

Los ayoreos aterrorizados. Una revisión del concepto de puyák en Bórmida y una relectura de Sebag

Autor:
Otaegui, Alfonso

Revista:
Runa: archivo para las ciencias del hombre

2011, 32(1), 9-26



Artículo

LOS AYOREOS ATERRORIZADOS. UNA REVISIÓN DEL CONCEPTO DE PUYÁK EN BÓRMIDA Y UNA RELECTURA DE SEBAG

Alfonso Otaegui*

Resumen

Este artículo revisa una caracterización particular acerca de los ayoreos del Chaco boreal. La descripción general que ha hecho Bórmida y su equipo de investigación sobre este grupo ha sido fuertemente criticada por otros autores. Su conocida presentación de ésta como “una cultura de temor y de muerte” se apoya principalmente en el concepto de *puyák* (“prohibido”) y su supuesta omnipresencia apremiante. En este trabajo analizamos esta noción y sus posibles implicancias en la vida diaria, a la luz de nuestro trabajo de campo. A raíz de ello retomamos a Lucien Sebag, quien trabajó con este grupo y nos presenta una perspectiva muy distinta. Confrontamos ambos autores que se oponen diametralmente en algunos aspectos y rescatamos algunas de las ideas que nos resultan más fructíferas para sugerir líneas de comprensión del pensamiento y de la vida cotidiana de los ayoreos.

Palabras claves: Ayoreos; *Puyák*; Observación; Libre Voluntad; Distribución de Conocimiento

TERRORIZED AYOREO. A REVISION OF THE CONCEPT OF *PUYÁK* IN BÓRMIDA AND REREADING SEBAG

Abstract

This paper presents a revision of a particular characterization of the Ayore Indians from northern Chaco. The general description made by Bórmida and his research team has been severely criticized by other authors. His well known picture of the Ayorean as a “culture of fear and death” is based primarily on the concept of *puyák* (‘forbidden’) and its alleged overwhelming presence. In this paper we analyze this idea and its consequences in everyday life, taking into account our fieldwork experience. We also consider Lucien Sebag, another anthropologist who did research among the Ayore and who portrays a very different perspective. We compare Sebag and Bórmida –each of which present a very different picture of the ayorean everyday life- and we point out which of their ideas we believe are more useful to understand the thought and everyday life of these people of northern Chaco.

Key words: Ayore Indians; *Puyák*; Observation; Freewill; Distribution of knowledge

* Licenciado en Antropología de la Universidad Nacional de La Plata, Magister en Etnología y Antropología social (EHESS), doctorando (UBA-EHESS) y becario de CONICET, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Etnología (FFyL, UBA). Dirección electrónica: aotaegui@yahoo.com. **Fecha de realización:** marzo-abril de 2010. **Fecha de entrega:** mayo de 2010. **Fecha de aprobación:** julio de 2010.

INTRODUCCIÓN

El fin de este artículo es relativizar algunas ideas acerca de los ayoreos¹ que figuran en las referencias más prolíficas de la literatura antropológica sobre el grupo: la extensa producción del equipo de investigación del Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA) dirigido en sus inicios por el Dr. Marcelo Bórmida. Para ello la confrontaremos con la perspectiva sobre el grupo que nos presenta otro autor, Lucien Sebag, guiándonos por nuestra experiencia de campo.

Los ayoreos son un grupo tradicionalmente cazador recolector del Chaco boreal, perteneciente a la familia lingüística Zamuco. Según la literatura antropológica están organizados en siete clanes exógamos patrilineales (Bernand-Muñoz, 1977; Bórmida y Califano, 1978; Fischermann, 1988).² Ahora bien, tal descripción está lejos de ser definitiva: difícilmente los *kucherane* puedan ser considerados clanes –en el sentido antropológico del término– y todavía falta precisar con exactitud su carácter exogámico y patrilineal. Resta aclarar que hay otros análisis más complejos e interesantes sobre los *kucherane* pero que no exploraremos aquí –por ejemplo Bartolomé (2000), quien aborda la problemática de los *kucherane* no sólo en relación al parentesco sino también en tanto que categorías de entendimiento para pensar y organizar la naturaleza y la sociedad.

Actualmente su población asciende a un número de entre 4000 y 5000 individuos, asentados la mitad de ellos en Bolivia y la otra mitad en Paraguay. A pesar de cierta fama sobre su aislamiento total, la reciente obra de Combès (2009) muestra claramente que ya hace cinco siglos han tenido contactos con otros grupos en la periferia del Chaco y que la presencia de las misiones jesuíticas en el área, aunque breve, desempeñó un rol fundamental en la configuración regional de los grupos zamucos. Varios autores (Bernand-Muñoz, 1977; Fischermann, 1988; Bartolomé, 2000) han dado cuenta de los primeros contactos, pero consideramos que la citada obra de Combès, especialista en etnohistoria, proporciona un análisis más exhaustivo y clarificador de los documentos y de la –muchas veces– confusa información que hay en ellos.

Los ayoreos comenzaron a ser más sistemáticamente contactados por los misioneros de la New Tribes Mission –en adelante NTM– en Bolivia hacia la década de 1950 y en Paraguay por estos mismos misioneros y los salesianos hacia la década de 1960. Sus esporádicas incursiones en los asentamientos de colonos menonitas les han hecho ganar fama de despiadados guerreros en el Paraguay bajo el nombre de “moros”. El factor guerrero es una característica relevante en este grupo, tal vez demasiado exacerbada por algunos autores, pero su presencia sin duda es innegable. La salida del monte de muchos de ellos fue muy abrupta debido a la presión que ejercían por un lado la ocupación de su territorio por parte de estancieros y cazadores furtivos, y por otro los conflictos entre grupos locales ayoreos. Una vez asentados en comunidades –algunas fuera de su territorio original, como las de la misión salesiana María Auxiliadora, en la costa del Río Paraguay– la actividad cazadora decayó notablemente. Hoy en día pocos individuos cazan; se alimentan fundamentalmente en base a arroz y fideos que compran con el dinero ganado trabajando como peones y

produciendo carbón –actualmente todas las comunidades ayoreas del Chaco paraguayo talan su propio monte para producir carbón vegetal para los menonitas–, y de calabazas, batatas y porotos que plantan en sus huertas. Han recibido evangelización de salesianos y de NTM –particularmente agresiva de parte de estos últimos–, pero un estudio sobre su cosmología que tome en cuenta estos factores resta aún por hacerse. En Paraguay en general los ayoreos hablan poco castellano, apenas lo suficiente como para interactuar con patrones y médicos, por lo que el aprendizaje –al menos elemental– de la lengua es indispensable para la investigación.

