califano, Mario y Alfredo Tomasini. 1963. "Ayoreo, Zamuco". *Antropológica* 2 (enero-marzo de 1963): 23-24.

Cipolletti, María Susana. 2018. "Significados escondidos. Artefactos y aquello que se nos escapa sin un acercamiento émico" en *Objetos como testigos del contacto cultural. Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones del Alto Río Negro*, editado por Michael Kraus y Ernst Halbmayer. Berlín: Gebr Mann Verlag.

Combès, Isabelle. 2009. *Zamucos*. Cochabamba: Nómades e Instituto de Misionología (Scripta Autochtona 1).

Dasso, María Cristina. 1998. "Los conflictos entre el Chamanismo y la medicina oficial: El malentendido en torno al sintoma". *Actualidad para médicos* 15.

Dasso, María Cristina. 1998. "Los conflictos entre el Chamanismo y la medicina oficial: El malentendido en torno al sintoma (Segunda Parte)". *Actualidad para médicos* 16.

Dasso, María Cristina. 1999. *La Mascara Cultural*. Buenos Aires: Ciudad

Argentina.

Dasso, María Cristina. 2001. "La cosmogonía ayoreo y su relación con el medio actual". *Moana Estudios de Antropología Oceánica* 6(1).

Dasso, María Cristina. 2004. "Alegría y coraje en la alabanza guerrera de los ayoreo del Chaco Boreal". *Anthropos* 99(1): 57-72.

Dasso, María Cristina. 2006. "Notas acerca de los clanes ayoreo del Chaco boreal". *Acta Americana: Journal of the Swedish Americanist Society* 14(1): 39-68.

Dasso, María Cristina. 2008. "La muerte en el mito y el clan ayoreo". *Acta Americana: Journal of the Swedish Americanist Society* 16(2): 97-119.

Dasso, María Cristina. 2011. "La figura de Angaye y la memoria del contacto jesuita". *Archivos* VIII: 179-240.

Dasso, María Cristina. 2016. "Observaciones Acerca De La Vejez Entre Los Ayoreo Del Chaco Boreal". https://www.academia.edu/37339826/OBSERVACIONES_ACERCA_DE_LA_VEJEZ_ENTRE_LOS_AYOREO_DEL_CHACO_BOREAL.

Dasso, María Cristina. 2016. "El fin del shamanismo". *Archivos* XIV: 85-130.

Dasso, María Cristina. 2018. "El mito, la memoria y el olvido entre los wichi". *Archivos* XVI: 55-120.

Dasso, María Cristina y Claudio Rinaldi. 2004. "La noción de mal y de temor ayoréi". *Archivos* II(2): 52-77.

D'Onofrio, Salvatore. 2003. "Guerre et récit chez les Indiens Ayorés du Chaco paraguayen". *Journal de la Société des Américanistes de Paris* 89(1): 39-81.

Eremites de Oliveira, Jorge. 2007. Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: Um estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação kaiowá da terra indígena sucuri'y". *Sociedade e Cultura* 10(1): 95-113.

Estival, Jean-Pierre. 2006. "Memória, emoção, cognição nos cantos irade dos ayoré do Chaco Boreal". *Mana* 12(2): 315-332.

Fernández Distel, Alicia. 1983. "La cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal". *Scripta Ethnologica / Supplementa* 3.

Fischermann, Bernd. 1988. *Zur Weltsicht der Ayoréode Ostboliviens*. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms.

Fischermann, Bernd. 2009. "La organización socio-política tradicional y actual entre los ayoréode del Chaco Boreal" en *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*, editado por José Braunstein y Norma Meichtry, 87-108. Corrientes/ Resistencia: Editorial de la Universidad Nacional del Nordeste.

Higham, Alice, Maxine Morarie, Greta Paul. 2000. *Ayoré-English dictionary* (3 tomos). Sanford, FL.: New Tribes Mission.

Johnston, Jean Dye. 1966. *God planted five seeds*. Woodworth: New Tribes Mission.

Kelm, Heinz. 1963. "Die Zamuco (Ostbolivien)". *Zeitschrift für Ethnologie* 88(1): 66-85.

Loewen, Jacob. 1975. *Culture and Human Values: Christian Intervention in Anthropological perspective*. Pasadena: William Carey Library.

Misión Nuevas Tribus. 1982. *Dupade Uruode*. Cochabamba.

Otaegui, Alfonso. 2011. "Los ayoreos aterrorizados: una revisión del concepto de puyák en Bórmida y una relectura de Sebag". *Runa* 32(1): 9-26.

Otaegui, Alfonso. 2014. *Les chants de nostalgie et de tristesse ayoreo du Chaco Boreal paraguayen (une ethnographie des liens coupés)* (Thèse de Doctorat). Paris: École de Hautes Études en Sciences Sociales.

Pagés Larraya, Fernando. 1973. "El complejo cultural de la locura en los moro-ayoreo". *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina* 19(4): 253-264.

Pia, Gabriella Enrica. 2014. *Ensayo introductorio al Diccionario antropológico ayoreo*. Pisa: Scuola Normale Superiore.

Renshaw, John. 2006. "'A eficacia simbólica' revisitada. Cantos de cura ayoreo". *Revista de Antropologia* 49(1): 393-427.

Rinaldi, Claudio y María Cristina Dasso. 2006. "Perspectiva ayorédie" en

Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania, editado por Isabelle Combès, 313-332. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Susnik, Branislava. 1963. "La lengua de los Ayoweo-Moros: nociones generales". *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay* 8: 1-148.