

A la búsqueda de una cultura desconocida



Los Tomárâho del Alto Paraguay

Ensayo Monográfico

Guillermo Sequera

Asunción Paraguay
Abril del 2002

Para LA



**A la búsqueda de una cultura
desconocida**

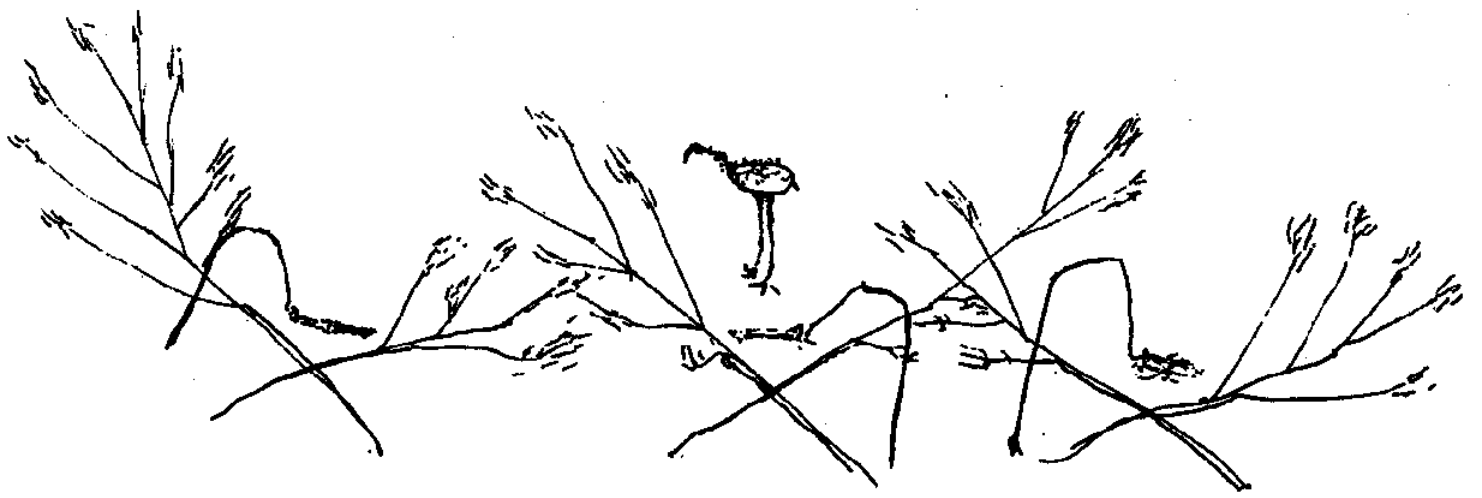
**Los Tomaráho del Alto
Paraguay**

Ensayo Monográfico

Guillermo Sequera

Asunción Paraguay

Abril del 2002



Indice

Prefacio	9
PRIMERA PARTE	13
<i>El Chaco a través de crónicas</i>	
La Conquista	15
La unificación del mundo	15
La compañía de Jesús.	17
Acción sacramental.	17
Los gentiles	21
Terra incógnita	25
SEGUNDA PARTE	29
<i>Los Chamacoco</i>	
La nominación	31
Los Chamacoco, vistos por Boggiani, Baldus y Susnik.	34
Lanzas en el camino. El ruterio de Guido Boggiani	35
Baldus	37
Branislava Susnik.	39
A la búsqueda de los espíritus escondidos.	39
Los Chamacoco de hoy	41
La rebelión contenida.	44
La vida cotidiana.	46
Delimitación del territorio	46
TERCERA PARTE	47
<i>La sociedad Tomárâho</i>	
El campamento comunitario. Dyt	49
La comunicación.	51
La caza.	52
La colecta.	56
La colecta por las mujeres	57
La pesca	58
La cocina.	59
El tejido y la cerámica	61
Vivienda	64
La representación corporal	65
La cosmo fonía.	68
El ordenamiento musical	68
Los chamanes chamacoco.	72
El cuerpo agredido	72
La conciencia del cuerpo	76
Los clanes	78



CUARTA PARTE

La figuración del mundo

El acuarium chamacoco.	84
Osypyte, el mundo indolente	88
La Representación del Espacio-Mundo de los Chamacoco	91
La expansión del Universo chamacoco	92
a) El mundo de arriba	93
b- El mundo náufrago.	94
Los Ahnapsúro o seres originarios	94
La madre encendida, Axnawyhyrtã.	96
Asignación y vigilancia del mundo cultural.	97
La microgeografía.	99
Figuración de la microgeografía.	99
Sueño sobre el ventarrón.	101
De donde surgen los seres míticos.	102
La leyenda de Xihnimich.	103
La vida en Ymykyta.	104
El hechizo de ostryrbe.	105
De cuando los seres míticos devoraron al joven iniciado.	108
La multiplicación de los frutos.	113
Los espíritus de las tormentas.	114
La mujer-jaguar.	115
El chamán agresor.	117
Exhortación a las lluvias.	118
El hechizo de la mujer-pezu.	119
Los seres míticos preparan la escena del ritual y descubren a los hombres.	122
Más allá de la muerte del chamán.	124
El chamán se transforma en murciélago.	125
El canto de ranas.	127
El chamán hu kepyr.	128
El chamán iniciado se transforma en pajarito.	129
El chamán arrebatado por los espíritus de las tormentas.	131
Los seres míticos instruyen a los gentiles como cazar aves.	133
Dyhylygyta y el embrujo chamánico.	134
La leyenda de los cerdos salvajes.	135
Los espíritus de las tormentas embrujados por las golondrinas.	138
Bibliografía	139

Prefacio

A Magali, a Alexis

El objetivo de éste libro apunta a poner de relieve la vitalidad de la sociedad chamacoco, -a pesar de embates y sufrimientos- a enfrentar bajo su propia identidad, al mundo unificador y deshumanizado, que se origina desde la conquista a hoy día. El trabajo, intenta reunir una serie de elementos constitutivos de dicha cultura, que a nuestro modo de ver, refleja una cierta visión del mundo y de las cosas. La obra desarrolla tres partes. La primera ; introduce los momentos más significativos de las fuentes literarias y etnográficas del Chaco. Desde el siglo XVI al XX, ésta region “ misteriosa ”, poblada por sociedades “ belicosas ”, fue motivo en generar un sinnúmero de miradas, como curiosas escrituras. La parte segunda exhibe los puntos más resaltantes de la identidad cultural de los chamacoco ; para cerrar al último con la transcripción de relatos míticos de origen.

Intento monográfico, o cosmográfico ? La explicación del mundo chamacoco apela a esfuerzos múltiples en el conocimiento, pero también en su procedimiento metódico. Debemos poner de resalte que las dificultades aparecieron cuando había que entender la relación con el entorno natural, debido principalmente a una ausencia de información sobre inventarios confiables de ecosistemas productivos chaqueños. Por el otro, el trabajo de campo indujo la necesidad de avanzar sobre la base de experiencias de transdisciplinaridad, donde el actor cultural se constituya en el punto focal de preocupación y entendimiento, a pre-textos de puesta en página. Merece destacar aquí que, a partir de interrogantes e ideas convergentes discutidas con Ticio Escobar, desde 1986, decidimos dirigir nuestra atención, -en observación participante-, con comunidades indígenas del Chaco. Desde ese momento, las investigaciones que se inician con los Tomárâho e Ybytosó, disparan hacia aproximaciones diferentes.

La investigación que se presenta, fue producto de momentos importantes que justifican su exposición. El primer momento, donde la intención del estudio partía a establecer un catálogo de sabidurías orales, a través de colectas y registros de la memoria cultural de los chamacoco. La colecta de los relatos orales se inició en febrero de 1986, hasta 1996 ; la cual, posibilitó

establecer un corpus de 1.200 relatos míticos compartidos, entre versiones de Tomárâho, y por el otro, versiones de los Ybytosó.

Muy a pesar de las diferencias dialectales, así como sutilezas expuestas por ambos grupos, la temática –(ver títulos de los relatos)-, desarrollada por los mitos, son de un mismo contenido. Esta herencia oral, de gran riqueza y diversidad, que nos fuera presentada por varios informantes, niños como adultos, interpelaba a un posicionamiento riguroso del estudio, pero también a una actitud flexible al paso transversal de datos, en donde la participación de indígenas sean confrontadas a explicaciones cruzadas con las de la botánica, o con la zoología occidental.

Para explicar de otra manera desde la primera visita que realizamos en un lugar llamado “ Represa Primera ”, propiedad de la empresa Casado-Sastre, donde los Tomárâho se encontraban en situación infra-humana ; y al notar los indígenas nuestro interés y curiosidad por su tradición oral, me explican lo siguiente : “ Podemos contarte muchas historias maravillosas, pero aquí, hoy, nos encontramos en una situación de vida o muerte...Necesitamos ayuda...Necesitamos un lugar donde vivir con tranquilidad. Tierra segura, que nos provea de alimentos, pero también ayuda que nos permita cultivar, pues sólo de la caza y la colecta ya no podemos vivir... ” Este planteamiento, muy sencillo por cierto, interpelaba nuestra presencia, e interpelaba, a su vez, nuestro modesto conocimiento y experiencia. A decir verdad, lo planteado por los Tomárâho, fustigaba en ubicar las ciencias humanas ante su propia función y devenir. Qué y cómo hacer ?, serían pronto las interrogantes que deberían ser respondidas para cada situación. Por ejemplo, una combinación de modos de subsistencia tradicional (caza-colecta-pesca) llevada a cabo por los chamacoco hasta ese momento, con la adopción de técnicas de domesticación de plantas para la producción alimentaria, -primero- ; planteaba, de por sí, un amplio espectro de intercambios, y discusión a fondo sobre las posibilidades a ser emprendidas. En ese sentido, un punto de apoyo fue el de partir de la dávida, o el don. Grandes conocedores en el ejercicio de intercambios, los chamacoco lo denominan “ chibehe ” al don.. Fue así, entonces, que pusimos en práctica un “ chibehe ”, y la propuesta fue algo parecido : a cambio de vuestro compromiso en fortalecer vuestra identidad cultural, nosotros nos comprometemos en apoyarlos afín de encontrar soluciones a vuestros problemas. Entre 1987 y 1991, un sinnúmero de iniciativas fueron llevadas a cabo, siempre con una participación directa y amplia de los chamacoco. Muchas de las iniciativas lograron su cometido, otras, por diversas razones quedaron trunca. Una de ellas, merece su relación. La colecta de uno de los relatos míticos de origen “ Icháato ” o, llamado también “ Ahápyra ” ; nombre de un vegetal, cuya raíz se constituye en la referencia principal de la dieta alimentaria chamacoco, pero que refiere a su vez, a la representación simbólica de la vida, -de abajo para arriba-, se transformó, muy pronto, en el elemento clave para el programa agrícola. Otros relatos, sobre el origen del gusto, o de ciertos

frutos, de peces, o conocimientos sobre la representación social de la naturaleza, ayudó de manera creativa, a pretextuar y arrimar una analogía, que permita resultados prometedores, en actividades y objetivos trazados. Ello, impulsó por sobre todo a responder con imaginación ; cómo el conocimiento y reconocimiento de una cultura, cuando se la sitúa en el centro de toda actividad colectiva y preocupación, y en directa relación a necesidades acuciantes, puede constituirse en el elemento dinamizador de situaciones afectivas y prácticas, desechando toda argucia externa e inoperante a lo que algunos denominan programas de desarrollo.

En ese proceso de experiencias enriquecedoras, se sitúa este intento de exponer la cosmografía chamacoco, pues a la par de ejercer una intención primera en el conocimiento sobre la sabiduría en la oralidad, a través de la lengua y su denominación, condujo la investigación en apoyar otros procedimientos metódicos, que permitirían reunir, proyectar, conocer, más allá de una mera encuesta, basada ésta, en colectas de diseños gráficos.

Merece ello, un tributo muy especial a la obra del gran etnógrafo sueco, Erland Nordenskiöld, quien, a principios del siglo XX, en visita a etnias del Chaco, y como fuera de uso corriente en la etnografía europea, investigadores como él, incitaban a sus informantes indios a dibujar sobre papeles ; para saber, a qué nivel de evolución en la escritura habían arribado. Es de suponer que Nordenskiöld dispondría de una colección más importante de diseños realizados por chaqueños Manjui y Nivacle, que los publicados en su libro, editado en 1929, en versión francesa :“ Les indiens du Chaco ”.

Los diseños que se presentan en ésta edición, son diseños originales realizados por los indígenas, entre 1986 y 1996. La curiosidad me estimuló en plantear a los chamacoco, un procedimiento lúdico. A ver ; dibuja cómo ves el mundo..., fue la propuesta hecha a Wylky, chamán estelar Tomárâha, luego a otros miembros de su grupo. Al poco tiempo, la propuesta fue hecha a los Ybytoso, entre ellos a Ogwa Flores. Al correr del tiempo, los diseños realizados por los indígenas, daban cuenta de figuras y temáticas diversas, anudadas , sin embargo, a un mismo hilo conductor : el relato. Tinta echada sobre papeles, configuraría la idea sobre una representación y explicación del mundo chamacoco. En varios años, fueron reunidas miles de planchas, cuya labor se basó en un ordenamiento de la información, estimulando a la vez, la redacción de un intento de diccionario cultural (Au hwošo ichíbio) La selección de las planchas para su publicación aquí, sugirió arrimarlas al texto, principalmente a algunos relatos míticos, para exhibir el otro lado del espejo chamacoco.

Sería poco decir, toda la paciencia y hospitalidad que me fuera ofrendada por los Ybytoso y los Tomárâho, principalmente entre los años (1986 a 1991) en sus comunidades. Mis respetos por confiar en esta tarea : la de ordenar, a mi manera, este trabajo y su publicación. Quiero señalar también mi gratitud a Birgitta Leander, quien en 1986 coordinando la Dirección de

Patrimonio Intangible de la UNESCO por haber facilitado -en su primera fase- la realización de la investigación. A Elisabet Haglund, y todo el equipo del Boras Kommun Konsmuseet quienes pudieron insidir sobre la importancia de dicho proyecto, a través de la puesta en exposición de dibujos de los piccasos chamacoco, que recorriera toda Suecia.

Mis agradecimientos a Emma Gill, a Silvio Ríos por todo su apoyo y complicidad en la lectura y ordenamiento de los borradores. El agradecimiento expreso y reiterativo para los Tomárãho, para los Ybytosó, por iniciarme al reconocimiento de una cultura que se expone sin temores al proceso de construcción de la sociedad paraguaya. A ésta, de comprender que su propia invención se afirma en la relación de interculturalidad, pero también en la dignidad y apoyo para aquellos indígenas chaqueños, que como los chamacoco, desean ser diferentes y así contribuir a fortalecer la múltiple identidad del Paraguay. A los Ybytóso; a los Tomárãho, entonces, una cultura condenada a vivir !