Este trabajo nace de la perplejidad experimentada al convivir cierto tiempo con los ayoreos.³ La impresión general que tuve de su vida diaria, de las ideas y prácticas establecidas que organizan el comportamiento no parecía corresponderse con la descripción que de ella hacía Bórmida. Este autor caracterizaba a los ayoreos como “una cultura de temor y de muerte” (Bórmida y Califano, 1978) ya señalada y criticada por Fischermann (1988) y Bartolomé (2000). Para tal caracterización, Bórmida se basa –a lo largo de toda su obra (Bórmida y Califano, 1978; Bórmida, 1984, 2006a, 2006b)– en dos puntos: uno es el fuerte carácter guerrero de este grupo, y el otro es la presencia de mitos para cada elemento del universo –y una conducta particular prescripta al respecto. Nosotros no nos abocaremos al carácter bélico de este grupo, porque implicaría un tratamiento considerablemente más extenso –tomando en cuenta los aportes de Bartolomé (2000), Richard (2008) y Combès (2009), entre otros– que ameritaría otro artículo. Nos dedicaremos más bien al segundo punto: las prohibiciones *puyák*, que se desprenden –como supo señalar Bórmida– de los mitos.

Una primera respuesta a tal discordancia –entre lo que observábamos en su vida cotidiana y la caracterización mencionada– podría hacer hincapié en el mayor tiempo de interacción con la sociedad neoamericana, que habría debilitado ciertas creencias,⁴ ya que Bórmida realiza sus principales campañas en 1970-71, mientras que nuestro trabajo de campo hasta la fecha es 2008 y 2009. Sin embargo, otros trabajos de la época –Sebag (1965) Fischermann (1988), que comienza su trabajo de campo en 1969– nos muestran una visión más cercana a lo que hemos conocido en nuestro trabajo de campo.

No es nuestro objetivo enfocar este análisis desde una crítica a la perspectiva teórica de Bórmida, ni tampoco entrar en discusiones acerca de la particular utilización de conceptos que toma de Elíade tales como “teofanía”, “cratofanía”, etc. –análisis de ello, a los que no podríamos agregar nada más, ya han sido realizados por Reynoso (1998 y 2008)– sino evaluar si una categoría en particular –la de *puyák*– es tan central como el autor la presenta, si efectivamente sume a los ayoreos en un continuo terror.

Presentaremos en primer lugar la noción de *puyák* según las obras de Bórmida y los miembros de su equipo –quienes explícitamente señalan una continuidad entre sus trabajos y los del antropólogo fundador–, por ser capital para su caracterización. De allí veremos cómo llega a la idea de cultura del terror, y cómo desde esa idea aborda otros aspectos de la vida ayorea. Luego, a raíz del contraste encontrado en el campo y de otros detalles que, según creemos, se destacan como característicos de este grupo, retomaremos

algunas ideas de Sebag que no parecen haber sido tomadas en cuenta por la mayoría de los autores. Finalmente, en base a todo lo anterior, propondremos algunas líneas que nos parecen más fructíferas para encauzar las preguntas acerca del pensamiento y de la vida de este grupo del Chaco boreal.

LA NOCIÓN DE PUYÁK: INTRODUCCIÓN

La palabra *puyák* es la forma enunciativa de *puyai* –según el diccionario de los NTM: “forbidden; sacred; taboo; holy; consequential if misused; fem: *puyé*” (New Tribes Mission, 2000:729)–,⁵ que los ayoreos frecuentemente traducen por “es prohibido”. Numerosos comportamientos lo son y su ejecución puede traer consecuencias nefastas variables, generalmente fatales. Por ejemplo, lavar ropa de noche está prohibido puesto que provocaría la muerte de uno de los padres del que lo hiciera; comer carne de jaguar haría que más jaguares vinieran a buscar al infractor; recitar fórmulas curativas en el momento inapropiado provocaría el daño, para cuya sanación fueron creadas.

Lévi-Strauss decía –acerca de los amerindios en general– que el tiempo de los mitos era aquel en el que humanos y animales no se diferenciaban. Ello se aplica también a los ayoreos. En los tiempos antiguos, casi todas las plantas y animales actuales eran personas que en un momento decidieron –o fueron forzadas a– transformarse en los entes actuales. Estos primeros hombres y primeras mujeres –traducción literal de *jnanibajade* y *chequebajedie* respectivamente– fueron quienes instauraron las pautas de comportamiento de este grupo (Bórmida y Califano, 1978; Bórmida, 2006a y 2006b). Tales pautas se presentan generalmente bajo la forma de prohibiciones, que en ayoreo se dice justamente *puyák*.

Hay muchas historias antiguas y fórmulas curativas cuya recitación es *puyák* porque provocan un efecto sobre el mundo de tipo indeseado si las circunstancias no son las adecuadas. Así, relatar la historia del niño nube provoca lluvia, o soplar la fórmula para curar una picadura de serpiente provoca tal hecho si éste no ha ocurrido. Todo ello contribuye a revestir este concepto de una gran importancia. Ciertamente, al hablar con los ayoreos se advierte que atribuyen a esas recitaciones esos efectos, y también a la infracción de las prescripciones de los antiguos las graves consecuencias señaladas (Bórmida, 2006a y 2006b); pero, sin embargo, resta dar cuenta de qué sucede en circunstancias concretas.

LA NOCIÓN DE PUYÁK EN LA OBRA DE BÓRMIDA

Bórmida ha investigado intensamente esa noción y, como en la mayoría de sus trabajos sobre este grupo, aporta una enorme cantidad de información con declaraciones textuales de sus informantes. El concepto en sí no es definido de manera muy distinta a como lo hemos expuesto y a como lo hacen los autores del área –por ejemplo, Fischermann (1988)–, es decir como una prohibición de comportamientos (Bórmida y Califano, 1978).

Ahora bien, lo que sí es llamativo es la presencia agobiante que, para Bórmida, tendría en la cultura ayoreo, como resulta evidente en la conocida cita:

...el constante temor a las enfermedades, que pueden ser ocasionadas por la infracción de innumerables tabúes y que asedian, por así decir, en todo el hábitat natural y cultural. No pecaríamos de retórica definiendo a la cultura ayoreo como una cultura de temor y de muerte (Bórmida y Califano, 1978:31).

Podemos advertir en esa cita una cierta fascinación por este concepto, que de ahí en adelante orientará las conclusiones del autor acerca de la vida de los ayoreos. Consideramos que Bórmida conoce a través de entrevistas –cuya cantidad el autor mismo destaca⁶ el concepto de *puyák* (“prohibido”) y comienza a indagar casi obsesivamente –también a través de entrevistas– todas las ocasiones posibles en que se aplica. Habiendo llegado por medio de esa metodología a una enorme cantidad de prohibiciones, que son muy variadas y acarrear las más graves consecuencias, es inevitable pensar que el individuo no puede estar de otro modo más que sometido, asfixiado y a una mínima distancia de la enfermedad y la muerte. Ahora bien, debemos observar cómo ese concepto incide efectivamente en las prácticas, qué ocurre con los individuos en su accionar cotidiano.

Desde esa idea Bórmida abordará los mitos. La mitología de los ayoreos combina temas del área Chaco en general y de los Ge (Bernand-Muñoz, 1977) y, como decíamos más arriba, consiste mayormente en las transformaciones de los antiguos –o *jnanibajade*, “primeros hombres”– en las actuales plantas y animales. Es decir, presenta la particularidad de exhibir rasgos de diversas áreas pero no se destaca por ser especialmente violenta.⁷ Ahora bien, a pesar de ello, Bórmida resaltarán de los mitos los rasgos que parecen corresponder con esa vida en peligro continuo:

...el temor constituye la esencia del mundo del Ayoreo, quien vive pendiente de la tragedia originaria por intermedio de la cual los *nanibaháde* le legaron un universo en el que el peligro, la enfermedad y la muerte lo acosan desde todos los rincones, se ocultan en cada animal, en cada planta y hasta en cada palabra que se pronuncia con respecto a lo que lo rodea. Un Universo frente al cual la única actitud posible es la constante tensión del miedo y de la precaución, la perenne lucha en contra de un ambiente devorador en el que los Antepasados maléficos acechan, brindando como única salvación los tétricos cantos que dejaron, casi como limosna, y la enmarañada telaraña de los *puyák* que a todo lo envuelve (Bórmida, 2006a:110. Cursivas en el original).

Aquí presenciamos el paso siguiente en la descripción de la cultura ayoreo: ya asumida su vida como fatal y tensa, los mitos encajarán con ella, siendo la vida una reactualización de esa tragedia primera que son los relatos de las transformaciones. La asignación de un atributo psicológico a una cultura en Bórmida es resabio de otra época –“puede considerarse a la cultura ayoreo como típicamente apolínea” (Bórmida y Califano, 1978:32)– pero, sin embargo, tal tipo de caracterización sigue apareciendo en artículos bastante posteriores escritos por sus alumnos. El terror, el miedo y la violencia constituyen –como veremos a continuación– el *leitmotiv* de la producción de este equipo de investigación.

En las publicaciones de los miembros del CAEA –al menos sobre los ayoreos– no se encuentran nuevas elaboraciones teóricas. Sus continuadores a decir verdad no reformulan sus postulados ni tampoco intentan introducir modificación alguna –ni siquiera de carácter sutil–, por lo que la producción del CAEA, en lo que respecta a los ayoreos, consta de una gran coherencia interna a nivel teórico. Esto ha sido también señalado por Reynoso (2008) cuando apunta que los seguidores de Bórmida no escriben ninguna obra de fundamentación, asumiendo implícitamente que las obras del maestro constituyen una base sólida.

En todos los casos, sus discípulos parten de las ideas elaboradas por Bórmida⁸ y sus artículos consisten en agregar ejemplos etnográficos a temas ya tratados por aquél o bien en desarrollar algún aspecto de la cultura con una profundidad mayor que con la que está trabajada en la monografía clásica citada. La dinámica de presentación es similar: una introducción general del grupo –ubicación, economía, referencia a la misionalización y contacto reciente–, una exposición de las ideas de Bórmida en relación al tema a tratar –generalmente insistiendo en el concepto de potencia– y una serie de citas de los mismos informantes. A nivel documental, la producción de este grupo de investigadores es muy importante. Se encuentran relatos de mitos y de diversas experiencias de casi todos los aspectos de esta sociedad. No obstante la gran variedad de temas que tratan, no deja de confirmar esa caracterización de la cultura ayorea. Aquí sólo citamos algunos ejemplos: “En suma, en el mundo ayoreo el temor al daño y su concomitante la muerte acosan al individuo en un ethos de terror y de precaución” (Idoyaga Molina, 1980:33); “La cultura ayoreo revela de manera explícita un mundo donde impera el temor y la muerte (...) Este horizonte mítico de muerte, de asesinato, invade la vida cultural de los ayoreo.” (Mashnshnek, 1991a:68). Si bien la crítica que proponemos es fundamentalmente de orden metodológico y consiste más bien en la confrontación con nuestra propia experiencia de campo, es necesario apuntar que varios autores (Perasso, 1987; Bartolomé, 2000) han señalado las graves consecuencias políticas que estas ideas pueden acarrear. Al ser repetidas constantemente y avaladas desde el mundo académico, estas ideas han contribuido a reforzar en el imaginario paraguayo la caracterización de los ayoreos como “terribles guerreros, enemigos de los blancos, asesinos de niños” (Perasso, 1987:5) y así sustentar diversas decisiones del gobierno: despojo territorial, evangelización agresiva, paternalismo subyugante, entre otras –situaciones que aún hoy padecen los ayoreos como bien describen Von Bremen (1988) y Bartolomé (2000), entre otros–.

Desde hace tiempo, tenemos por cierto que la distribución del conocimiento en una cultura no es homogénea –Radín (1960) es posiblemente quien fue más claro al respecto–. En términos de Radín (1960), en toda cultura podemos encontrar intelectuales –los que más saben y reflexionan– y hombres comunes –el resto, cuya creencia es menor y más bien ocasional–. Bórmida entrevistó a cinco informantes reconocidos como los grandes conocedores de su cultura, y es preciso al señalar ese detalle. También apunta que la gravedad de los *puyák* varía según los individuos consultados –con la notable excepción de las figuras centrales y muy *puyák* de la mitología, *Asojna* y *Poji*–, y que la efectivización

de las graves consecuencias no es necesaria sino sólo altamente probable. Ahora bien, al describir el mundo de los ayoreos –o como ellos viven el mundo– todos esos matices parecen estar soslayados. Según la descripción de Bórmida, todo ayoreo temería en todo momento violar alguno de los innumerables *puyák*. El autor da así por sentado que todos los individuos comunes conocerían tales prohibiciones con la misma profundidad que los cinco grandes conocedores que él entrevistó. No es que la idea de *puyák* y sus varias implicancias no guíen parte del comportamiento y las explicaciones de los ayoreos en general, ya que, como veremos más adelante, en efecto es así. Sin embargo, ello no ocurre con el detalle minucioso y obsesivo con que Bórmida lo indaga y lo presenta. Hay –es necesario repetirlo– una cierta distancia entre los discursos y las prácticas –que no se reduce a intentar dilucidar si aquello que dicen es verdad o mentira– que proviene del simple hecho de que una consideración hecha en abstracto en el artificial contexto de una entrevista –particularmente artificial en el caso que nos concierne, según lo que cuenta Bartolomé (2000)– no es lo mismo que ciertas ideas aplicadas en un comportamiento concreto. Si bien esto es una obviedad, explica en gran medida el fuerte contraste mencionado entre lo que presenta Bórmida y lo que pudimos conocer en el trabajo de campo. Gordillo lo ha señalado en general para la obra del antropólogo italo-argentino, al decir que identificó la cultura con el deber ser de los mitos (Gordillo, 2006), y se aplica particularmente a los ayoreos. Para Bórmida no parece haber contradicción entre el ubicuo miedo a romper prohibiciones y el escaso conocimiento general de los infinitos lugares y circunstancias donde esas prohibiciones se esconden.

Otro detalle para avalar esta idea del miedo es que suele presentarlo como pre-facto. En aquella cita en que el autor hasta teme pronunciar mal una palabra, pone demasiado el acento en los *puyák* como algo temido antes de que esas consecuencias nefastas tengan lugar. Más bien –según nuestra experiencia de campo, pero no exclusivamente– constituyen un modo de explicar *post-facto*. Cuando algo que puede ser considerado como un hecho malo que le ha ocurrido a una persona, los ayoreos comienzan a pensar qué prohibición puede haber roto, variando la explicación según la ocasión y –como mostraremos más adelante– la situación social de aquél que explica. Más que un recetario fijo de causas-consecuencias parece ser –en el modesto estado de nuestra investigación– un modo de pensar ciertas circunstancias determinadas.