Primera Parte

El Chaco a través de crónicas



Puesta en cuerpo de pintura corporal wys. Tinte producido con especies gramíneas chasmucadas y empastadas en agua. El asistente ayuda a representación de la escena con fondo negro sobre el cuerpo del actor. Foto G. Sequera. Peichota, 1989.

La Conquista

La unificación del mundo

A poco tiempo del descubrimiento de ese vasto territorio que denominamos Paraguay; la Corona española puso en marcha una estrategia de conquista y sumisión de indios.

La realización de ambas expediciones, permitió a los españoles dotarse de un conocimiento geográfico más preciso de dicha región, y trazar nuevos itinerarios que les permita alcanzar sus codiciados objetivos a los metales preciosos. Abriendo pasos a otras expediciones, la de Don Pedro de Mendoza, por ejemplo, quien en 1537, encontrándose muy a gusto y en su alto a su recorrido en un 15 de agosto, funda Nuestra Señora de la Asunción. Esta ciudad puerto, recostada sobre una plácida bahía, se constituirá durante mucho tiempo, centro focal de la colonización y sistemáticas campañas a los avances al Chaco. Desde Asunción, como punto neurálgico, seguirán en cadena las fundaciones de Santa Fe y Buenos Aires, respectivamente en 1573 y 1580, sirviendo de escala segura a navíos venidos de Europa. Entre tanto, la población y la de criollos, recibe la potestad de la corona en autorizar a los colonos para elegir sus propias autoridades.

La empresa colonial debía en cierta medida, delegar la administración local para calmar descontento, por una parte, y premiar la efectividad colonizadora, por el otro. La acumulación de contradicciones en el cimiento conquistador iba escalando posiciones sobre el edificio colonial. A pesar de fricciones internas, los expedicionarios hacían frente común. La conquista de extensas regiones se habría pasado en el territorio, a tiros de arcabúz, a punta de espadas y bajo presencia de la cruz. En magnitud, los expedicionarios no sumaban, comparativamente a la superioridad numérica de los autóctonos; pero, el impacto psicológico debería haberse posicionado en la vulnerabilidad indígena con un sinnúmero epidemias mortíferas y desconocidas por las tribus, y transportadas por los propios colonizadores. Arma milagrosa y efectiva para las intenciones militares de los impetuosos colonizadores. En la memoria mítica de los pueblos nativos, -el caso de los chamacoco-, apela hoy a un doloroso recuento y temor simbólico presente, a epidemias y desplomes demográficos sufridas por las poblaciones indígenas.

Por todos los medios -militares, bacteriológicos, culturales-, los conquistadores pusieron en marcha el juego de la "amistad" hispano-guarani y aprovechándose de fricciones inter-étnicas. Todo esfuerzo apuntaba a la estructuración violenta de un mundo colonial unificado, sobre las espaldas de los primeros habitantes de esas tierras. El éxito de campaña debería afirmarse en el fortalecimiento de sistemas de dominación y poderío, como enclaves estratégicos hacia la conquista del Perú.

“En febrero de 1557, Ñuflo de Chavez parte, acompañado del Capitán Hernando Salazar, a la cabeza de una armada de veinte y tres navíos, ciento cincuenta arcabuceros españoles y caballerizas. Remontan el río Paraguay hasta 340 leguas al norte. No pudiendo remontar más el río, ponen pié a tierra, penetrando un poco más al noreste, descubriendo y conquistando la provincia ocupada por los Xaries, Perebacanes, Corbinas, Ortugueses, Obones, Pamonos, Xamarecocies y los Chiquitos, toda gente belicosa, pero grandes labradores; hubieron grandes batallas y muchas resistencias;...se conocieron las peores dificultades, porque los nativos eran numerosos frente a esas gentes” (Mujia, 1914, p.61).

La maquinaria de conquista iba avanzando segura, venciendo dificultades, sobre el terreno chaqueño; en 1557, Ñuflo de Chávez funda Santa Cruz de la Sierra, “lugar agradable rodeado de grandes campos, árboles frutales y propicio a la pesca y a la caza” Ibid. p. 63).

Prosiguiendo la tarea de los españoles, les tocó a los misioneros jesuitas de afirmar los territorios de conquista y sumisión, dando lugar al diseño de métodos de mayor finura e inteligencia, para que los mismos sean formulados y su respuesta aplicable a situaciones complejas. Lozano (194, p.253), conocedor del Chaco, escribía; “las dificultades de los españoles y jesuitas fueron grandes a dominar y reducir los indios chaqueños. Les fue imposible hasta fin del s.XVII, (1685) de conquistar un solo palmo del Chaco más allá del Bermejo y del Pilcomayo” (Lozano, p.253).

La compañía de Jesús.

Acción sacramental.

Al momento de prosperar la conquista del Nuevo Mundo, la Curia romana, animada por sus experiencias de las cruzadas, y con el apoyo de la Corona de España, decidía cautivar a los “salvajes” hacia el cristianismo. La unión de esos dos poderes, -por temporal, lo veremos-, se constituiría en el eje principal sobre el cuál giraba la conquista y la dominación del territorio. En 1604, como fecha histórica, el Cardenal de Acquaviva, superior de jesuitas, erige las primeras misiones basadas en anteriores experiencias reductoras franciscanas llevadas a cabo. El clero renueva sus métodos de evangelización, impulsando dispositivos innovadores y pautas de transmisión del credo religioso e instaurando una organización de “reducciones indígenas” para imponer una nueva construcción del mundo terrenal. A fines del siglo XVI maduran las ideas centrales, concebidas sobre la propia crisis organizativa de conquista y la debilidad de las órdenes religiosas en el control político y tributario. La “misión” consistía en asegurar el control poblacional de indios, estableciendo áreas reductoras, sistematizadas, efectivas de su-misión. De esta manera, en la novedosa matriz de organización, concurrían las razones de orden religioso con las de carácter político-económico. La milicia se encargaba primero de reducir a “fieros y silvestres hombres”, remitirlos a las “cosas de la vida sociable y política”, para luego depositar toda su suerte en manos de misioneros, para que estos lleven a término las enseñanzas a “las cosas divinas y celestiales”. La elección de espacio a reducir eran programados por los jesuitas, en un vasto territorio que comprendía el Paraguay, Paraná y el Uruguay elegido por características culturales. La facilidad de vías fluviales de comunicación rápida, territorios fértiles donde abundaban grandes extensiones boscosas, valles y campos naturales que faciliten la reproducción del ganado, eran condicionantes necesarias para afirmar la dominación. Los pueblos misioneros se constituyeron en puntos de enlace y extensión de fronteras de conquista, y explotación de recursos, con el fin de avanzar fuertemente al Chaco. Conviene señalar que hasta 1767, -año de la expulsión de los jesuitas-, lograron fundar 30 reducciones, dejando de lado, a aquellas del Guairá destruida por bandeirantes, llamados también “mamelucos” que arrasaban las misiones para el pillaje de las mismas, y a la búsqueda de oro y esclavos.

También las misiones de los Guaikuru tuvieron que suspender actividades debido a la persistente resistencia de indios (Charlevoix, 1756, Vol.III).

Los ataques sucesivos obligaron, por ejemplo; a los misioneros de trasladar las reducciones del Guaira hasta el Paraná, y los convertidos fueron, hasta autorizados a portar armas. La imposición de normas reductoras pasaba por un reconocimiento y estudio de ciertos conceptos vernaculares, -el de divinidad, y el de relación de cultura con la naturaleza-, para que estos, transgredidos en

la inversión de significantes, fueran utilizados como elementos de dominación. Dominar desde adentro. Fue reconocido el esfuerzo jesuítico sobre el conocimiento de lenguas nativas, la adopción y codificación fonética para el ordenamiento de publicaciones, traducción del antiguo testamento y oraciones eran utilizados bajo una planificada laboriosidad misionera. La aplicación severa y hasta efectiva de estos objetivos misionales, donde sólo los jesuitas demostraron capacidad de poner en obra, al estar convencidos de profesaban el principio de “perinde ad cadaver”. La Compañía de Jesús se caracterizaba por una jerarquía reforzada y de extremado rigor en el reclutamiento, donde se manifestaban exigencias bastante elevadas -para la época-, sobre las condiciones intelectuales y sociales de nivel. Además de los votos de castidad y obediencias, requisitos propio a cualquier congregación, se esperaba que los futuros candidatos, demuestren optimas cualidades de fortaleza a las condiciones y pruebas que ofrecía la tierra desconocida : “Que firmeza, que prudencia tenía un misionero, -nos decía el jesuita Muratori-, fuera dotado de dulzura capaz de convencer los corazones los más feroces. Debe estar siempre listo a morir bajo una lluvia de flechas, o bajo los mazos de los salvajes” (Muratori, 1836, p.121). Todas las crónicas de jesuitas de época hacen mención de dificultades encontradas a lo largo del proceso evangelizador, quienes, “sin poseer más que breviario bajo el brazo y una cruz en la mano, se ponía en marcha, sin otro recurso en la protección que la esperanza en la Providencia divina, porque ahí estaba la única salida...” escribía el padre Patricio Fernández (1726, p.119). Antes de ser enviados los jesuitas a duras pruebas en el “Purgatorio” -Chaco-, para promover la palabra divina, los mismos debían iniciarse a las dificultades en misiones próximas geográficamente a éstas, de manera a perfeccionar y aclimatarse mental y físicamente para la evangelización. Una vez que las autoridades eclesiásticas decidían dónde enviar a los candidatos, la verdadera labor de conversión del misionero se tenía, desde ese momento como iniciada..

Todos los esfuerzos posibles e inimaginables fueron puestos en marcha por los Superiores de Compañía de Jesús para evangelizar el Chaco. Los jesuitas, pagarían con sus vidas las pretensiones evangelizadoras. Los relatos e informes detallados que contienen las “Cartas anuas” que exigían los superiores jesuitas de Roma a sus

misioneros, nos permiten imaginar las condiciones en que evolucionaron las campañas de misión : “ Se hace difícil explicar los sufrimientos padecidos tanto por los enemigos como por los amigos, la penuria de todo aquello indispensable a la vida humana, las profundas lagunas, montañas inaccesibles, montes impenetrables, bestias salvajes, climas caprichosos, la sed, el hambre, la extrema desnudez y el total abandono de todo, en una palabra la guerra jurada de todo el infierno. Yo podría mencionar -si no estuviera conocido- de casos particulares que yo he visto y escuchado

** de 1609 a 1810, varios fuertes y reducciones fueron implantadas a lo largo del Pilcomayo : el fuerte de los Ángeles en 1652, el de río Confuso, en 1662; las reducciones de los Finado, Espartillar, Presentación y San Andrés.*

y que me son aquí objeto de vergüenza y de tristeza : no tener sobre si mismo que un vestido de tela rústica en pedazos, hasta pieles de animales, llevar puesto calzados hechos en pedazo de cuero bruto atado a la planta de los pies con la ayuda de alguna otra cuerda, llevar un parecido de sombrero, también de cuero, por causa del sol quemante en esta región, o dormir en una cama que no deja ningún reposo, comer de la carne ordinaria, un puñado de maíz ya escaso, que le permite justo de mantener su fuerza, vivir el mayor tiempo de largas y dolorosas enfermedades, sin saber adonde dirigir la mirada” (P. Fernández, 1726, p.123).

El texto de Fernández, como una descripción cinematográfica, de sufrimientos pasados por los jesuitas es tema corriente en los textos de narradores misioneros. A ello mismo se agrega la representación textual de la imagen misionera sobre los nativos, a quienes los miraban como “educados y alimentados en la sombra del libertinaje, las observaciones ligeras y su conocimiento no sabía distinguir ni la luz ni las tinieblas. Vivían atormentados y morían infelices. Pobres almas atadas a las cadenas de la ignorancia después de tantos siglos ! “ (Sánchez Labrador, 1910, vol. 1, p.252). Esta visto que para la mentalidad misionera, la única salvación posible de las almas nativas residía en el perdón de sus pecados por el Cristo redentor, la única vía que les conduciría a Dios para la vida eterna. En las descripciones, las costumbres de tribus infieles, eran denunciadas como pactos demoníacos. Algunos de ellos, en su visión, a veces unilateral, notaban particularidades, como en las “noticias del Gran Chaco”, evocando a Paisanes y atalanes : “ No obstante, podemos afirmar que de estas tribus son las mas nobles del Chaco, porque poco inclinadas a matar gentes -y los europeos en particular- o a comérselos una vez muertos, como lo hace, los Tobas o los Apitolagas quienes, en mi pueblo, se habían comido un abipon, o los Mataguayos conocidos por robar.” (Camaño y Bazan, 1931, V, p.338). Claro, no será difícil de entender el impacto horroroso que debería ejercer sobre el lector curioso de novedades del Nuevo Mundo, donde reflejados ante un espejo a doble faz, se encontraban frente a frente: indios y lectores de la vieja Europa. Impacto psicológico de la misma manera, sobre el lector, como un medio de justificación a toda buena obra de evangelización suprema de los apóstoles de las Américas, donde, finalmente : “gracias a una interpretación fiel a los manuscritos, esta historia quedará para siempre digna de fe” (P. Fernández, 1724, p.122).

A fines del s.XVII, los misioneros presurosos, fundan, una tras otras, las reducciones de Tariquea (Tarija) y Presentación, las misiones de San Rafael, San José, Santo Corazón, convierten los indios Chiquitos y Zamucos del Chaco boliviano. El asentamiento de las reducciones se ubicaban retirados de pueblos españoles, los jesuitas juzgaban pernicioso, en base a principios morales, la influencia que éstos pudieran tener sobre los indígenas. La administración española, en muchos casos miraban a bien el hecho de que las misiones alejadas de los centros administrativos sirvieran de muro de defensa a los ataques de tribus belicosas. A principios del s.XVIII, poco tiempo después

del descubrimiento del lago Yayva, los misioneros prosiguen la exploración de sus dominios hasta Tucumán (Argentina). Posterior a un enfrentamiento infatigable con los Chiriguano y los Payagua, remontan el Pilcomayo* o Aracuay, -como lo denominaban algunas tribus-, como medio de comunicación rápida y segura con las misiones de Tarija y las de Chiquitos.