Es así que, si los ayoreos no conocen –si no todos, al menos la mayoría– la inmensa cantidad de *puyák* que los cinco informantes han proporcionado, ni éstos parecen ser exclusivamente temidos previamente a su violación, resulta difícil pensar que vivan en un mundo tal como el citado antropólogo lo describe. Sin embargo, consultadas distintas personas –de diversas comunidades– se pueden encontrar relatos de casi todos los *puyák* que Bórmida presenta. Es decir que el problema no está en el conocimiento en sí, sino en cómo éste incide en la vida cotidiana. Llegados a este punto, nos es necesario recurrir a alguien que trabajó con este grupo un poco antes que Bórmida, en los mismos lugares e incluso con algunos de los mismos individuos, y que describió otro paisaje de los ayoreo: Lucien Sebag.

LA INTUICIÓN DE SEBAG

Después de varios meses en Jesudi comenzamos a comprender ciertos rasgos del modo de vida ayoreo y a tener por cierto que definitivamente no vivían en el mundo de terror de Bórmida. La palabra *puyák* aparecía de vez en cuando. Durante la temporada seca⁹ eran más renuentes a relatar historias, y contaban anécdotas de gente que había roto prohibiciones y sufrido terribles consecuencias. Sin embargo, no podríamos decir que los *puyák* estaban omnipresentes, condicionando cada paso de su vida, ni que los ayoreos vivían atormentados por ellos. La impresión general de aquello que más los caracterizaba no era el acomodarse a una estructura de prohibiciones, sino el no querer acomodarse a ninguna. Ello era particularmente evidente en la crianza de los niños –aunque es un rasgo chaqueño ya señalado por Métraux (1963)–, quienes no recibían ninguna represión –con contadísimas excepciones– por no obedecer a los pedidos de sus padres, y en el uso de remedios. Después del largo camino desde el síntoma hasta el remedio¹⁰ podían decidir no tomar el medicamento prescrito –frecuentemente porque *chojma* “apesta”¹¹ siendo la decisión del enfermo finalmente respetada –a pesar de alguna insistencia de algún pariente cercano o amigo. Sabemos que esta es una apreciación vaga, de orden intuitivo, pero pensamos que nos da una pista que no nos dirige hacia la caracterización de Bórmida. Pensamos que el respeto a la voluntad ajena se destaca particularmente: *qué yipota* “no quiero” es argumento suficiente en varias discusiones cuando alguien rechazaba acceder a un pedido de otro. Afortunadamente, alguien ya había percibido mucho antes este detalle como especialmente característico de este grupo.

Desde septiembre de 1963 hasta enero de 1964 Lucien Sebag, joven investigador alumno de Lévi-Strauss, realizó trabajo de campo entre los ayoreos de Paraguay y Bolivia. Como señalara acertadamente Carmen Bernand-Muñoz (1977), es notable la cantidad de material que pudo recoger en tan escaso período de tiempo. Es de destacar que aparte de numerosas entrevistas también realizó observación participante, lo que incide notablemente en el resultado final de su trabajo. Sebag llegó a escribir dos artículos sobre el chamanismo ayoreo, de publicación póstuma. Lo más interesante de esta obra es la integración –de inspiración estructuralista– que realiza de diversos aspectos de esta cultura. Nos basamos fundamentalmente en esos dos artículos más que en la colección de sus notas porque es en ellos donde se encuentra su pensamiento más elaborado y organizado en pos de una argumentación.

Sebag nos muestra una perspectiva orientada desde un proyecto etnológico, en aras de realizar una posterior comparación con otros grupos del Chaco (Sebag, 1964) y Sudamérica (Sebag, 1965). Ello constituye a la vez una ventaja por la mayor comprensión que arroja la comparación etnológica, pero también una desventaja, ya que –como Métraux– mira a los chaqueños partiendo de un modelo inspirado en los indígenas amazónicos.

Este autor se aboca principalmente al chamanismo, del cual le llama la atención los escasos requisitos para volverse profesional. En contraste con otras culturas de las tierras bajas, la iniciación es sorprendentemente breve –un día y medio de ayuno e ingestión de

jugo de tabaco– y hay ausencia total de los prerrequisitos habituales para el aspirante –padre chamán, pertenencia a un grupo social determinado, llamado de una entidad, algún rasgo físico particular–. Evidentemente, esta ocupación está al alcance de cualquiera que lo desee, y es esa posibilidad la que llama fuertemente la atención de Sebag –y he aquí el detalle advertido en el campo–: “*Ce qui frappe tout d’abord chez les Ayoréo, c’est l’importance accordée à la ‘libre volonté de l’individu’*” (Sebag, 1965-II:116).¹² Luego señala, y creemos que es allí donde nos brinda su mayor aporte, que ese respeto a la voluntad individual, esa falta de condicionamientos, se da en otros niveles de la vida social. No hay iniciación masculina –y pruebas o ritos de pasaje asociados–, ni tampoco ritos de menarca. No hay estructura a la que el individuo deba ajustarse. Y es justamente ese rasgo el que este autor destaca de los mitos: las transformaciones son un montón de decisiones individuales, no responden a un plan preestablecido (Sebag, 1965-II). Sebag lo observa más claramente en el ejercicio de la jefatura: el jefe debe continuamente dar pruebas de su coraje e idoneidad –su puesto es transitorio y no hereditario–, ya que su *status* puede ser cuestionado en cualquier momento por cualquiera. Compete a los individuos hacer algo para destacarse del resto –autoinfligirse quemaduras para probar el propio valor, volverse chaman– a la vez que es ampliamente rechazado someterse a la voluntad de otro, como señala Sebag a propósito de la ausencia del llamado de una entidad para el aspirante a chaman: “*Si la notion d’appel surnaturel est absente, c’est qu’elle mettrait à l’homme en situation d’assujettissement, ce que tout ayoreo refuse*” (1965-II:118).¹³

Si bien la noción de “libre voluntad” puede sonar algo vaga o parecer parte de un problema mayor planteado hace largo tiempo –la tensión estructura-individuo, con autores haciendo énfasis en uno u otro–, nos interesa particularmente porque es un aspecto de los ayoreos que Sebag y Bórmida describen de manera muy diversa. Más que tomar “libre voluntad” para tratar el tema en sí que nos enmarcaría en la controversia señalada, nos interesa como herramienta para confrontar ambas perspectivas. Es en ese sentido de condensar otros conceptos que lo traemos a colación y nuestras pretensiones y conclusiones al respecto no van más allá del fin propuesto: comparar dos abordajes de los ayoreos y las caracterizaciones que de ellos han hecho. No es en absoluto nuestra intención aportar un modo de abordar esa cuestión a través del ejemplo ayoreo. Sostenemos que si bien ambas posturas representan extremos innecesarios, la de Sebag toma más factores en consideración. Lo citamos fundamentalmente para decir que los ayoreos no están sometidos como señalaba Bórmida, para refutar esa postura extrema. Sin embargo, no pretendemos precisar si son más o menos “libres” que otros grupos del Chaco o de las Tierras Bajas Sudamericanas.