En esa misma época, las reducciones de la Provincia del Chaco son divididas en cuatro diócesis : las de Zamuco y Chiquitos en el Chaco septentrional pertenecientes a la diócesis de Santa Cruz de la Sierra, (hoy territorio boliviano), la reducción de Concepción de los indios abipones dependía de la diócesis de Charcas, las reducciones de Ortega y Macapillo de los indígenas Vilela de las de Miraflores y Valbuena de los indios Tules (Insistines y Tequistines), dependían de la diócesis de Tucumán, y por último las de San Ignacio Ledesma y San Jerónimo, de la diócesis de Buenos Aires. Las tentativas de prosecución evangelizadora, a todo lo largo del s.XVIII, incluso hasta mitad del s.XIX, se suceden, pero estas se revelarán infructuosas* : las de Padre Casales en 1735, Castañares y Chomé en 1741, Azara en 1785, Magariños en 1843, Van Hivel en 1844, Luego Crévaux -quien desaparecerá-, Thonar y Fontana. Los jesuitas, fieles y consecuentes por su tenacidad extrema, han sabido clavar su presencia en el suelo paraguayo, principalmente sobre la margen oriental al río Paraguay. Evangelizar el chaco paraguayo confirmaba ser en esos tiempos como una tarea de lo imposible. Sin embargo, la crisis de poderes, las rivalidades de influencias políticas y económicas con la Corona de España, concluyen con las expulsión de Jesuitas en 1767.



Detalle de una especie vegetal chaqueña, consignada por Florian Paucke, autor jesuita, en su libro sobre el Chaco

Los gentiles

Desde el arribo de los conquistadores al nuevo mundo, la polémica se genera sobre la naturaleza humana de las poblaciones amerindias. Hoy, ésta problemática podía parecer como desfasada, fútil o, hasta absurda. Todo indica, sin embargo, en que la persistencia de mentalidades hacia “el otro”, se mantienen en una imagen anacrónica que dispara desde el primer choque entre vencedores y vencidos. No olvidemos que en el s.XVI, en momentos en que se cernía como un manto negro la inquisición; las Escrituras Sagradas eran el justificativo supremo a la persecución de ideas que contradiga la ideología del poder real. Nada podía contradecir. A ello, se debía la gran interrogante de los españoles, de saber, si esos hombres y mujeres del otro mundo, eran verdaderamente descendientes de Adán y Eva, y portadores, -por encima de su propia voluntad-, del pecado original. Varios de ellos, encontrarían hasta un parentesco próximo a ciertos cuadrúpedos o seres voladores ! La cuestión (*Vexata Questio*), era debatida todavía hacia la mitad del s.XVII, en el Sínodo de la Paz, y en círculos pensantes de gran prestigio intelectual dominador, a no dudar... El concepto sobre la naturaleza de los gentiles de América, llegó a desvirtuar la aproximación y el análisis de grupos étnicos. Recordemos nada más, que la denominación de “indianus” devenía del hecho de creer haber llegado la conquista por la ruta del Oeste a las antiguas Indias. Aunque pronto, se percataron que ese gran espacio natural era habitado por personas bien diferentes en lenguas y en culturas. Entonces quienes son ? y como se denominan estos seres salvajes ? Los textos son raros en definiciones más o menos precisas. Cabeza de Vaca habla, por ej. de “pueblos gorgotoquíes, payzunos, estarpecocios, candideros, quienes armados de arcos y flechas, se hacen frecuentemente guerras...” De hecho las poblaciones chaqueñas, desde tiempos inmemorables, practican la colecta, la caza o la pesca, como medios de subsistencia, articulando con la agricultura, -para la gran mayoría-, como ecosistemas productivos fundamentales. Vastas extensiones chaqueñas ofrecieron una gran variedad de plantas y de animales, como el carpincho, el algarrobo, variedades de cactáceas de uso diverso, o la avifauna como un sostén vivificador de culturas. Algunas etnias, como la de Ayoreode, los Chiriguano o Guarayos (Bernand-Muñoz, 1977, p. 59), llevaban a cabo actividades agrícolas, en ciertos casos rudimentarias y cíclicas, que representó siempre, en estaciones pluviosas la actividad principal. Estas etnias, han sabido desarrollar medios tradicionales de subsistencia sin provocar degradaciones importantes al medio, mediante un sistema rotatorio de aprovechamiento del suelo, el agua y recursos vegetales, permitiendo así una renovación equilibrada de la naturaleza.

Volviendo a nuestro tema central sobre las poblaciones autóctonas del Chaco, a través de fuentes documentales, sorprende constatar la confusión sobre las nominaciones imaginadas por los españoles. Ciertamente, sobre etnias muy numerosas, y con un dinamismo propio sobre un vasto territorio.

La designación de tribus aparece en los escritos por grupos importantes : Guarani, tupi, zamucos, arawak, etc., -nominación conservada hasta nuestros días-, y de acuerdo a circunstancias o encuentros con las mismas étnias. La progresiva denominación iba determinada por variantes fonéticas adaptadas al español : “ies, aes” : “mechireses, guatataes, yapirues, imperues, naperues y mayaes”, aparecidas en los textos del infaltable Cabeza de Vaca (pp. 191-199). Si es cosa corriente de mantener la apelación étnica vernacular, ella, es cierto, puede en otras, variar de un grupo a otro.

La interculturalidad podría ejercer influencias sobre variaciones en la nominación propia, como ocurre con los Chiriguano del Chaco paraguayo, quienes desde hace un tiempo prefieren la denominación de guarayos. En el caso de los contemporáneos Ybytyso, entró en moda lo de Yxyro (gentiles, o habitantes), cuando que tradicionalmente nunca se autodefinieron así , sino por la de Ybytyso, o Tomárâho. Bien. Lo aleccionador para nosotros, aquí corresponde nuestra atención a las fuentes. La denominación en ciertos textos se definían por la ubicación de los autóctonos de acuerdo a los habitats, por ej. los Xaraes, por vivir próximos a la laguna de Xaraes. O en otra figura, aquellos de Grigota, porque un Jefe de reputación de los Tamacocies, se llamaba Grigota (ibid. p.254). Para agregar un punto favorable a la imprecisión, se da el hecho de que los grupos se autodenominen acorde a la función de la movilidad en los diferentes espacios chaqueños. Ante tal profusión de nombres, los españoles atribuyeron, -también misioneros cronistas-, sobre distinciones por su representación corporal; los “botocudos” (designación que viene del español del s.XVI, botoque; pedazo de madera), por incrustarse un disco de madera en los labios inferiores. Graciosamente descubren la presencia de “orejones”, en razón de la deformación de sus orejas, provocados por el porte de pesados anillos (ibid. pp.262-3). Moreno (1975, p.64), refiere a los “frentones” a aquellos nativos donde la parte frontal del cráneo lo presentaban enteramente rasurado. Una o varias tribus podían hasta beneficiar de la misma clasificación: varios cronistas adoptaron el sistema de clasificación por los tipos de transporte utilizados; clasificación prestada por autores contemporáneos. Ejemplo; “canoeros” los indios que se desplazaban en canoas o piraguas, “pámpidos” por aquellos que circulaban a pié, o “caballeros” (Abipones, Guaycurues, Chiriguanos), aquellos que adoptaron el caballo luego de la llegada de los españoles. (Gutiérrez Amaro, 1978, 1767-1780). La abundante documentación de época y consiguiente acumulación de nombres de a poblaciones nativas hace dificultosa toda encuesta, y toda tentativa de comprensión releva más un trabajo de arqueología textual !

La aparición en escena de misioneros llegará, en cierta medida a colmar lagunas denominativas, y reparar “prejuicios”. Al remanente de “tantas fatigas se agregaba el esfuerzo intenso de aprender tan numerosas y tan difíciles lenguas”, los

misioneros reivindicaban el hecho de observar mejor a esas “almas”, que los antecesores. (P.

Fernández, 1895, p. 170). Del mismo tenor, el P. Camaño y Bazan, conoedor del Chaco, presentando a sus predecesores españoles por un desinterés marcado en la “cosa humana”, nos dice;

“los indios...que habitan el Chaco, no provienen todos de un mismo pueblo, sino de varios; cada uno posee su lengua cierto, pero no en tan gran número como lo pretenden ciertos geógrafos o historiadores excesivos y poco sinceros. Aquellos tienen el mal hábito de nombrar “pueblo”, lo que no es en realidad que tribu o pequeña parcialidad de un mismo pueblo. Ocurre de igual manera que ese mismo pueblo se ve atribuir un nombre por los primeros españoles y que aquellos recién llegados les den un otro; o que el nombre de un mismo pueblo difiera de una provincia a otra; o que los pueblos vecinos le presten un nombre, cada uno en su lengua. Resulta que el historiador o el geógrafo, que desconoce casi todo de estas regiones, amalgama todos estos nombres y los califica de pueblos”. (1930, p.319).

Del mismo relato, dos observaciones pueden aparecer en claro por un lado, una crítica dirigida hacia los conquistadores españoles, acusados de haber deformado el nombre de tribus, y a la gloria de la gran empresa de conquista. Por el otro, el término de “parcialidades”, novedoso para la época, hace diferencia a una sub-clasificación al interior de una tribu más importante. El término “parcialidad”, lo utiliza un contemporáneo de Camaño y Bazan; el P. Sanchez Labrador, a quien se debe uno de los textos más importantes sobre informaciones etnológicas chaqueñas, (Vol II, Cap. DCCVI y siguientes...) A propósito de los guanas, escribe;

“los guanas se nombran ellos mismos Chanas, apelación que comprende todas las parcialidades del mismo grupo, pero que se distinguen unos de otros, se apropian de otros nombres”. Este autor, desagrega al grupo de los guanas en siete parcialidades y proyecta la precisión hasta situarla entre los 19e y 21e paralelos de altitud sur sobre la rivera occidental del río Paraguay. En 1784, el Abad Hervas confirma esa información, a partir de un cotejo de datos acumulados en dos siglos, por los jesuitas. En su primer volumen, titulado: “Lenguas y naciones americanas”, Hervas, toma distancias con una literatura que considera pretenciosa “fuente de erudición aparente y llena de errores”. Afirma también que, en la óptica filosófica “..todos los individuos de una misma raza, se distinguen y se diferencian por sus costumbres, su aspecto físico y sus lenguas, y que estas distinciones caracterizan su diferencia y su diversidad”. Para ello, Hervas, propone prestar atención a tres fenómenos culturales que son: la palabra, el artificio y la pronunciación. Estos tres fenómenos sirven, según el autor, a reconocer la diversidad de naciones, la pureza lingüística y cultural y los signos propios de identificación a las familias lingüísticas de la cual dependen. (Hervas, pp.4-11). La interpretación que ofrece Hervas a nuestros ojos, podría ser inesperada. De hecho, no debemos olvidar que los cimientos filosóficos del autor, clamaban a los principios religiosos como vectores de una explicación lógica sobre la diversidad de lenguajes, que según

Hervas proviene del “castigo prodigioso de Dios” (p.35).

La dispersión de lenguas reside en “la confusión de lenguas de Babel” (p.113). Haciendo una excepción al mismo pasaje, la obra de Hervas constituye un esfuerzo sin precedentes hacia una clarificación y síntesis en el análisis de dichas poblaciones.

En 1836, d’Orbigny pone pié en las playas de Río de Janeiro. A partir de ahí, se dirige rumbo al río Paraná a la búsqueda de tribus nombradas por Azara. Permanece casi un año en las antiguas misiones de Corrientes, donde aprende el guarani. Pronto se revela a realizar comparaciones posibles; confronta sus observaciones etnológicas con aquellas informaciones recabadas por Humboldt..., y presiente el rol considerable que habría ejercido la cultura guarani en la conformación étnica de la América Meridional. Ello, no lo impide en cerciorarse sobre la existencia de otros grupos enteramente diferentes : los Tobas y Lenguas del Chaco, los Abipones y los Mbokoki de la margen derecha del Paraná. D’Orbigny se instala en 1839 en medio de las ruinas de las misiones de San Juan, Santiago y Santo Corazón, sumidas al olvido. Al descender las planicies calientes y húmedas de Santa Cruz de la Sierra, d’Orbigny se sorprende por el “extraordinario parecido” de los indígenas que lo habitan con aquellos estudiados en el Paraguay. Identifica a los Chiriguano y los Sirionos, como los representantes más occidentales de la gran invasión guarani, . D’Orbigny permanecerá diez y ocho meses en el Chaco, donde denota que; “si la masa poblacional pertenece a un grupo principal el de los Chiquitos, un gran número de tribus hablan una lengua diferente”. Son los Samucu (Zamucos), los Paikoneka, los Saraveka, los Korateka, los Otuke, los Kuruminaka, los Kurare, los Kovareka, los Korateka, los Tapii y los Kurukaneka (P. Rivet, 1933, pp.16-17).El autor evalúa la población Zamuco en 2.250 personas; de los cuales 1.000 vivirían en los bosques chaqueños. Procediendo a un estudio morfológico del grupo, distingue dos tipos; los zamucos del norte, y los del sur. A estos los une aquella presencia física donde “el aire sombrío domina”.

Terra incógnita

En su libro de “Relación historial de indios del Paraguay” del Padre Patricio Fernández, cuya primera edición data de 1726, define a la provincia del Chaco como :

“Vasto espacio de tierras de aproximadamente 300 leguas y ciento de largo, situado entre la provincia de Tucumán, de las Charcas, del Río de la Plata, del Paraguay y de Santa Cruz de la Sierra, ella rodeada por todas partes de una larga cadena de montañas que se inicia en la ciudad de Córdoba de Tucumán hasta las ricas minas de Lipas y Potosí; luego de Santa Cruz de la Sierra hasta la gran laguna de Manoré” (1895, p.209).

El Chaco está constituido por una vasta llanura, recostada sobre un antiguo lecho marino, semi-árido y entrecortado de bosques diseminados por el azul-verdoso de palmares, donde reina en gran parte del año, un clima extremadamente caluroso. La composición florística corresponde a la formación de bosque bajo xerofítico, el cual es poco denso y donde ciertas especies vegetales predominan. Cuanto mayor es el desplazamiento hacia la franja chaqueña noreste; la falta de agua se hace sentir. En tiempos de estaciones de lluvias, principalmente entre los meses de noviembre a marzo, estas se precipitan con abundancia, lo que lleva a la formación de inmensas superficies de manchas acuosas que permanecen por largos períodos estivales. La conformación climática y geológica de esta región, hicieron de ella, un inmenso territorio de caza para los grupos autóctonos que lo habitan desde milenios. El Chaco, a través de textos de cronistas se transformó en un gran espacio mítico. Los primeros conquistadores se sirvieron de las vías fluviales, como medio de penetración a estas tierras. Los episodios de incursión colonizadora, llevó a los españoles poner pié, en las costas chaqueñas y realizar penetración esporádica al medio natural, lo que permitió una mirada que interrogaba la curiosidad colonizadora sobre el entorno natural :

«Hay aquí numerosísimos árboles y de caña de castilla muy altos y muy largos; sus frutos, grande como una palma y media y espesa como tres dedos, tienen una carne muy espesa y azucarada en que los gentiles degustan».