Esa libre voluntad, esa reluctancia al condicionamiento, no se expresa explícitamente en palabras sino a través de la ausencia de ritos de pubertad o de iniciación chamánica, de los mitos y de las peculiaridades de la jefatura, y creemos que se manifiesta también en las interacciones cotidianas. Por supuesto que la ausencia de evidencia no es evidencia de la ausencia. Podrían no existir en un grupo instituciones tales como la casa de hombres, estructuras tales como ritos de iniciación y aún así sus integrantes podrían estar mayormente condicionados por componentes vinculados a la cosmología. Sin embargo, como

intentaremos mostrar, los *puyák* –aunque podrían– tampoco cumplen ese papel. Es decir que si bien tal ausencia de estructuras fuertemente condicionantes no es determinante para asegurar tal valoración de la “libre voluntad”, sí es coherente con ella. Lo que destaca Sebag como característico de los ayoreos es la importancia que le dan a la voluntad individual frente a la imposición de una estructura. Se sitúa justamente en las antípodas del mapa de Bórmida de un *puyák* que todo lo envuelve. Citémoslo una vez más donde sostiene exactamente todo lo contrario a Sebag:

Una característica general de las ideas ayoreo acerca de la psiquis humana y del yo es su condicionamiento por la realidad circundante. En concreto, el ayoreo es frecuentemente determinado en sus acciones y actitudes, no ya por su propia y libre voluntad, sino por las circunstancias tales como la infracción de un tabú –sea ésta voluntaria o involuntaria– y la acción intencional de una teofanía (Bórmida y Califano, 1978:178).

Además, entender los mitos como una dispersión de decisiones individuales nos parece menos forzado que considerarlos una exacerbación de violencia que se reactualizaría día a día. Es particularmente llamativo –ahora sí, recurriendo también a las notas organizadas por Bernand-Muñoz (1977)– que en la totalidad de la información recogida por Sebag, la palabra *puyák* esté casi ausente. Sólo existe una referencia cuando describe la temporada de lluvias, *esoí*, que es una época de prohibición para el relato de historias. A este propósito nos dice Bernand-Muñoz:

3º) *Puyac: Quand commence la période que les Ayoré appellent puyac? Le texte de Sebag reste muet à ce sujet. Par ailleurs, il ne nous donne pas de définition précise de ce terme et nous ne savons pas exactement ce que recouvre cette catégorie que le manuscrit traduit par ‘tabou’* (Bernand-Muñoz, 1977:76).¹⁴

Es verdaderamente llamativa tal ausencia en tan prolíficas notas. De hecho, en sus artículos sobre el chamanismo hay una mención acerca de que el chamán protege contra las violaciones de tabúes pero no desarrolla ese punto (Sebag, 1965-I), y se concentra más bien en las acciones del chamán frente a los enemigos y para pedir lluvia. No podíamos dejar de señalar esta ausencia para la que por el momento no se nos ocurre explicación. Aún así, pensamos que su breve trabajo permanece entre los mejores de la literatura del grupo y que su articulación general nos resulta más fructífera que la de Bórmida para indagar diversos aspectos de la vida de los ayoreos.

DISCUSIÓN

Como ya hemos mencionado, Fischermann (1988) señala que la caracterización de Bórmida es injusta, y apunta que en la vida real los *puyák* son en general respetados, pero que ello tiene más que ver con una habituación, una costumbre, que con el terror de muerte. Durante nuestro trabajo de campo observamos que efectivamente los *puyák* están presentes en el día a día –aunque esporádicamente– y que también se reconoce una valoración de la libertad individual. No se trata de que *ethos* y acción individual estén opuestos en sí, sino

de relativizar los extremos presentados por esos autores. Bórmida expresa claramente que todo está condicionado por la realidad circundante, que no hay propia y libre voluntad. Sebag, en cambio, sostiene que no hay cosa más valorada que la libre voluntad en una cultura donde los condicionamientos –estilo amazónico– están ausentes.

No es necesario optar por Escila o por Caribdis, hay mucha agua en el estrecho de Messina. Creemos que los *puyák* constituyen, como es evidente, una serie de lineamientos de conducta, indicando un límite, distinguiendo lo que es comportamiento aceptable de lo que no lo es. Ahora bien, al interior de ese círculo, la libertad de acción es amplia. Consideramos que se conoce en el grupo a nivel general una moderada cantidad de *puyák* que son respetados –no precisable, por supuesto, pero considerablemente menor que la extensa lista de Bórmida–, sin que esto implique un control obsesivo de su comportamiento, como varias prohibiciones alimentarias: no comen jaguar ni ningún ave –y las pocas que capturan, las tienen como mascotas o las crían para luego venderlas a los criollos. Los ancianos –generalmente los que más saben– se abstienen durante la temporada seca de contar ciertas historias, pero tampoco ocurre que les estén pidiendo esos relatos todos los días –con excepción de algún antropólogo presente. Es decir, presentado el panorama en la sección anterior sobre la importancia otorgada a la libre voluntad, pensamos que fundamentalmente –y aquí viene una tautología al mejor estilo Bateson (1979)– son más respetados los *puyák* que siempre han sido más respetados. Hay menos probabilidades de que aquellas prohibiciones que fueron aprendidas desde pequeños y que practica todo el grupo –como la de no comer aves– que han adquirido la normalidad de la costumbre, presenten un conflicto con esa valorada libre voluntad, porque lo habitual transcurre justamente por esas líneas que lo habitual traza. Esto obviamente pasa en todos los grupos, pero es necesario precisar que pasa también en los ayoreos para matizar la oposición entre los dos autores.

Los *puyák* tal como los presenta Bórmida generalmente consisten en la enunciación del comportamiento prohibido y de la posible nefasta consecuencia esperada. En el paseo que Bórmida describe lleno de peligros que acechan, la idea principal es que se teme cometer una infracción que desencadenará algo terrible. Hemos señalado que funciona de ese modo pero a un nivel no tan obsesivo como Bórmida lo plantea, condicionando el comportamiento de manera más general de lo que dicho antropólogo da a entender.

Además creemos que Bórmida insiste demasiado en ese carácter precautorio, posiblemente debido a su metodología consistente únicamente en entrevistas. Precisamente tomando en cuenta situaciones concretas, consideramos que –en lo que respecta a la relación entre *puyák*, su violación y la nefasta consecuencia esperada–, el aspecto explicativo es igual o más importante que el proscriptivo y el preventivo. Creemos que, aparte de ser una moderada estructuración del comportamiento, el *puyák* constituye un modo de explicación generalmente *post-facto* –esto también ha sido señalado por Fischermann (1988). Al ser *post-facto*, la consecuencia es clara, lo que falta precisar es la prohibición violada.