Toda referencia explícita al entorno natural chaqueño, se forja en ideas reflejadas por una vivencia personalizada de los conquistadores. A medida que la maquinaria de conquista penetraba en profundidad sobre la naturaleza chaqueña y la mirada sorprendida de los nativos chaqueños; los conquistadores derramaban tinta obligada a la papelería administrativa de la corona española, como un medio de conocimiento e información ordenada a posibilidades de explotación colonial de sus recursos. La colonizadores españoles en sus inicios no prestaron el menor interés por la agricultura, pero si por el hallazgo rápido de metales preciosos. Esto contribuyó a una rémora informativa sobre la flora o la fauna regional. Los misioneros, sin embargo, más proclives a la

eficiencia han ordenado de manera sistemática el inventario de recursos chaqueños, proyectando con mayor hondura la descripción de sus observaciones. De entre varios, pertenecientes a la promoción de la orden jesuítica, se destacaron los padres: Lozano, Sánchez Labrador, Joaquín Camaño y Bazán, -sobre quienes veremos más adelante-, aunque, Martín Dobrizhoffer en su historia de los nativos Abipones; o las crónicas de Jolis han contribuido de manera particular a la descripción del Chaco y sus condiciones ambientales. En una de las obras misioneras de referencia, en 1730-1733, el Padre Lozano, con un título sugestivo raya la descripción en páginas de su "Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba", desbrozando informaciones y curiosidades ricas e interesantes sobre esta región. En la introducción, el autor debita un análisis etimológico de la palabra quechua "Chaco" :

" Cuando los indios deciden cazar la vicuña y el guanaco, ellos se agrupan al momento de partida; a esto lo denominan "chacu", palabra que los españoles la transformaron en "chaco". (Lozano, p.17).

" Esta región, formada de planicies de baja altitud, presenta un clima extremadamente caluroso que, si no se calmara por las lluvias frecuentes en verano, sería todavía más ardiente. El invierno, por el contrario, como en Tucumán, es muy seco y suave gracias al sol que está aquí siempre presente. No nieva en el Chaco, pero el frío se hace sentir cuando sopla el viento sur. Este clima caluroso y húmedo, provocado por las lluvias e inundaciones abundantes, origina una cantidad de reptiles venenosos; serpientes de toda clase, ciempiés, escorpiones y una multitud de insectos voladores desagradables y peligrosos que agreden el día y les impide el sueño en la noche. En los ríos y lagunas abundan tanto en peces de todas especies, y animales anfibios tales como cocodrilos o caimanes, bestias voraces que hacen de hombres imprudentes presa privilegiada. Encontramos también lobos de agua, los capivarios o chanchos acuáticos, nutrias, iguanas, tortugas, etc.. El bosque es, el también, muy poblado: además de otras variedades de abejas que producen la miel y la cera. No es raro de encontrar tigres ágiles y feroces que, en un abrir y cerrar de ojos, despedazan a un hombre o un animal, o leones, tapires,...., zorros,...., conejos, tatus, monos etc.. Los pájaros, pequeños y grandes, son de gran número variado, que se hace imposible darles nombre." (Camaño y Bazán,1931, p.319).

Posterior a las observaciones precisas y preciosas sobre las provincias del Chaco, hecha por misioneros jesuitas, correspondió el cambio de posta a un autor de nivel como Félix de Azara (1746-1821), de completar los datos existentes. Azara, español por gracia del Señor, y enviado de la corona; dejó caer su delicada pluma en la papelería colonial . Recordemos que la corona española llevaba como costumbre de reclutar a las américas, aventureros consagrados, marinos aguerridos y con experiencia corsaria. Azara, será la excepción a la regla administrativa colonizadora. Tanto mejor, y tan beneficiosa contribución a nuestra historia. El perfil y la sensibilidad como la inteligencia de Don Félix de Azara, sobrepasaban de muy lejos las referencias curriculares

comparativas, a la de anteriores colonizadores mariscales de campo y otras autoridades; aprestos más al despecho, desprecio, o a la voracidad compulsiva sobre riquezas naturales y recursos humanos de trabajo. Azara, luego de haber recibido una formación filosófica, integra la Escuela Militar de Barcelona. En 1767, es nombrado lugarteniente del cuerpo de ingenieros y enviado al frente de batalla, en la campaña de Argelia, donde será herido. Azara, arriba al Paraguay en 1784, como árbitro de litigios fronterizos que oponía los intereses de España y los de Portugal, sobre el asunto de límites de sus posesiones respectivas. Dependiendo el Paraguay, hasta 1782 del vice-reinado de Lima; pasaba a conformar desde ese momento, a una de las 18 intendencias, en la constelación del vice-reinado del Plata.

Desde su llegada al Paraguay, Azara se apasiona por su historia, su geografía y por sus condiciones naturales, permaneciendo hasta 1798. Antes de su retorno a España, procederá a un relevamiento cartográfico comparativo con otros autores. Una cierta pena podemos aquí expresar, al saber de que todas los mapas citados ampliamente por este autor fueron destruidos., así como una descripción abundante y precisa de la fauna y la flora; del cual beneficiaría el naturalista francés Georges Cuvier, contemporáneo de Azara.

Dejemos hablar al célebre naturalista Azara, sobre sus observaciones de la región que nos ocupa:

En el Chaco existen muchos bosques. Estos que se encuentran al borde de los ríos son muy densos. Sin embargo, aquellos que se encuentran al interior de tierras son muy dispersos, compuestos en general de herbáceos, de espinosos, de quebracho y de algarrobo (prospopis) de todas especies. Entre estas últimas, se encuentra una gran vaina negruzca, que una vez rota, sirve de tintura o de base de tintura destinado a otros usos. Los pobres comen una legumbre parecida a enorme vaina de poroto". (Azara, p.81).

Si alguno crea conveniente situar a los cronistas y sus escritos referenciales sobre el entorno natural del Chaco, como observadores o descriptores empíricos, puede que haya razón. Toda impresión en contacto con la naturaleza chaqueña, (plantas, árboles, frutos, colores, olfato, animales), reposaba sobre la vivencia cultural propia de los cronistas y siempre en relación con la Europa. Por decir de otra manera, el condicionamiento del concepto de agresividad natural (mundo desconocido), tendría sus consecuencias en la puesta en página sobre la relación con el mundo chaqueño. De alguna u otra forma, la calidad de observación del mismo entorno dependía también del grado de desarrollo de la ciencia natural europea, cuya conocimiento relevaba del avance del conocimiento. *

** En ese sentido, nos preguntamos que influencia habrían tenido en el corpus de escritos sobre el Chaco, los dos filósofos españoles de mayor reconocimiento del siglo XVI: el primero; Alejo de Venegas, quien en 1540, describe una división de ciencias en 4 categorías: la primera llamada principal, la segunda natural (filosofía del mundo visible), la tercera racional (sobre la razón, la moral, el derecho y la política), y al fin la cuarta definida como la espiritual (sagradas escrituras); el segundo filósofo, Juan Huarte, establece en 1575 que, en su obra "Examen de ingenios para las ciencias", una clasificación de diferentes tipos, la cual según el mismo se interfieren en la relatividad de la vida de los diferentes hombres. Huarte afirma que el objeto verdadero de la filosofía es la naturaleza.*

El Chaco, como purgatorio o como “El infierno”, según muchos autores jesuitas, no deja hoy aún de sorprender a la lectura de documentos de aquellos antecesores... La “terra incognita”; ejerció una fascinación creciente, estimulando la imaginación y el espíritu pionero. Poco a poco, la tierra olvidada chaqueña se fue convirtiendo en la tierra de la gran promesa. Que destino depararía a las poblaciones indígenas en su porvenir cultural ?



*Región Pantanal del Chaco Paraguayo, a la altura de Kaarcha Bahlut (Puerto 14 de Mayo).
Foto G. Sequera, 1990.*

SEGUNDA PARTE

Los Chamacoco

La nominación

La explicación del origen etimológico de “chamacoco” se proyecta hacia los albores de la conquista (siglo XVI). Según los indígenas de dicha etnia, la denominación aglutina dos palabras: “Cham”; compañero, y coc; que según algunos informantes, es una antigua palabra que significa juntos, aunque para otros, “Coc” no tenga ningún significado. En la literatura oral nativa, el relato mítico “Chamacoco”, refiere al tiempo del choque de culturas con el hombre blanco. El impacto sonoro de la presencia blanca armada con trabucos de viejo calibre, caló hondo en los relatos de estos indígenas. No obstante, en un análisis comparativo entre el texto oral y las fuentes bibliográficas de cronistas, el origen de la palabra chamacoco es incierta. Echemos un repaso sobre el mismo. Tradicionalmente colectores-cazadores, los chamacoco fueron ubicados, en la clasificación lingüística, como emparentados a la familia lingüística Zamuco. Ella, compuesta por los Ayoreode-Moro, por los Ybytosos, y los Tomárâho. A estas dos últimas etnias se las denominan: chamacoco. Las mismas, a pesar de fundarse en un tronco cultural común, se diferencian por dos dialectos (xyyro au oso - xyyro houlo). Algunos aspectos de la vida cultural denotan delicadas diferencias, -por ej. en el orden de secuencias del ritual originario y su puesta en escena-, haciendo de ellas, un campo abigarrado, complejo, para el estudio de ésta etnia. También, en los procesos de diferenciación, o recomposición tribal, los conflictos inter-étnicos y la apropiación del territorio, se constituyeron en dispositivos culturales de delimitación. Los ybytosos se consideran geográficamente más apegados al río Paraguay, mientras que la incursión de los Tomárâho hacia tierra adentro. De ambas tribus, se atomizan una serie de bandas: Heiwo, Tynyro, Orrío, clasificadas acorde a un odenamiento territorial cultural chamacoco. Las fuentes bibliográficas hablan, -desde sus primeros textos-, sobre denominación imprecisa de poblaciones autóctonas, y la aproximación fonética de nombres citados, se ve más proclive a la confusión. Sin embargo, los viejos textos ayudan a posicionar la apelación. Sin duda, uno de los primeros cronistas más importantes, como misterioso, fue el arcabucero Ulrich Schmidl, quien, en un escrito del siglo XVI *, habla de una “nación llamada Surucusis tienen pescado, carne, trigo turco y mandioca, así como otra raíz llamada arachida (...); los hombres llevan en sus labios una piedra azul en forma de plancha y las mujeres una especie de tejido bajo la cintura” (p.108).

Más adelante, Schmidl sitúa a dicho grupo humano en una “ isla de Guajarapos (Waschereposz) (ibid). Los primeros contactos son violentos: “cuando llegamos a los Surucusis, salieron de sus casas para venir a nuestro encuentro, armados de arcos y flechas; en ese momento se produjo un encontronazo con los carios (pelotón de indios guaraní que acompañaban a los conquistadores hacia el río Paraguay), y los Surucusis, viendo eso, hicimos explotar nuestros arcabuces, matando

* La primera edición escrita en alemán antiguo, data de 1554. Los escritos al cual nos referimos proviene de un texto traducido por E. Wernicke. Una otra versión del mismo data de 1602, editada en facsimile por la Akademische Druck-Austria en 1962.

todo a nuestro paso, capturando hasta dos mil entre ellos, hombres, mujeres y niños. Prendimos fuego al poblado y nos apoderamos de todos sus bienes”.

Un gran misterio, ronda sobre el escrito de “Warhaftige Historia” (1534-1535), y su presumible autor Ulrich Schmidl. A pesar de ello, este texto publicado en el s.XVI, se lo considera como el primer texto de alta importancia histórica. Los nombres de personajes, de lugares o de tribus se ven transfigurados en adaptaciones germanizadas por Schmidl, lo cual, no deja de sorprender en sin números de variantes como: Suruchkusz (p.48); Sueruekusz pp. 53-55-67); Sueruekusz (p.53)! Más tarde, el nombre se transformará en Samacosis y Siricosis... Los nombres vernaculares de otras tribus sufrieron la misma suerte. Sería acaso error tipográfico de las imprentas del renacimiento tardío europeo, ocupadas en acuñar los textos sobre la ocupación colonial ?.

Los nombres citados, por éste autor, son sensiblemente los mismos que los de Schmidl, y ambos describen a estas tribus como buenos agricultores y criadores de animales domésticos. Esta visto que a la medida en que avanza la maquinaria de conquista, de igual manera se realizan los obligados informes administrativos.

En una expedición realizada al nor-oeste del río Paraguay, el Capitán Nuflo de Chavez encuentra a los Xaramecosis (p.44). Cuando el censo poblacional es llevado a cabo por los españoles, Nuflo de Chavez referirá a la provincia de los Tamacocies, de los Chemicocos. Cosa notable, por cierto. A la lectura cronológica de documentos de época, como en contrapunto aparecen similitudes vocálicas, y la tentación se agranda por aproximar estos nombres la de chamacoco. Otro autor, renombrado por su rol principal en la conquista del territorio paraguayo, lo es Martínez de Irala. En una de sus cartas, poco conocidas y fechada en 1555 (Moreno, 1975, pp.46-48), evoca la existencia de una provincia de los Tamacocas, a dos leguas de distancia de la jurisdicción de Corocotoquis. La misma palabra se transformaría en Tomacosis, o en Tamacosis.

El esfuerzo expuesto aquí; en estudiar con detalle el relato de cronistas con la denominación aparejada a la de chamacoco, trata mas bien, de situar en el tiempo las similitudes o aciertos posibles de nombres que acerquen al territorio tradicional de los Ybytosos, o de los Tomaráho. Esta visto, por otra parte que la ubicación geográfica que refieran los textos de la administración de conquista y sumisión territorial a la corona española, son también poco claros en su delimitación. Con mayor razón al analizar la literatura etnográfica correspondiente al Chaco. En 1600, por ej., el Teniente-Gobernador de la provincia del Chaco, Ruiz Díaz de Guzmán, describe a los Saramacosis, vecinos de Chiquitos, como una “nación muy política” (Bernand- Muñoz 1977, p.15).

* Chomé fue un gran conocedor de la lengua zamuca, haciendo legado del único documento “Arte de la lengua Zamuca”, mucho tiempo olvidado, hasta 1958, cuando Lussagnet lo da a conocer. Un contemporáneo de Chomé, decía sobre el misionero de “...no contentarse de hablar casi todas las lenguas europeas; hablaba también el chino, dos lenguas africanas, y cuatro lenguas americanas que eran: la Guarani, la Chiquita, la Quichua y la Zamuca. (Carta del Padre Caamaño y Bazan, 8 de junio de 1873 a Hervas, publicada por Clark, 1937, 120).

Dios mediante, los trabajos realizados por Chomé*, y como corresponsal (Cartas Anuas), permitió al Abbé Hervas, y a miles de kilómetros de distancia del primero, ordenar la información lingüística sobre la región en :

- “- el dialecto zamuco hablado por las tribus Zamucos, Zatienos y Ugaranos, estas últimas diferenciadas un poco de los Zamucos.
- el dialecto caipotorade que hablan los caipotorades, los Tonachos, los Imonos y los Timinabas.
- al fin, el dialecto morotoco hablado por los morotocos, Tomoenos, cucurares (llamados también cucutades), los Pananas y sin dudas los Coreras, Ororebates que se confunden con otras tribus” (Hervas, Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas 1800, p.139).