Ello sin embargo no actúa necesariamente de un modo inmediato. Tomemos como ejemplo un caso extraído de mi experiencia de campo.¹⁵ Ebedu,¹⁶ hombre de unos casi

cincuenta años, fue diagnosticado de un cáncer en el cerebro a comienzos de 2009. No habiendo explicación para el origen de la enfermedad por parte de los médicos blancos, los ayoreos comenzaron a postular como causas, hechos inmediatamente anteriores a los primeros síntomas (dolor de cabeza y mareos) –como por ejemplo haber levantado un tronco demasiado pesado– que no eran *puyák*. Ebedu recibió intervención quirúrgica y parte de su tratamiento en las cercanías de Asunción, y después de cinco meses pudo regresar a su comunidad. A los seis meses del fatal diagnóstico, estaba en la comunidad un día, a punto de comer. Jnumi,¹⁷ esposa de Ebedu, me pasó el plato de comida. Yo, acostado y sin cambiar de posición, comencé a comer. Jnumi me dijo seriamente que los *jnanibajade* –“primeros hombres”– decían que era *puyák* comer así, que una enfermedad me agarraría. Agregó que el año anterior le había pasado un plato a su esposo y que éste había comido acostado, y que por eso se había enfermado de cáncer. Esta explicación fue otorgada seis meses después del diagnóstico y –si bien creía en ella– no era dada con la fatalidad acorde con la efectividad atribuida. Ello no implica que no esté funcionando como estructura explicativa –de hecho lo hace– pero al menos el tiempo pasado entre la enfermedad y su atribución a un *puyák* y la carencia de gravedad con que me lo señalaron son indicadores para matizar el carácter terrible de los *puyák* presentados por Bórmida.

Antes que la larga lista de *puyák* sobre los elementos del mundo, nos parece más relevante intentar conocer qué ocurre con esos *puyák* en circunstancias concretas, donde se hacen presentes más factores que el origen mítico de una prohibición. En ese sentido, debemos señalar que no sólo ocurre que la explicación es *post-facto* –con tiempo sumamente variable entre el hecho y su explicación– sino que la interpretación de un *puyák* está socialmente situada. No hay *puyák* “en sí”, sino *puyák* dicho por alguien. Reynoso señala que en las obras de Bórmida está “el supuesto de que todos los informantes proporcionan información equivalente” (Reynoso, 1998:136).

Es necesario contextualizar una explicación dada en cada caso particular. Citaremos otro ejemplo para sostener que la interpretación de un *puyák* está condicionada por las circunstancias de aquel que ofrece la explicación. En el año 2009, mientras realizábamos trabajo de campo en Jesudi, llegó la noticia de que Chugupei, habitante de otra lejana comunidad, había huido al monte. Hay una enfermedad llamada *urusoi* –traducida por “loco”, término que hoy los ayoreos también usan para decir “borracho”– en la que la persona afectada huye al monte y comienza a comportarse como *Poji* –lagarto–, ya que éste está comiendo uno de sus principios anímicos y reemplazándolo por el suyo (Pagés Larraya, 1973; Bernand-Muñoz, 1977; Bórmida, 1984; Fischermann, 1988). Chugupei es una persona muy querida en Jesudi y muchos estaban consternados. Esa tarde, Jnumi nos contó preocupada que su padre le había dicho cuando ella era niña que no debía formar pareja con alguien del mismo clan,¹⁸ que era muy peligroso. Señaló que Chugupei y su esposa eran del mismo clan y ella pensaba que por eso él se había enfermado y se había ido al monte. Apuntó también que creía que esa era la causa del problema de Aruco –un niño de la comunidad que tiene un retraso de crecimiento– ya que sus padres también eran del mismo clan. El *puyák* de no casarse con alguien del mismo clan es uno de los más

fuerzas y podría pensarse que indefectiblemente se citaría como la causa.¹⁹ Sin embargo, en la tarde recibimos otra explicación. Ella fue formulada por Sidi y Poro –una pareja de sesenta y cuarenta años respectivamente, también conocedores de relatos y de *puyák*–: la esposa de Chugupei había violado un *puyák* cuando era joven y como consecuencia una enfermedad había agarrado a su primer esposo, que había fallecido. Lo mismo había ocurrido al segundo esposo, y ahora también al tercero, por ello éste huía al monte preso de una enfermedad. Sidi y Poro citaban una plausible –de acuerdo a las tradiciones ayoreas– explicación de la locura de Chugupei, sin citar en absoluto la posibilidad de la violación del *puyák* de no casarse con un pariente clánico, el cual –dado su amplio conocimiento general– era imposible que ignoraran. Ocurre que Sidi y Poro pertenecen al mismo clan y están casados, *ore tagu dedodie* “se comen los ojos” –como dicen los otros entre risas cuando ellos no están–, lo que esclarece la ausencia de tal explicación.

El carácter proteico de las creencias y su maleabilidad en función de ocasiones particulares ya ha sido expresado para los azande por Evans-Pritchard:

También he intentado mostrar la plasticidad de las creencias en función de las situaciones. (...) Un individuo en una determinada situación toma lo que le conviene de las creencias y no presta atención a los demás elementos que podría utilizar en situaciones distintas. De ahí que un único acontecimiento pueda evocar cierto número de creencias distintas y contradictorias en distintas personas (Evans-Pritchard, 1993:492).

Sin embargo, dado que Bórmida da a entender otra cosa, es necesario recordarlo para los ayoreos. Resta aún precisar de qué modo varían esas creencias respecto al *puyák* en circunstancias determinadas, qué factores moldean su interpretación en casos concretos. Además, es necesario incluir otras aristas de esta noción, o apuntar hacia aquello de lo que este concepto es apenas la puerta.

Acerca de la noción de *puyák*, es necesario introducir una noción de temporalidad en su utilización como herramienta explicativa. En muchas ocasiones, las mujeres nos señalan costumbres que antes eran *puyák* para las *chekebajedie* –“primeras mujeres” de los tiempos míticos– o bien cuando ellos vivían en el monte. Esos *puyák* no se refieren generalmente a aquello directamente vinculado a los puntos más atacados por la evangelización –*Asojna* y *Poji*, las figuras centrales de la mitología– sino a, por ejemplo, la prohibición de arrancar *dajudie choki* –“caraguatá macho”– para hacer hilo o de procesar dos hojas de caraguatá a la vez.

Por qué algunos *puyák* han dejado de serlo no nos queda aún claro. Por qué en Paraguay casi no quedan chamanes y los que lo han sido declaran ya no serlo, tampoco nos queda claro. La cristianización es un factor, pero no el único. Es necesario indagar qué papel juega la asistencia a centros de salud de los blancos y su efectividad o inefectividad frente a las enfermedades. También es importante estudiar la evangelización entre los ayoreos –tema escasamente tratado hasta el momento. Creemos que algunos modos de pensamiento relacionados a los *puyák* se aplican con nuevos elementos provenientes de la cristianización. Por ejemplo, es frecuente escuchar que explican las desgracias sufridas

por alguien diciendo que fue “castigado” –en castellano– por *Dupade* (“Dios”) aunque, a decir verdad, el individuo en cuestión es señalado como responsable de merecer tal castigo. Algunos rasgos sugieren que la misma lógica subyace en la explicación de los *puyák* y los *castigados*, pero es necesario profundizar al respecto ya que en otros detalles hay diferencias importantes.