Por primera vez, en dicho texto se habla de la presencia de los Timinabas, del cual otro autor del Chaco, Jolis, hace mención, pero como Timinaha, aunque ambos en la categoría de Zamucos. Tanto Hervas, como Jolis, localizan a esta tribu, viviendo en los bosque del Chaco, y muy lejos al interior; lo cual les valió el calificativo de “non ancora ridotti” (aún no reducidos a la misión jesuítica. Los Timinaha de antes ? Acaso los Tomaráho de hoy ? Aquellos que encontramos a la altura de San Carlos, al interior del Chaco (1986), y con muy poco contacto con la población paraguaya... Los textos nos persuaden a partir de esa posible hipótesis, pues los nunca reducidos por misioneros fueron justamente los Tomaráho.

Los Chamacoco son de nuevo recordados por el Comandante de Coimbra (Brasil), en ocasión de fricciones inter-étnicas con los “peligrosos” guaicura, quienes habían, en dicha ocasión capturado un buen número de Xamacocos. El episodio fue relatado en 1845 por Franco de Almeida Serra, quien cita el sometimiento de los Xamacocos a los Guaicura, viéndose obligados los primeros a entregar niños y adultos chamacoco para “escapar a la violencia de los Guaicurus y Guanas, y poder vivir en buena vecindad” Aquí, el texto confirma, sin lugar a dudas la presencia de los Chamacoco, quienes compartían, en cierta medida,—aunque en constante fricción con los Guaicura-, la región del Pantanal matogrosense, así como la margen del río Paraguay. En el año 1801, menciona también el caso de la entrega de más de 200 Chamacoco a los Guaicura.

En la memoria de los Chamacoco queda prendida la experiencia de conflictos con los Guaicura, a quienes denominan Kajiveu. La literatura de los cronistas hablan con mucha insistencia sobre la belicosidad y resistencia Guaicura, a todo intento de sumisión.

Lanzas en el camino.

El rutero de Guido Boggiani

Nacido en 1861, Guido Boggiani, artista-plástico parte de su Italia natal, pinceles, pintura al óleo en manos, hacia un largo viaje, a la América del Sur (1888). Luego de haber obtenido la concesión de tierras en Puerto Pacheco,* por parte del gobierno paraguayo, en el alto Chaco, se instala en la zona para la explotación del “quebracho”. Debemos notar de que la explotación de los recursos forestales en el alto Chaco, y a fines del s,XIX constituía el apetito principal de grandes empresas europeas, dada su gran riqueza natural. El “quebracho colorado” (*Schinopsis balansae* Engl.), una de las especies dominantes de la región, es todavía hoy, una de las maderas preciadas para la producción del tanino de alta calidad, para la industria de curtiembres. Boggiani, concluyendo que el “affaire”, le era suficientemente rentable, aprovecha de sus tiempos libres y se dedica a pintar cuadros, sobre el paisaje del Chaco. Aprovecha en realizar incursiones etnográficas en toda la región, haciendo esbozos, retratos o diseños de pinturas corporales de mujeres Sanapanas, Caduvei, o Chamacoco. A los chamacoco, los denomina con un giro italiano de “Ciamacoco”. Sobre los mismos, Boggiani pondrá todo su interés, y realizará sus primeros estudios. En 1893, retorna a Italia, donde ofrece a un distinguido auditorio de científicos, varias conferencias, ante la respetada Societa Romana di Antropología. En 1894, publica su primer obra “I Ciamacoco”, en cuyo estudio distingue dos categorías de chamacoco : los “mansos”(dóciles), bajo el nombre de Muria, Ibitessa y Enimma, y por el otro, los chamacoco “bravos”, que según Boggiani, se autodenominan Tumana. La fina intuición del artista lo lleva a interrogarse sobre la filiación de los Tumana con los antiguos Zamuco. Relata, además, con cierta agudeza un mito de ritual de muertos (pp.75-80), por boca de un indio Tumana, antes de morir. Esta publicación, es valorada por los círculos científicos italianos, lo que le impulsa a partir de nuevo al Paraguay, a fin de profundizar sus investigaciones etnográficas y lingüísticas. (Scotti, 1955).

A su vuelta a Paraguay, prosigue sus encuestas y publica varios artículos, entre ellos uno, con un sugerente título de : “En favor de los indios Chamacoco”. En el artículo, que podría considerarse como el primer llamado de defensa y respeto a la cultura chamacoco; Boggiani analiza su denominación gentilicia, y denota que la pronunciación en lengua nativa del nombre Zamuco es el apócope de : Chamcuc, tal como lo pronuncian los indígenas. Toda la información llevada al análisis por Boggiani, concierne a los Ybytoso (Chamacocos mansos), pues según el etnógrafo, los Tumana (Tomárâho), quienes viven en las profundidades del Chaco, poco se dejan aproximar. Un dato interesante que reporta Boggiani, sobre las diferencias de apropiación territorial, entre los Ybytoso y Tomárâho, se debe a un hecho histórico: los chamacocos bravos (Tomárâho), entre los años 1878 -1885, habrían asesinado al cacique Maneko (líder de los Ybytoso); provocando el desplazamiento

* Boggiani habla de otros establecimientos: Puerto Esperanza, Pto. 14 de Mayo y Pto. Leda, fundado con su asociado paraguayo.

de estos últimos hacia las costas del río Paraguay, mientras que los Tomárâho se ubican más al sur y zonas del chaco profundo. Estos, nombrados como Tumanaha, son los Timinaha al cual Jolis hace mención en el s.XVIII. Y consigna que los mismos no se dejan ver por los blancos, pues se los considera más salvajes que los Ybytoso. (ibid.p.198). Nota que su lengua es sensiblemente la misma, aunque con locuciones propias. Observa, al mismo tiempo que su ornamentación, la utilización del vestuario y armas son idénticas, salvo diferencias por puntas de flechas, la factura de objetos utilitarios y la ornamentación. Merece destacar que Boggiani nunca pudo establecer contacto con los Tomárâho, pero se hace probable que haya encontrado a Tomárâho cautivos de los Ybytoso. La captura de cautivos por ambos bandos, luego de encontronazos guerreros, constituía una práctica corriente para la recomposición de bandas. Los últimos elementos avanzados por Boggiani en sus investigaciones, difieren poco en sus apreciaciones de fondo:

- Los Enimma que sitúa entre los chamacocos mansos, sería en realidad la denominación dada por los chamacoco a los indios de tribus Guana y Machicui (1900,198).
- Los Tumana (1894), son los Tumanaha (1900): presumiblemente esta diferencia provendría de sus observaciones basadas sobre aspectos culturales y dialectales.

Boggiani acariciaba un viejo sueño, el de llegar al encuentro de los Tumanaha, para coleccionar de primera mano datos etnográficos que mucha falta le hacía. Este deseo se lo anunciaba en una última carta enviada a su hermano en Roma, donde indicaba con precisión, que en el viaje que tenía preparado iría bien acompañado de "guías paraguayos, un jefe de la tribu guana y tres indios Tumanaha. La duración de la expedición podría extenderse hasta una veintena de días, según el humor de los guías." (Scotti, pp. 187-188). Boggiani nunca llegará a cumplir su preciada meta, será asesinado a medio camino. Su desaparición, impulsó al gobierno italiano a organizar una misión de hombres armados y decididos a la búsqueda de razones y culpables. A los meses de búsqueda, el grupo de hombres descubre una caja encefálica humana resquebrajada. Como echadas al desorden, no lejos de los huesos de Boggiani, encuentran la utilería de campo; su cámara fotográfica, una brújula, viejos papeles, cubiertos por un manto blanco de fina arena chaqueña. Un indio chamacoco es detenido por la justicia paraguaya, como bicho espiatorio. Pero, nadie nunca logrará develar los secretos de la desaparición brutal de Guido Boggiani. De sus notas póstumas, nos dejará un glosario de nueve palabras en Tumanaha. (Loukotka, 1929). La obra de Boggiani constituye sin lugar a dudas, la primera información colectada sobre los Chamacoco. Sus fotografías en daguerrotipo, de los chamacoco son de una calidad técnica y estética sin precedentes. Vale acotar, el retrato fotográfico de Basybyky, gran cacique Ybytos, hoy todavía presente en la memoria mítica chamacoco, Basybyky es considerado por la etnia, como un alto defensor de la cultura de los Ybytos. La precisión cartográfica, diseñada por Boggiani (1898), aclara la ubicación geográfica de las diferentes etnias, a lo largo del río Paraguay, no ha perdido vigencia. El nombre de Boggiani quedó prendido en el recuerdo de los Ybytos. Hace nada más que un par de años, moría de tuberculosis crónica una anciana Ybytota, de Puerto Diana; a ella la denominaban Bochána, por Boggiani...

Baldus

En la primera década del s.XX, la etnología afirmará sus pasos hacia su posicionamiento de ciencia. Su desarrollo y fortalecimiento se traducirá con la contribución importante de un Nordenskjöld, Fric, Metraux y Baldus. La población autóctona del Chaco, como tema axial de curiosidad para algunos, constituían recursos posibles que explotar para otros. El Chaco, llamaba poderosamente la atención. Las visitas y estudios se suceden. Se realizan los primeros inventarios

de fauna y flora. Botanistas y zoólogos, (Herzog, Krieg), principalmente europeos realizan expediciones de estudio sobre la naturaleza chaqueña. La primera misión de Herbert Baldus se remonta a 1923, seguida de una segunda en 1928. Las primeras indicaciones de Baldus, aparecen en un artículo denominado "Os indios Chamacocos", en el cual aporta precisiones suplementarias, a los estudios realizados por Boggiani, sobre la división de tribus y su localización geográfica, agregando incluso algunos datos demográficos :

- Los Orío : (Lago Oia, (Bahía Negra), Onota (Río Paraguay), Necauta (Río Negro), Fuerte Galpón, Riacho Achudabia, Laguna Ipîrut, Wontabida.
- Los Ebidoso : Puerto Voluntad al límite oeste en el origen del río Ebilebit y al sur por la laguna Apognut Kalebit, Imakata (Lali) Oieta.
- Los Tumeraha situados en el km. 69 del ferrocarril de Puerto Sastre : Moro Amormichit, Morro Yurit, Morro Sortwit, los campamentos de Pitiantuta, de lebli Poshüta, Laguna Onarota (p.533). Baldus, evalúa las distancias entre los Horio y los Ebidoso, y determina 40 Km., donde la población se elevaría a 550 personas. Los Tumerehâ representarían 60 grupos liderados por sub-jefes, es decir 301 familias, y calculando el promedio de 5 miembros por cada familia, Baldus adiciona una población aproximada de 1500 personas en total. Releva que un viejo jefe Tumerehâ, se denomina Orpa. Aunque presume que por causa de una epidemia de gripe, la población chamacoco se ve considerablemente reducida en número. Sin embargo, el análisis de Baldus sobre rivalidades inter-tribales difiere grandemente a la opinión de Boggiani. Baldus, afirma que la división entre "Chamacocos mansos" y "Chamacocos bravos" no corresponde a la realidad. Los "mansos" serían los Tumanaha de Boggiani, y si hubiera habido separación geográfica, ella intervino mucho tiempo atrás, pues los Chamacoco, según Baldus, conocen perfectamente de punta a punta, su vasto territorio (p.532). Asegura también el autor de que existe una división entre los Ebidoso y los Horio, pero que la misma es de orden político. Nota, también de que éstos resienten un "odio profundo" hacia los Tumerehâ, a razón de un desentendimiento que les habría opuesto en el momento del ceremonial de los "anapsoso", del cual nos ocuparemos más adelante. Baldus sitúa esta división en tiempos históricos bien lejanos y que se tradujo incluso en asesinatos, o cautiverio de Tumerehâ, ante los Horio y Ebidisi, creando para los primeros un sentimiento de miedo constante. Dicha

división, ante los ojos de Baldus, no impide de considerarlos como una sola entidad cultural. Los últimos trabajos de Baldus sobre los Chamacoco, publicados en su libro "Indianerstudien in Nordostlichen Chaco", se fundamentan en un síntesis de artículos precedentes y sobre un importante trabajo mitológico realizado a partir del ritual que denomina "Anapso fest". Publicará otros artículos importantes : "un día de encuesta realizada con las Tribus Tumerehâ" (1931c), así también escribirá "Die allmutter" (1932), que más tarde, el prestigioso americanista Alfred Mettraux traduciría bajo el título de "La madre común en la mitología de dos tribus sudamericanas". Estos dos únicos artículos, dedica Baldus a los que él llama Tumerehâ (Tomarâho). Luego, los Tomarâho serán totalmente olvidados por mucho tiempo, desconociéndose hasta sobre su propia existencia como población chaqueña.



Branislava Susnik.

A la búsqueda de los espíritus escondidos.