Creemos que sería más fructífero abordar tales análisis en la dirección de la intuición de Sebag, de no dejar de buscar resonancias entre los diversos órdenes de lo social, y de apuntar siempre a una futura comparación etnológica. Los ayoreos en general en la literatura antropológica han sido tratados –en parte debido al cliché del aislamiento– en sí mismos, sin elaborar comparaciones a nivel de familia lingüística o del área Chaco. Después del libro de Combès (2009) –nunca está de más repetirlo– sabemos que han tenido contacto con otros grupos y es necesario tomar semejante dato en cuenta. Claro que –en oposición a Sebag y Métraux– es necesario construir una mirada etnológica desde el Chaco, no ya desde el Amazonas.

Consideramos oportuno recordar las modestas pretensiones teóricas de este trabajo. No hemos intentado proporcionar aquí una explicación definitiva de los *puyák*, que diera cuenta del fenómeno en toda su complejidad,²⁰ sino tan sólo sugerir algunas líneas que pensamos profundizar en futuras publicaciones, pero para las cuales aún no tenemos suficiente información de campo. Además, considerábamos necesaria también esta revisión de Bórmida, dada la influencia que aún tienen sus ideas en la producción académica sobre los ayoreos.

CONCLUSIÓN

Lo que hemos intentado en este trabajo es presentar una perspectiva acerca de los ayoreo del Chaco boreal, inspirada fundamentalmente en cuestiones que emergieron en el trabajo de campo. El panorama dado por Bórmida es muy siniestro pero –y esto era lo que nos llamaba más la atención– los elementos que mostraba estaban presentes entre los ayoreos de Jesudi. Creemos que su excesivo basamento en entrevistas lo llevó a conclusiones inexactas sobre la vida de este grupo. Entrevistando a cinco intelectuales –en términos de Radin (1960)– elabora una interminable lista de comportamientos que, de realizarse, provocan la enfermedad o la muerte –ello sumado al énfasis en conceptos tales como “potencia” y “numinoso”. De allí fundamenta la descripción de una vida terrible que no observó. Le faltó notablemente la relativización, fruto de la observación, los matices que emergen en las diversas ocasiones, los vaivenes de la conducta cotidiana del hombre común –también en términos de Radin (1960). Son llamativas las diferencias entre un trabajo que combina análisis de discursos y prácticas, como el de Sebag, y otro que se asienta exclusivamente en entrevistas. Un ejemplo ilustrativo es la monografía de Reichel-Dolmatoff (1973) sobre los Desana, realizada a partir de un solo informante que permaneció en Bogotá. El panorama del universo Desana allí es extraordinariamente coherente y completo, carece de las fisuras que emergen al tratar con lo colectivo, con

diversas personas, con situaciones distintas en donde se actualizan esquemas de pensamiento y práctica. Y es justamente esto lo que señalamos de Bórmida, cuando decimos que deja afuera la variabilidad en el conocimiento.²¹

Es necesario diferenciar claramente los discursos de las prácticas. Evidentemente ello implica darle a la observación igual o mayor importancia que a las entrevistas. Creemos que eso es lo que hace la diferencia entre los trabajos de Bórmida, por un lado, y los de Sebag y Fischermann, por el otro: estos últimos no sólo preguntaron por un significado, sino que además se preocuparon por verlo en acción.

AGRADECIMIENTOS

Quisiera expresar mi gratitud a los miembros del SPECH (Seminario Permanente de Estudios sobre el Chaco) por su lectura minuciosa e interesantes comentarios de un manuscrito previo, también a mi directora de investigación, la Dra. Florencia Tola, por su guía constante y de gran espíritu crítico. Los errores que pueda haber en este trabajo son de mi entera responsabilidad.

NOTAS

¹ Usamos la castellanización “ayoreo” que ya es frecuente en el Paraguay y es la que utilizan los miembros de este grupo al hablar en español. Utilizamos el plural castellano en –s.

² No contamos con el original sino con la traducción al castellano que nos proporcionó el autor. A esta versión corresponden los números de página de las citas

³ Hemos realizado trabajo de campo fundamentalmente en la comunidad ayorea de Jesudi (Departamento de Boqueron, Paraguay), durante 2008 y 2009.

⁴ Asumiendo por supuesto una visión simplista que ve todo cambio como pérdida con un matiz de degradación.

⁵ Cabe recordar que es un diccionario conformado por misioneros y que sólo lo citamos a título ilustrativo. Los conceptos de “tabú” y “sagrado” requerirían una profundización que sobrepasa los límites de este artículo.

⁶ Él mismo resalta la importancia acordada a este modo de recabar información, señalando en una de sus obras que cuenta con más de 200 horas de grabación de entrevistas con cinco informantes (2006a:9-12). Según sus críticos (Fischermann 1988; Bartolomé 2000) era la única técnica empleada: no realizaba observación participante, ni convivía en absoluto con los ayoreos.

⁷ En todo caso, no se trata, como lo sugirió Idoyaga Molina, miembro del equipo de Bórmida de “una mitología de terror, caracterizada por la violencia, múltiples homicidios, la envidia y la agresión” (Idoyaga Molina 1989:31)

⁸ Nuñez, 1978-79, 1981; Idoyaga Molina, 1980, 1989, 1998a, 1998b; Mashnshnek, 1984, 1986, 1987, 1990, 1991a, 1991b; Idoyaga Molina y Mashnshnek, 1988; Califano, 1990.

⁹ Durante *esoí*, la temporada seca –de abril a septiembre aproximadamente– hay más *puyák* activos. Contar ciertas historias haría que en *siquere*, temporada de lluvias, no crecieran frutos.

¹⁰ Ello implicaba un día o más de viaje hasta un hospital, someterse a diversos análisis y finalmente –si es que esperaba hasta el resultado de los mismos y no regresaba antes– tener una consulta con un médico que insistiría en hablarle en guaraní y que le dejaría indicaciones en un papel que se perdería inmediatamente.

¹¹ Este detalle merece profundización, pero aquí queremos concentrarnos en el respeto a la voluntad ajena como rasgo destacable.

¹² “Lo que es impactante ante todo de los ayoreo, es la importancia otorgada a la ‘libre voluntad’ del individuo” (nuestra traducción).

¹³ “Si la noción de llamado sobrenatural está ausente, es porque pondría al hombre en situación de sometimiento, algo que rechaza todo ayoreo” (nuestra traducción).

¹⁴ “3º) *Puyac*: ¿cuándo comienza el período que los ayoreos llaman *puyac*? El texto de Sebag no dice nada al respecto. Por otra parte, no nos da definición precisa de este término y no sabemos exactamente qué abarca esta categoría que el manuscrito traduce por ‘tabú’” (nuestra traducción).

¹⁵ Utilizaremos la primera persona del singular para relatar la siguiente experiencia de campo.

¹⁶ Los nombres de los ayoreos han sido cambiados para proteger su privacidad.

¹⁷ Jnumi salió del monte aproximadamente a los doce años, su padre murió antes de salir.

¹⁸ Utilizamos esta traducción de *kucheraí* en aras de simplicidad, pero es en principio inexacta.