Treinta años posterior al último artículo de Baldus; en 1957, Branislava Susnik inicia sus primeros trabajos de investigación lingüística (“Estructura de la lengua Chamacoco-Ebidoso”), sobre los Chamacocos-Ebitoso, es decir; los Ibitessa de Boggiani, o los Ebidoso de Baldus. Las primeras encuestas, realizadas por Susnik, se sucedieron con informantes originarios de Pto. Leda, Pto. Guarani, Pto. 14 de Mayo y Pto. Diana, en propiedades privadas de empresas forestales, situadas a lo largo del río Paraguay, y no muy distantes, unas de otras. Susnik nota en sus observaciones, un fuerte impacto sobre la sociedad Ybytosos y el profundo cambio cultural operado. Observa que la ausencia de una transmisión de la sabiduría chamacoco iba erosionando los cimientos de la etnia, creando un fenómeno de “transculturación” acelerada (p.18). La investigadora atribuye la causa principal a la estricta dependencia en relación al medio y al ambiente externo, ocasionando un cambio en la vida y el “estado mental” de los Ybytosos. Esta verdadera “transculturación”, dice Susnik, se habría originado, desde el momento en que se convirtieron en sedentarios a orillas del río Paraguay. “Las palabras prestadas directa o indirectamente tienen como referencia la forma, el color o la sustancia misma. Las nuevas objetivaciones, es decir, el objeto nuevo culturalmente activo y lingüísticamente verbalizado, se convierte en modelo clasificador y tienen un efecto inmediato sobre los Ebidosos” (p.17). El cambio cultural, en la opinión de Susnik, sería originado por diversos factores: en primer lugar; el cambio en las condiciones de vida, creando un nuevo régimen alimentario, una nueva división del trabajo y un nuevo criterio de posesión y propiedad. La autora, señala, por ej. el pasaje operado en los indígenas, de la “caza al trabajo”, de la “búsqueda a la apropiación de bienes y cosas” (p.27). También escribe Susnik, de que la introducción del rifle o la escopeta, ha desplazado los valores tradicionales de los Ybytosos, desplazando así la caza tradicional, mas bien hacia el prestigio por la buena manipulación de armas. La antigua regla socio-moral cede entonces, el lugar a una regla utilitaria del momento. El segundo factor, siempre según Susnik, corolario del primero; lo constituye el conflicto generacional entre jóvenes y viejos. Los jóvenes más preocupados de parecerse a los “blancos” se oponen, por el contrario, a los viejos deseosos de anteponer la actitud del “espíritu del fondo del bosque”. En esa situación, Susnik predice que los primeros resquebrajamientos inter-étnicos aparecen (Vol.I.1969). A estos dos factores se agrega un tercero; y no de menor importancia; la evangelización de los Ybytosos por la secta de fanáticos “New Tribes Mision” (también llamadas Nuevas Tribus), principalmente en Puerto Diana, iniciando sus actividades religiosas desde 1947, sin interrupción, hasta nuestros días, y de manera compulsiva. Los indígenas Ybytosos de hoy, todavía recuerdan con cierta tristeza, de que manera los pastores norteamericanos de “Nuevas Tribus” prohibían a los chamacoco de realizar sus ceremonias, acusándoles de practicar ritos a connotación diabólica. La persecución



Representación zoomórfica de manchas blancas de venado(erypyla pitsa) pora sobre fondo negro wys, secuencia del ritual «origen del mundo» Foto G. Sequera Peichota, 1989.

sistemática a los chamanes era moneda corriente. En los años 50, los Ybytoso de Pto. Diana, abandonan sus ritos de Ahnapsûro (seres míticos originarios). La autora subraya que el

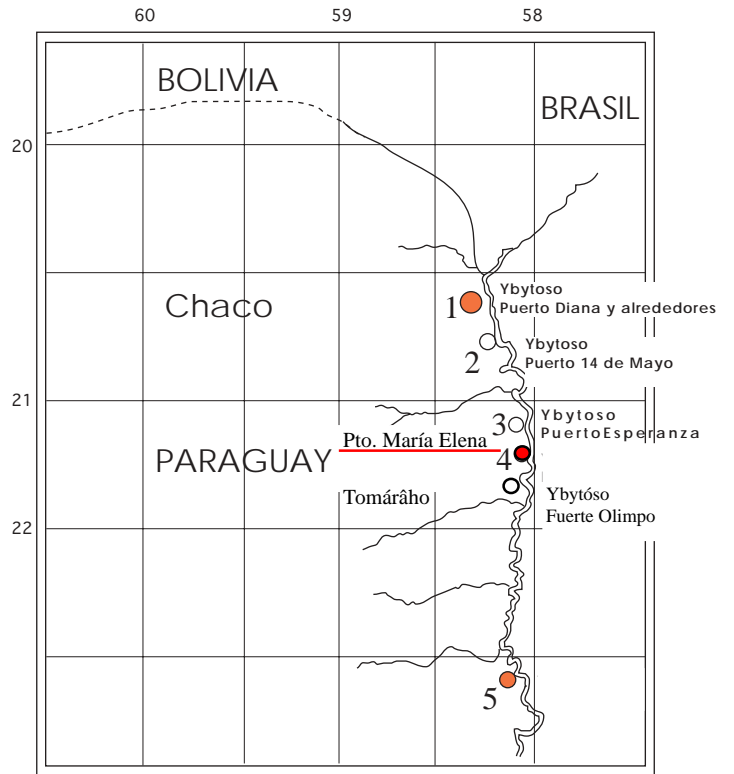
abandono a los ritos y el proceso de conversión religiosa, generó en los Ybytoso, por el contrario una familiarización con Satán (p.204). Sin embargo, la investigadora observó que la vitalidad del mito de origen está presente en la conciencia colectiva chamacoco. Ella estudiará con mayor profundidad y amplitud, las manifestaciones de cambio en la cultura chamacoco, que Baldus. Por algo, los Ybytoso la llamaban a Susnik “os worra”, o espíritus escondidos.

El segundo volumen de “Estudios Chamacocos”, lo publica en 1970, y constituye un estudio etnolingüístico, compilado entre 1956 y 1968, sobre vocabulario Ybytoso, el cual titulará “Diccionario Etnográfico”. Si su lectura se vuelve difícil, debido a la complejidad de la lengua, y una cierta confusión en la codificación gráfica, no podríamos desestimar su interés. Basados en estos dos trabajos, Susnik, lleva a cabo un estudio de síntesis sobre lenguas Zamuco, apoyándose en los trabajos de Chomé (1738), d’Orbigny (1839 -1842), Boggiani (1894 -1901), Fric (1909-1912), Nordenskjöld (1912), Baldus (1932) y Belaieff (1937). Cuando Susnik aborda los estudios sobre la lengua Ayoreode Moro, utiliza referencias de Kelm (1964). Aunque éste primer estudio comparativo, le permite demostrar las diferencias lexicales, gramaticales y fonéticas, entre la lengua Chamacoco-Ebidoso (Ybytoso), y la lengua Ayoweo-Zamuko. Identifica que los “contactos periféricos” entre etnias contribuyó a confirmar influencias culturales, como lingüísticas. Según la autora, los Chamacoco adoptaron ciertas influencias de los Chiquitos, pero también de Eyiguayegim-baya-guaicuru, como de los Otuquis-bororos. El estudio comparativo de lenguas, realizado por Susnik, confirma también la hipótesis de Baldus, en el sentido de diferencias entre Ybytoso y los Tomárâho. El trabajo minucioso y sistemático realizado por Susnik, principalmente en el orden lingüístico, permitió primero; disipar dudas sobre las fronteras lingüísticas, y la información básica ayudó a establecer una cartografía territorial sobre lenguas de etnias chaqueñas. El esfuerzo intelectual conjugado de estos tres autores: Boggiani, Baldus y Susnik contribuyeron a develar la existencia de los Chamacoco, y estos últimos a su vez, contribuyeron notablemente al enriquecimiento teórico de estudios sobre grupos humanos del Chaco.

Los Chamacoco de hoy

Una primera encuesta realizada en 1986, en comunidades culturales Ybytoso, y Tomárâho permitió ubicar a estos grupos en el contexto actual. La primera colecta de información nos estimuló en adelantar una visión general de su situación y medios de subsistencia. La segunda parte, la dedicamos a los Tomárâho. Este grupo se encontraba, entonces en una situación alarmante, tanto desde el punto de vista sanitario, como en su alimentación. Los Tomárâho estaban asentados a aproximadamente unos 100 Km., al sur-oeste de Pto. Mihanovich.

La empresa Casado, reconocida empresa de explotación irracional de madera de “quebracho”, o de palma, se había instalado a fines del s.XIX, y en condiciones de apropiación de tierras poco claras. La misma se había apropiado de 5 millones de hectáreas, cuya propiedad se desprendía desde el río Pilcomayo hasta la margen izquierda del río Paraguay. Su capital era una fusión de intereses anglo-argentino. Como ésta, otras empresas conectadas a los carteles de explotación de maderas y tanino en el mundo, echaron manos a la obra sobre ésta región del Chaco (Lutgens, 1911). La situación se presentaba más que alentadora. En primer lugar, el gobierno paraguayo ofrecía todas las garantías y ninguna condición. Hacía sólo una decena de años, la nación muy debilitada, se recuperaba de la hecatombe de la guerra grande (la Triple Alianza). Esta situación venía anillo al dedo a capitales golondrina, ansiosos mas bien de arriar banderas con los colores del capitalismo-liberal, apoyado por justificaciones modernistas. El lema consistía en : una lucha implacable al “atraso cultural” (léase culturas indígenas), considerado como el escollo principal al emprendimiento occidental. En ese mismo sentido, y como segundo aspecto que resaltar, el interés de las empresas se fundaba en la posibilidad de generar plus- valías con la explotación de la mano de obra más que barata: la población indígena. En febrero de 1986, cuando encuentro a los Tomárâho, en un lugar denominado “Cuatro vientos”, -sobre propiedad de la misma empresa Casado-, Wylky, chamán, todavía dolorido por la reciente muerte de su hijo (18 años), quien murió de una fuerte gripe, relata lo siguiente: _” ya hace varias generaciones de tomárâho que venimos trabajando para la empresa, en la explotación del



Localización actual
de los **chamacoco**
en el Alto Paraguay
Chaco

quebracho. Los varones trabajamos duro, 12 horas por día; llueva, truene, haga calor o frío. Mientras que las mujeres se aprestan a colectar frutos, o van a las aguadas a buscar anguillas, o pescado... Hasta no hace mucho, los Tomárâho éramos numerosos, a causa de las enfermedades murieron casi todos. Muchos niños murieron, adultos también, de sarampión, tuberculosis o diarrea. Y cuando mueren, ni siquiera nosotros tenemos un lugar donde enterrar a nuestros muertos. A mi hijo, lo enterramos ahí donde murió, al lado de un árbol quebracho, ahí mismo... Los de la empresa Casado no quieren que entierremos a nuestros muertos en sus cementerios, por eso lo hacemos así. A veces, cuando llegaba la peste, y mataba a muchos de nosotros, no nos daba siquiera tiempo para enterrar a nuestros muertos, los cuerpos quedaban tirados al suelo, ahí nomás, tirados... Para que veas, toda mi familia murió, todos mis hijos, quedé sólo... Me quedan los amigos tomárâho, somos un sólo grupo, poco ya quedamos. Pero, aquí estamos muy mal. La empresa nos paga con alcohol, si nos paga, por el trabajo a destajo que hacemos.”

En ese momento, los Tomárâho sumaban por todo 85 personas; hombres, mujeres y niños. El primer encuentro sirvió para organizar un grupo de apoyo, y planificar el salvataje del grupo, hacia tierras que fueran adjudicadas a nombre de los Chamacoco.. La empresa Casado ya no se interesaba en estos indígenas, pues ya no les era rentable su fuerza laboral como hacheros. Con el correr de los años, los Tomárâho, decidieron dedicar parte de su tiempo a la adopción de técnicas para la domesticación de plantas y frutales, articulando con modos tradicionales de subsistencia, como la caza, la colecta o la pesca. Un hecho resaltante que subrayar fue que en el proceso de aprehensión de técnicas innovadoras para la producción, los Tomárâho la ponían al servicio del rescate de su patrimonio fitogenético, a través de la experimentación productiva de cultivares con especies típicamente chaqueñas. El vocabulario se adaptó con originalidad; sembrar para los tomárâho es: guardar chukuer. Frutificar ichu, florecer pohnak. La explicación mítica del origen de vegetales tiene una serie de entradas y salidas en las crónicas orales. El mito de origen de ananas ahyrchy, recuerda a una mujer que degustaba con insistencia ananás. Su relación con esa planta era tal que, un buen día, se tomó el placer de orinar sobre una planta de ananás... Al poco tiempo, la mujer, sintió que le crecía un enorme ananás en el útero. Desde aquella vez, vivió con la planta a cuestas, creciéndole cada año, frutos de ananás.

Los relatos míticos chamacocos sobre el patrimonio vegetal chaqueño están conectados a la explicación del uso nativo, ora en su dimensión alimentaria, ora medicinal, espiritual, ornamental o cósmica. Los relatos orales de gran variedad hacen mención en sus diferentes facetas, y es tal la complejidad que podríamos hablar de una taxonomía mítica sobre árboles y plantas. Por eso, toda iniciativa llevada por los Tomárâho, en domesticar los procesos de producción vegetal nativo, constituye una experiencia original que debiera ser alentada. La adopción de técnicas agrícolas, no son un peligro de pérdida. Si la siembra como técnica no estaba al alcance de estos cazadores natos, en su sentido cultural, sin embargo como cosa notable, la etimología de sembrar es sinónimo

de proteger : guardar chukuêr. Estas experiencias, permitieron no sólo mejorar la dieta étnica y reducir la mortalidad infantil y adulta, sino también valorar la cultura alimentaria. Los Tomárâho, en la actualidad acrecentó su población en un centenar de niños, hombres y mujeres, a pesar de la precariedad. Esta visto que el relacionamiento económico o cultural de los chamacoco con la población paraguaya, generó la adopción de la mandioca, la de cítricos (introducida por los españoles), o el consumo de la yerba mate (de los guarani de la región oriental) como parte integrante de la dieta actual. El problema de la pérdida de conocimientos o erosión de valores alimentarios étnicos no radica por la presión que pueda ejercer la adopción de nuevos ingredientes, de nuevos gustos; sino por la sumisión gradual a la dependencia de insumos nutritivos externos. Este proceso negativo que aqueja a los chamacoco, como a la gran mayoría de las etnias del Chaco, podríamos calificarlo de preocupante. Se da ahí una superposición crítica de dos elementos en el relacionamiento inter-cultural nutricional como alimentario: el de la dominación de una cultura que se considera dominante sobre la otra, a la sumisión posible, de una cultura que se piensa dominada.

*Los tomárâho viviendo en condiciones
infrahumanas y trabajando como hacheros con
la empresa Casado. Represa Primera, Foto G.
Sequera, Febrero 1986.*





*Durxuwohorla,
chamán
tomíâra,
FotoG.
Sequera,
Peichota 1989*

La rebelión contenida.

En los últimos años, la situación económica de los chamacoco se ha agravado considerablemente. Esto, se debió, principalmente, a profundos cambios operados al interior de la sociedad, y por el insistente contacto con la población paraguaya, brasilera y relacionamiento obligado con grandes propietarios extranjeros en el Chaco Norte. El avance masivo, en los últimos veinte años, de grandes propietarios sobre tierras tradicionales indígenas ha provocado un éxodo y atomización de comunidades nativas hacia territorios cada vez más exiguos. El despeje brutal de áreas boscosas, en la franja de transición ecológica como área de asentamiento milenario chamacoco, contribuyó en debilitar los cimientos de la identidad cultural. Es bien sabido que las poblaciones autóctonas necesitan de extensiones importantes para la caza y colecta como medios de subsistencia. La disminución del espacio de caza, forzó a los chamacoco a reconsiderar el funcionamiento tradicional de los ecosistemas productivos, adoptando, -en las medidas de sus posibilidades-, técnicas y conocimientos que logren restaurar necesidades alimentarias básicas. Con el correr de los años, los Tomárâho, los Ybytóso, orientaron su situación de vidas, con cierta creatividad, hacia una agricultura de subsistencia familiar en minigranjas o “chacras”. Las grandes crecidas del río Paraguay, o la ausencia de técnicas apropiadas, (en la planificación productiva y conservación de alimentos), hacen que dicho sistema no responda de manera satisfactoria a asegurar una base mínima de alimentación. Sumidos bajo la presión sistemática de empresarios dedicados a la explotación forestal, o en años anteriores (1960-1990), presionados por comerciantes inescrupulosos de pieles de jacare, o iguanas para la fabricación de bolsos, botas texanas y su distribución en “boutiques” exquisitas de los países ricos, configuró un estado general de inseguridad

cultural. De forma figurada, pero no menos dramática, un Ybytos describía con cierta crudeza la situación en que se encuentran : “ nuestros problemas nunca acaban... los lugares en que nos encontramos son pequeños, estamos unos sobre otros como en un criadero de chanchos; es una de las razones del porqué nuestros problemas no terminan”. Un verdadero grito de alarma !, que clama por el derecho a la supervivencia cultural. Será posible que los chamacoco sobrevivan al violento proceso de globalización ? Habrá en ellos, mecanismos culturales suficientes para enfrentar los embates del mercado libre y deshumanizado, que se desentiende del patrimonio cultural ? Podrán coexistir al avance agresivo de mega-proyectos, como la Hidrovía, diseñados sin consulta, en la utilización de los recursos estratégicos como el agua; cuando que la cultura chamacoco puede ser considerada como la cultura del agua ? Los Ybytoso saben también de qué hablan cuando apelan a nuestra conciencia sobre las condiciones educativas y religiosas que les ofrece la cultura occidental : “La escuela acabará con arrancarnos nuestra lengua; la de nuestros ancestros...” La sociedad occidental operó, o sigue operando de manera directa o solapada sobre las debilitadas comunidades nativas, a través de una imposición, o a través de dispositivos que provocan más que otra cosa, la desestabilización de la identidad propia. No será acaso, que la aproximación (ficticia o real y expresada en diversas manifestaciones de aculturación), no se constituya en un instrumento estratégico de encuentro en un mismo campo de batalla, en que los indígenas puedan solo ahí, establecer un combate decisivo de resistencia cultural ? (Levi-Strauss, 1973, p.403). Los Tomárâho, a la diferencia de los Ybytoso, se refugiaron en el olvido, buscando fuerzas para salvaguardar su identidad cultural : la representación silenciosa, monte adentro, de sus ceremoniales originarios, aseguró que el orden espiritual y colectivo mantenga una cierta unidad cultural. Este fenómeno fue observado por un grupo creciente de Ybytoso disidentes, (entre 1987-92), quienes, con creciente empeño, se organizaron afín de recuperar sus particularidades identificatorias. Lo cual, nos lleva a confirmar la idea de que la opinión pública moderna, basada en el temor a representarse ante los ojos del mundo, como uno es, y no como pareciera ser, deberá entender, -rompiendo definitivamente con el miedo-, que el único camino de la emulación humana, es el equilibrio por la coexistencia pacífica de la multiculturalidad. El crecimiento económico no podrá desprenderse de su condicionamiento cultural. Los chamacoco no son un estorbo para el Chaco, son una necesidad. De revés. Los programas de desarrollo del Chaco nunca se adaptaron a su población humana ni a sus propias condiciones naturales, por el contrario, forzaron a que el Chaco se adapte a sus caprichos. Prueba de ello, es la resultante histórica chamacoco, de su conformación social-religiosa, la diversidad de dispositivos culturales volcados a la producción de una identidad con relación a la naturaleza. La representación cultural chamacoco del mundo, se presenta en un destello múltiple, complejo, pero todavía, presumimos, con una fuerte capacidad creativa para recomponer el espejo resquebrajado. Todo apunta a esa comprensión. Una cultura chamacoco debilitada socavará, a no dudar, los cimientos de una nación multicultural.

La vida cotidiana.

Delimitación del territorio

El territorio tradicional chamacoco, comprendía grandes extensiones del Chaco paraguayo, desde desde el límite con Bolivia (franja nor-oeste), hasta límites con el bajo chaco, incluyendo las zonas límites con Brasil sobre el río Paraguay. Si bien los Ybytyso se asentaban en zonas costeras al río, los Tomaráho se ubicaban en el entorno de la laguna Pitiantuta (de petino-ute: lugar donde abundan osos hormigueros). De afirmada tradición en el nomadismo, los chamacoco basaban la elección de sus asentamientos en habitats donde abunden animales y a su entorno lagunas o riachos. Los habitats son definidos según su conformación geográfica en; acemyt, arich en llanuras abiertas, yrmich lugar donde la predominancia vegetal es bromeliáceas, epyrpe en claros de bosques, o islas de bosques.

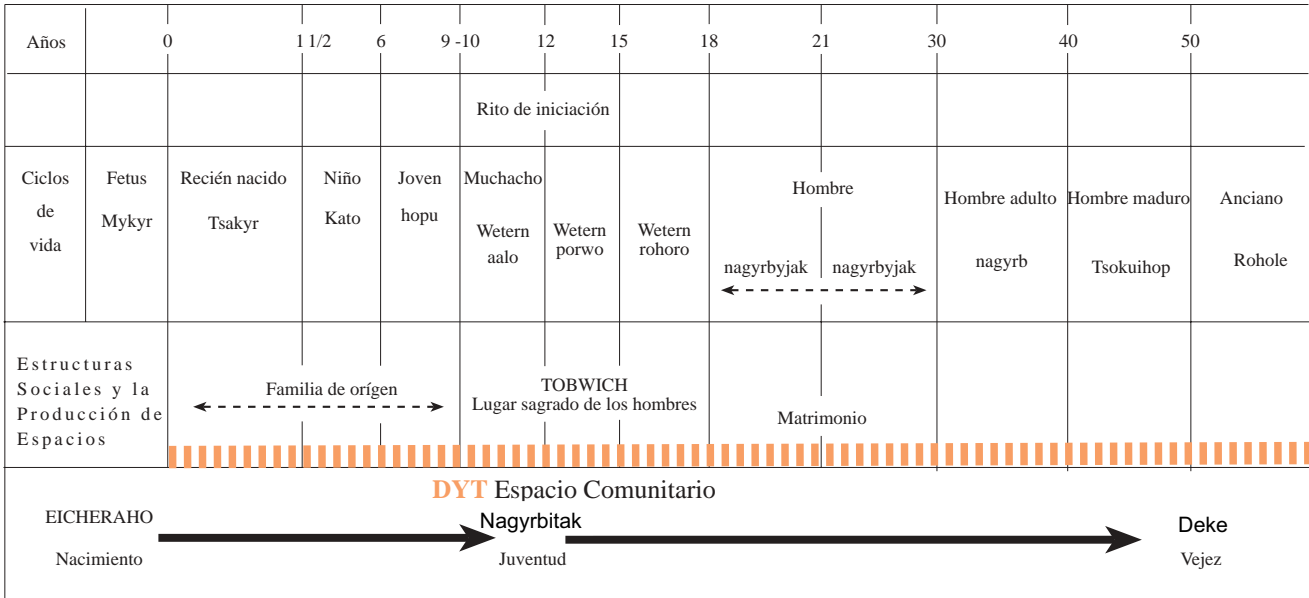
Una vez que el punto de agua encontrado ariop, de preferencia a una proximidad de zonas de caza latyrabyt, instalan sus campamentos lut, al abrigo de árboles kaylybyt. Ocurría momentos en que dos bandas tomen la decisión de posicionarse en un mismo lugar, hecho que generaba disputas y fricciones : los espejos de agua en el Chaco son raros, por lo que constantemente eran factores de disputas. De ello surge la importancia que dan los chamacoco a áreas donde predominan las bromeliáceas, cactáceas y caricáceas, por constituirse en plantas que ofrecen reservas de agua para consumo humano. Estos territorios vegetales también originaban disputas y desencuentros entre las bandas.

La permanencia en dichos territorios, por períodos más o menos prolongados se supeditaba por: períodos provisorios ducha. Esto dependía en la relación dada por la abundancia en el aprovisionamiento yrymo, de animales, colecta de frutos y miel, principalmente, y acorde a la población numérica. La sociedad chamacoco estructura sus jerarquías sociales bajo el accionar y relación con la naturaleza. El dowyrt dyky lapys, está asociado a actividades de caza y colecta de mieles, tortuga, iguanas y armadillos. El yrmik yxyrn son los cazadores especializados en tapir o pecaris. El oute exoro como cazador de anguilladae y anuros. Cada banda poseía un dugurok, animador de la caza y colecta, quien ejercía un rol preponderante en la gestión de estrategias de caza y colecta. Todavía en la actualidad, estos indígenas planifican socialmente dichas actividades, como medios de subsistencia. La comunidad como energía colectiva constituye una necesidad en la producción de espacios.

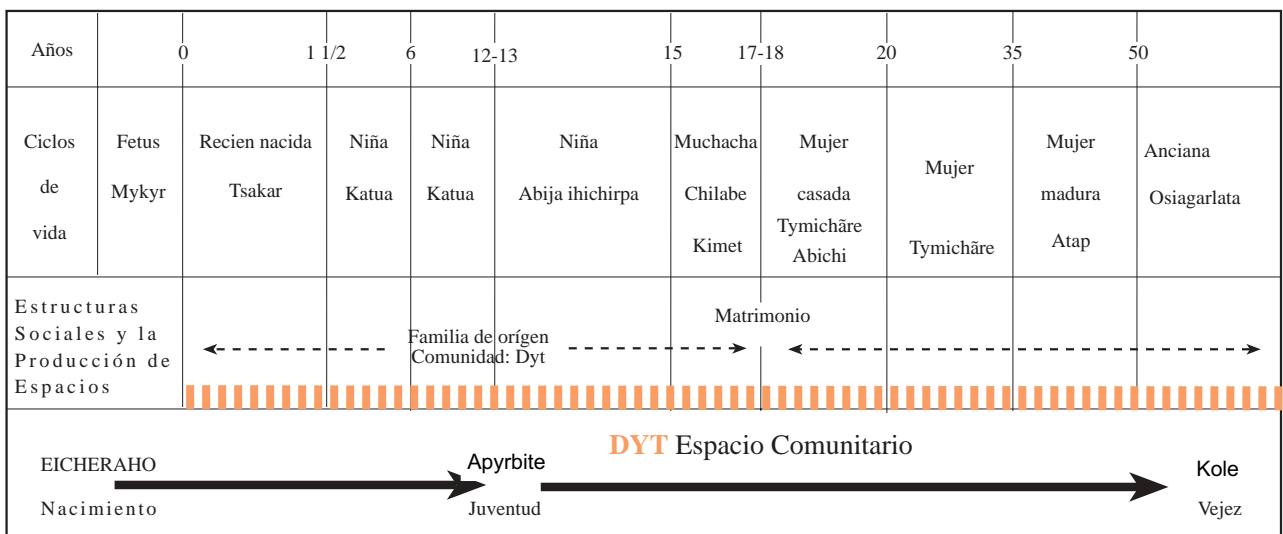
Tercera Parte

La sociedad Tomárâho

CICLOS DE VIDA DE UN HOMBRE CHAMACOCO EN RELACION AL USO DE ESPACIOS



CICLOS DE VIDA DE UNA MUJER CHAMACOCO EN RELACION AL USO DE ESPACIOS

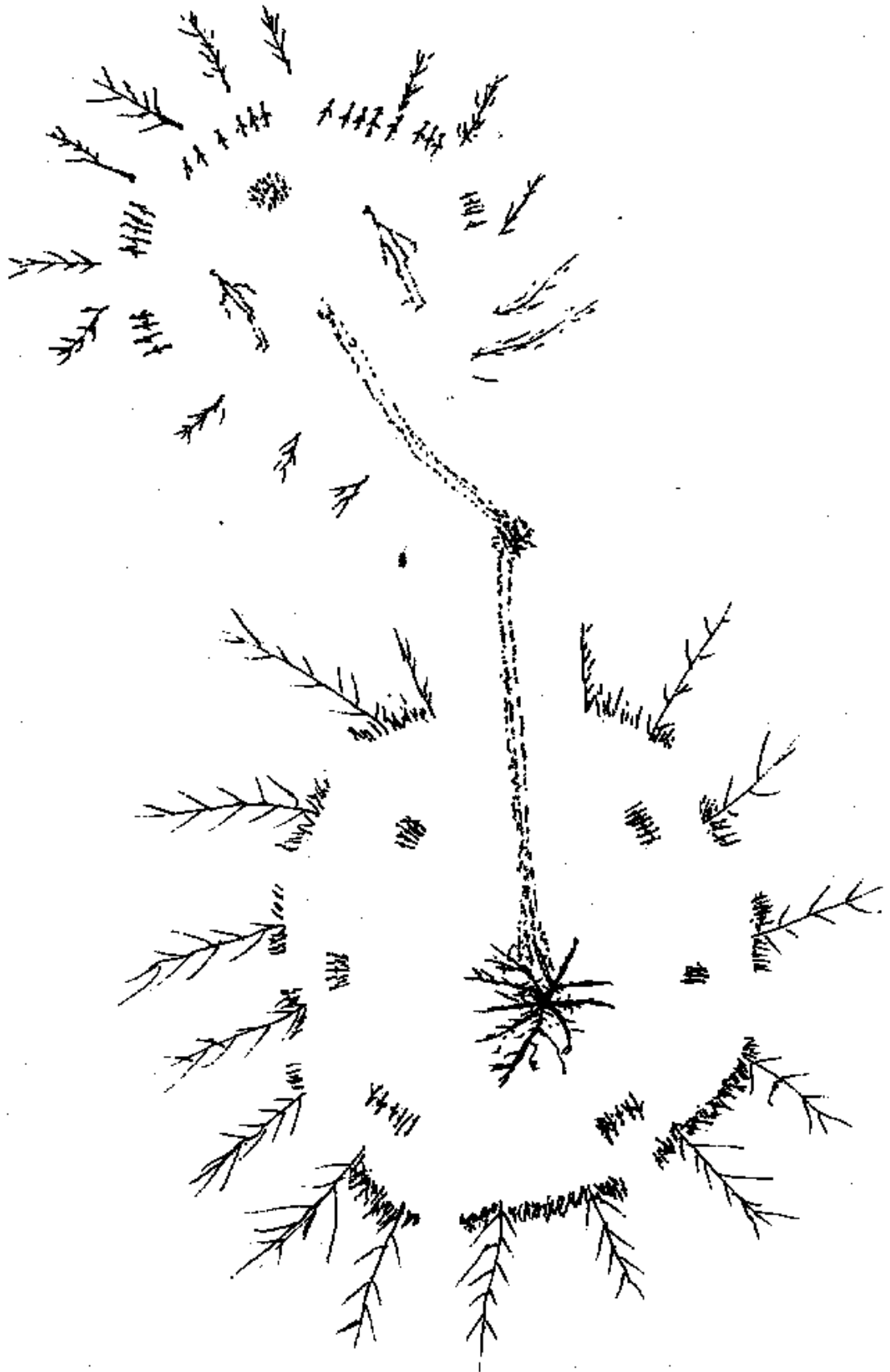


El campamento comunitario. Dyt

Diversas familias lo conforman el dyt. (Los chamacoco lo llaman también : lut, o dyt). La apropiación del dyt, espacio natural y su creación, es de forma circular, en cuyo centro se basa el harra, que podemos traducirlo como la escena, punto de representación ritual del origen mítico. La instalación y organización del lut responde a reglas bien marcadas. Su contorno se denomina dyt romuor, el contorno interno dyt eheth. Los senderos que conducen al harra lo llaman dyt ojuwo. Cada extremidad del círculo es llamada dyt eher; en una de sus extremos se instala el jefe guerrero pylotak. El Pylotak es sinónimo de la denominación caribeña prestada: Cacique. El Pylotak es elegido en consenso por toda la comunidad. Todos participan en su elección, como en su revocación debido a su incapacidad de liderar, o por muerte del Cacique. Es importante señalar, de que el Pylotak debe reunir condiciones fundamentales: su perfil debe responder a su capacidad y voluntad afirmada en dar respuesta a las necesidades comunitarias; por el otro, debe poseer cualidades indiscutibles en defender la soberanía cultural y territorial del grupo. Sus cualidades de guerrero, cazador son puntos esenciales a su candidatura, además de sus conocimientos sobre la identidad étnica, y don de la palabra (au oso - xyro houlo). Es interesante notar que la práctica de guerra inter-étnica fue desplazada desde los años 60; a un manejo táctico de la “guerra silenciosa” hacia la sociedad nacional, a quienes deben “enfrentar” día a día en calidad de vencidos. La guerra para los chamacoco es una necesidad cultural, prendida como una vieja raíz, en su propia identidad. El acomodo intercultural es presumible.