¹⁹ Según Bugos (1985), que trabajó en Bolivia, de 750 uniones sólo 13 rompían esa prohibición. En Jesudi, comunidad de entre 80 y 100 personas, hay tres parejas de miembros del mismo clan. El *puyák* de clan es un tema a profundizar que no podemos tratar aquí.

²⁰ Una interesante elaboración de ese orden puede encontrarse en Bartolomé (2000).

²¹ Como señala acertadamente Gordillo (2006), en su obra póstuma “Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo”, Bórmida (1984) reconoce cierta variación intracultural. Ahora bien, los “canales de conocimiento” son sólo vías distintas de acceder al conocimiento único. No hay multiplicidad de significados ni interpretaciones contrapuestas. Admite variabilidad en el acceso al conocimiento, pero no en el conocimiento en sí.

BIBLIOGRAFÍA

- BARTOLOMÉ, Miguel. 2000. *El encuentro de la gente y los insensatos. La sedentarización de los cazadores ayoreo en el Paraguay*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, 34. Asunción/México: Instituto Indigenista Interamericano.
- BATESON, Gregory. 1979. *Mind and Nature. A Necessary Unity*. New York: Bantam.
- BERNAND-MUÑOZ, Carmen. 1977. *Les Ayoré du Chaco septentrional. Etude critique à partir des notes de Lucien Sebag*. La Haya: Mouton.
- BÓRMIDA, Marcelo. 2006a [1973-1979]. *Ergon y mito. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal*. Archivos del Departamento de Antropología Cultural, Vol. III: 1. Buenos Aires: CIAFIC Ediciones.
- BÓRMIDA, Marcelo. 2006b [1973-1979]. *Ergon y mito. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal*. Archivos del Departamento de Antropología Cultural, Vol. III: 2. Buenos Aires: CIAFIC Ediciones.

- BÓRMIDA, Marcelo. 1984. "Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo". *Scripta Ethnologica*, 8: 5-161.
- BÓRMIDA, Marcelo y CALIFANO, Mario. 1978. *Los indios Ayoreo del Chaco Boreal: información básica acerca de su cultura*. Buenos Aires: FECYC.
- BREMEN, Volver von. 1988. *Los ayoreo de cazados*. Asunción: Servicios Profesionales Socio-Antropológicos y Jurídicos.
- BUGOS, Paul. 1985. *An evolutionary ecological analysis of the social organization of the Ayoreo of the Northern Gran Chaco*. Tesis Doctoral, Northwestern University.
- CALIFANO, Mario. 1990. "El soñador en la cultura de los ayoreo (zamuco) del Chaco Boreal" En: Michel Perrin (Ed.), *Antropología y experiencias del sueño*. Quito: Abya-Yala. pp. 263-275.
- COMBÈS, Isabelle. 2009. *Zamucos*. Cochabamba: Instituto de Misionología.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evans. 1993 [1937]. *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.
- FISCHERMANN, Bern. 1988. *Zur Weltsicht der Ayoréode Ostboliviens*. Tesis Doctoral. Bonn: RheinischeFriedrich-Wilhelm-Universität.
- GORDILLO, Gastón. 2006. *En el Gran Chaco: antropología e historias*. Buenos Aires: Prometeo.
- NEW TRIBES MISSION. 2000. *Ayoré-English Dictionary (appendixes: English-Ayoré Dictionary)*. Stanford: New Tribes Mission.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde. 1980. "El daño mediante la palabra entre los ayoreo del Chaco Boreal". *Göteborgs Etnografiska Museum Årstryck (1979-1980)*, pp. 21-38.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde. 1989. "La significación de la mítica de Susmaningái (El Coraje)" en la cosmovisión ayoreo. *Mitológicas*, 4: 31-37.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde. 1998a. "La interpretación nativa de la historia. Análisis de dos relatos míticos de contacto". *Mitológicas*, 13: 7-18.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde. 1998b. "Cosmología y mito. La representación del mundo entre los ayoreo". *Scripta Ethnologica*, 20: 31-72.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde y Celia MASHNSHNEK. 1988. "La significación del concepto de paragapidí entre los ayoreo del Chaco Boreal". *Scripta Ethnologica, Supplementa*, 7: 87-92.
- MASHNSHNEK, Celia. 1984. "Sobre los rituales de los Ayoreo del Chaco Boreal". *Göteborgs Etnografiska Museum Årstryck (1983-1984)*. pp. 60-66.
- MASHNSHNEK, Celia. 1986. "Acerca de las ideas de menarca, concepción, alumbramiento e infanticidio entre los ayoreo del Chaco Boreal". *Scripta Ethnologica*, 10: 47-53.
- MASHNSHNEK, Celia. 1987. "Predicaciones potentes de Asohsná: la deidad más temida de los ayoreo del Chaco Boreal". *Mitológicas (1986-1987)*, 2: 65-69.
- MASHNSHNEK, Celia. 1990. "Las nociones míticas en la economía de producción de los Ayoreos del Chaco Boreal". *Scripta Ethnologica, Supplementa* 8: 119-140.

- MASHNSHNEK, Celia. 1991a. "La percepción del blanco en la cosmovisión de los Ayoreo (Chaco Boreal)". *Scripta Ethnologica, Supplementa (1990-1991)*, 11: 67-72.
- MASHNSHNEK, Celia. 1991b. "Las categorías del discurso narrativo y su significación en la cultura de los Ayoreo del Chaco Boreal". *Anthropologica*, 9/9: 19-38.
- MÉTRAUX, Alfred. 1963. "Ethnography of the Chaco", en *Handbook of South American Indians* 1. New York: Cooper Square Publishers, INC.
- NÚÑEZ, Carmen. 1979. "Asái, un personaje del horizonte mítico de los Ayoreo". *Scripta Ethnologica (1978-1979)*, 5/1: 103-114.
- NÚÑEZ, Carmen. 1981. "Asái, a mythic personage of the Ayoreo". *Latin American Indian Literatures*, 5/2: 64-67
- 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.
- PERASSO, José. 1987. *Crónicas de cacerías humanas. La tragedia ayoreo*. Asunción, Paraguay: El Lector.
- RADIN, Paul. 1960 [1956]. *El hombre primitivo como filósofo*. Buenos Aires: EUDEBA
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1973 [1968]. *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés*. col. Bibliothèque des Sciences Humaines. París: Gallimard.
- REYNOSO, Carlos. 1998. *Corrientes en antropología contemporánea*. Buenos Aires: Biblos.
- REYNOSO, Carlos. 2008. *Corrientes teóricas en antropología: perspectivas desde el siglo XXI*. Buenos Aires: SB.
- RICHARD, Nicolás (comp.). 2008. *Mala guerra. Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-1935)*. Asunción y París: Museo del Barro, ServiLibro y CoLibris.
- SEBAG, Lucien. 1964. "Compte-rendu de mission chez les Indiens Ayoré du Paraguay et de Bolivie". *L'Homme* 4/2: 126-129.
- SEBAG, Lucien. 1965. "Le chamanisme Ayoreo (I)". *L'Homme*, 5/1: 5-32.
- SEBAG, Lucien. 1965. "Le chamanisme Ayoreo (II)". *L'Homme*, 5/2: 92-122.