En ese sentido, los chamacoco, principalmente los Tomárâho, adoptaron el perfil de sus líderes en: dominio de la lengua guaraní, o si reúne posibilidades de hablar el español. También, el Cacique contemporáneo debe dominar ciertas técnicas de negociación con el mundo blanco (kechyna). En el dyt, el Pylotak se ubica detrás de su adjunto arn turnk. El arn tûrnk, es aquel quien lleva la responsabilidad más próxima del jefe, una especie de jefe-adjunto, seguidos los líderes de nahyrts o asistentes guerreros de todo el dyt. Los hombres o mujeres más ancianos de la banda, êhyrt o orn yhyrt tienen la responsabilidad de cuidar de la comunidad en ausencia de los jefes. El rol de los ancianos también se fundamenta en animar y presidir las reuniones, cuyo peso moral y político es bastante grande sobre las decisiones a ser tomadas. Como vemos, la jerarquía en la representación social del espacio es bastante precisa. Cada dyt está compuesto de núcleos familiares, bajo un peso masculino marcado. Los hombres son responsables de las actividades guerreras y de caza. Al interior de cada dyt, pueden estructurarse bandas ouete, donde el dugurok, es definido como el mejor cazador. Cada ouete está siempre a la búsqueda de los cazadores más calificados, éste debe, por tanto, dominar las técnicas de caza, tener un buen conocimiento del comportamiento animal y vegetal, y destreza en estrategias de caza (posicionamiento, técnicas de trampas, etc.). Las bandas no eran rígidas en su composición, sino que bajo la reestructuración

de parentesco, relacionamiento de clanes se generaba una dinámica muy rica y variada en sus mecanismos de conformación. El prestigio del líder cazador dugurok es tal, que podía elegir a que bandas pertenecer. El número de dugurok es proporcional al número de unidades familiares; aunque una banda ouete puede asociarse a otro ouete, que haga parte o no del mismo dyt. En el nomadismo puede darse la figura en que todo un dyt se traslada de un lugar a otro, el caso de los Tomárâho, en los últimos años, se trasladaron a varios sitios. Los poîhuwe son aquellos que anuncian los peligros que acarrea el nomadismo. En eso, también los tutores o defensores de bandas Nahâsero, cumplen una acción resaltante en el traslado, como en la unidad del grupo.



La comunicación.

La relación social entre los lut, dispersos en vasto territorio, lo ejerce el nagyrb, como mensajero de la palabra au oso. Hombre adulto iniciado, el nagyrb debe ser apto a recorrer largas distancias que separan a los lut. El relato mítico Achyrå, habla de como un nagyrb, astuto, ligero y observador experimentado logró dominar la cura de las serpientes más venenosas. Su papel social principal se erige en anunciar buenas o malas noticias, como aquellas de llevar el mensaje de la muerte de un jefe guerrero, o la de un pariente cercano, a través de la palabra lacrimosa au oso kimyt. Puede también, en otra figura, ser mensajero de invitaciones inter-lut para la participación en rituales iniciáticos, o ser portador de ofrendas entre parientes clánicos o consanguíneos. El mensajero es recibido por el nep pa (hombre adulto, mayor), el más sereno y discreto del dyt, como condición sine-quantum para el cumplimiento de dicha función. El mismo, una vez que recibe al mensajero, último se dirige a sus parientes para, invocar su pertenencia clánica e instalarse en las chozas de los individuos de su mismo clan. Aunque, el nagyrb fuera una función social en la cultura chamacoco, para los Tomárâho el nagyrb no tiene buena reputación, lo consideran como el más chismoso, hablador y de poco coraje. Lo ven al nagyrb más propenso a la búsqueda de relaciones con las mujeres. Su rol sin embargo es esencial, en la relación inter-étnica. Pero en la misma lógica de su baja reputación, el nagyrb no puede ser portador de mensajes estrictamente guerreros, solo a los arnk le son encomendables tan delicada misión. El arribo de arnk en los lut, es visto con cierta reserva y aprehensión, pues su sola aparición manifiesta a primera vista una intención guerrera, provocando hasta encontronazos o choques. Si su presencia no demuestra agresividad, significa que el arnk es portador de paz y tranquilidad. La actividad de los mensajeros en momentos de la presentación de rituales de iniciación, como el de los Ahnapsûro, por ej., se constituyen en situaciones importantes para la agilización de mensajes y comunicación. El mensajero, en este caso es el encargado de transmitir la invitación, la cual no puede ser rechazada, el rechazo está visto por los chamacoco como un desafío. En otro aspecto, el intercambio de ofrendas, alimentos o mujeres entre los dyt, constituye una de las actividades principales de visitas entre dyt más próximos. De la dinámica comunicativa depende la posibilidad de crecimiento de los dyt, como los dyt bahlut, cuya dimensión están supeditadas a relaciones matrimoniales o de parentesco, aunque estos a su vez dependientes de ritmos socio-clánicos o de fricciones para su recomposición o desarticulación de bandas.

La caza.

La caza constituye una de los medios de subsistencia de importancia para los chamacoco. Ella sigue teniendo vigencia en la dieta alimentaria tradicional. Las sabidurías sobre el mundo animal está todavía presente, y los adultos inician a sus hijos en las diferentes técnicas de caza y toma de presas (Sequera,1993). Cada especie animal es reconocida en sus habitats, donde el glosario vernacular es bastante rico en acepciones; del cual se deducen aspectos relacionados sobre la actividad animal propiamente dicha; su alimentación, apareamiento y reproducción, como conocimiento indígena sobre depredadores para cada especie. A esto también, por supuesto, los tiempos de caza y hasta el uso cultural. Por ejemplo, en los estudios que hemos realizado, (1986-94), hemos detectado el competente conocimiento chamacoco sobre la utilización del Nerhâk o Poiho wys (Tupinambis teguixin). Este animal; conocido también como tejú, es base alimentaria nativa, consumido principalmente por adultos, -por cierta prohibición alimentaria-; el teju posee unas bolas de grasa a cada lado de las mandíbulas, que son retiradas por los indígenas y utilizadas como pomada cicatrizante en afecciones de la piel. Las manchas del animal sobre su cuerpo, son referencia zoomórfica importante en la puesta en cuerpo de pinturas rituales. La caza de los Nerhak, los chamacoco la realizan acompañados de perros. Estos son adiestrados por su amo para la captura de diferentes animales. Por el otro, la práctica de la caza, permite en cierta manera, mantener viva las sabidurías sobre los sistemas clasificatorios propios, a través de la transmisión oral y dispositivos gestuales. El corpus mítico chamacoco se ve estampado de la representación animal en la sociedad. De los relatos se desprenden un mundo complejo y creativo en la relación y ordenamiento de la relación cultura- animal. Tanto los Ybytóso como los Tomárâho, asignan al relato mítico Hoxte, o denominado también Nemerre, como uno de los relatos originarios sobre la caza:

“ Hace tiempo, en los orígenes, los primeros gentiles no sabían ni cazar, ni comer. Los primeros habitantes yxyro pororbo, se contentaban solo con mirar con curiosidad a todos los animales. Pasaba un avestruz, y todos lo miraban....pasar. Se cruzaba un venado, y todos seguían sus brincos... Un buen día, un joven wetêrn, llamado Ajexôro, dando vueltas por el monte se encontró con un enorme animal nonié, nunca visto hasta entonces. Ese animal-espíritu del monte se llamaba Hoxte. Hoxte era como una enorme tortuga. Viendo Hoxte que el joven Ajexôro no sabía ni cazar, ni coleccionar miel, Hoxte propuso al joven de enseñarle... y le dijo;

_ Mira joven, te enseñaré todo, pero a condición de copular contigo (éet abío).

_ Bien..., de acuerdo...

Fue así que Ajexoro copuló con Hoxte. Satisfecha la enorme tortuga le entregó una cuerda encerada dukerâha, y le dio instrucciones de acercar la cuerda a su caparazón con cuidado, pues eso, le daría todo el poder de caza, y explicó;

_ Cada vez que encuentres en el monte huellas de algún animal, debes acercar la cuerda a la huella, con mucho cuidado, y verás que al poco tiempo, el animal vendrá directamente a tus pies.

Fue lo que hizo, Ajexoro y su éxito de caza fue rotundo. Empezó con acercar la cuerda a una hermosa huella muy fresca todavía de tres enormes dedos con pezuña hundida en el lodo... Acerco con mucho cuidado la cuerda a la huella, y esperó muy emocionado. Al ratito nomás, se abalanzó con todo su peso un enorme tapir que vino derechito hasta sus pies... Ajexoro no lo podía creer. Luego hizo el mismo paso con otra huella, y al rato nomás se acerco detrás suyo, a su lado un hermoso venado. Ajexôro se dio cuenta del enorme poder que tenía en sus manos, y fue entonces que Hoxte le requirió;

_ Llévame contigo hasta el campamento donde vive tu gente.

_ Como no, ven conmigo, te llevo..., ya vamos !

En el campamento toda la gente recibió a Hoxte con curiosidad, y Ajexôro contó lo sucedido... La gente no podía creer con que facilidad atraparía a los animales. Otra gente en el campamento escondía la cara sonriendo; _ Ajexôro, no puedo creer...no, no.

_ Vamos, vamos al monte, verán que es cierto...

Invitó a sus amigos, primero a la búsqueda de huellas de animales, y se encontraron con rastros de patas y colas de iguanas, Ajexôro acercó de nuevo la cuerda a varias huellas, esperaron todos con ansiedad y al rato se escuchó en varias direcciones unos; tchiki.. tchiki...thiki, y aparecieron tres enormes iguanas directamente a los pies de Ajexôro. Y los compañeros del joven wetêrn impresionados expresaron a una sola voz;

_ Ichi om...!

Las iguanas se las cargaron en unas bolsas osiik. Y retomaron la caza. Fueron a la búsqueda de otras huellas de animales. Ajexôro se dirigía a cada compañero que encontraba alguna huella para que se lo diga primero; que idea tenía sobre el tamaño del animal. Hacía bromas con los amigos...Y así, en pocas horas fueron cazando con gran facilidad animales de todos los tamaños: aquellos con patas largas, otros con hocicos y orejas cortas; otros con manchas en puntitos blancos sobre el lomo; otros animales muy largos que se arrastraban de color negro y amarillo, otros que salían de un agujero bajo tierra con sus patitas cortas y caparazón con pelambre, se venían todos, derechito hasta Ajexôro... Era tal la algarabía que al rato se vieron rodeados de casi toda la población que comentaba y pegaban gritos y saltos cada vez que algún animal se aposaba ante el joven Ajexôro. Cansados de la tarea y cargados de tantos animales en los grandes bolsones osiik de caraguata, volvieron al campamento y organizaron un gran banquete.

_ Ten cuidado con la cuerda; -comentó Hoxte al joven Ajexôro.

_ No te preocupes, la guardaré en un lugar secreto.

Así fue, Ajexôro, guardaba la cuerda con poderes mágicos en un lugar secreto. Casi todos los días un grupo de gentiles acompañaban al joven para la caza de animales con la cuerda. Un buen día, Ajexoro cansado de sus actividades de caza, quedó dormido con la cuerda a su lado. En eso, Chuték, amigo de Ajexôro, se acercó y pidió a Hoxte por la cuerda. A su lado se encontraba una mujer quien acababa de parir, y le señaló;

_ Mira ahí está en el bolsito de Ajexôro la encontrarás.

Chuték tomó la cuerda y se la arrimó con fuerza sobre Hoxte, quien grito "Otai... otai..otai ! Y Chuték pegó tal susto, y de un salto salió corriendo en dirección al monte a gritos de Mamá ! "Otai...otai...otai...! Dicen que Chuték se volvió loco. Por eso, de tanto en tanto, en el monte se escuchan gritos desesperados de Otai...otai...otai ! Son los gritos desesperados de Chuték.."

Varias narraciones chamacoco en la vinculación animal-cultura, en sus diversas facetas de conexión se presenta en una relación erótica. La caza constituye en ese sentido, un punto de encuentro sensual, en la práctica, entre hombre y el animal. También demarca fronteras y valores conceptuales en las estrategias de caza. La sociedad limita en cierta medida la actividad en una división sexual de actividades. Aunque en dicha actividad económica; son los hombres los que llevan la delantera, las mujeres participan como tutoras kamyxurü. Un buen cazador debe afrontar situaciones climáticas como el frío o las heladas mamokys, o el intenso calor duhlu. Debe poner en práctica finos conocimientos en el seguimiento de huellas e itinerario de animales. En épocas de sequía, por ej. se hace más ruda para cazadores, la tarea en detectar signos en los montes chaqueños, sobre la presencia de mamíferos. La lluvia, por el otro, facilita la identificación de huellas frescas. Un buen cazador goza siempre de buen prestigio social; lo llaman tix kyry karo, lo que significa "proveedor de carne". La práctica de caza se traduce por caminante tykyryk. Ella puede realizarse en los diget, al entorno de los campamentos; o en los montes yrmich, o montes altos yrmich berhyt. La nominación yrmich nohniermich lo llaman a los montes cerrados. Los cazadores prefieren a veces los montes bajos no espinosos yrmich tobyt, donde se resguardan los felinos La calidad del suelo y su fragmentación hñémich une, determina el emplazamiento del campamento lut, afin de que la población tenga un posicionamiento favorable en relación con los animales loxypo. El buen cazador, por oposición al mal cazador yet tixpe, es aquel que sabe del comportamiento animal, al cual lo denominan: chyrâha loxypo juxym, y es éste quien saca mayor provecho en las energías puestas, como en tiempos de caza. La técnica y prácticas de capturas, como la relación cazador-animal está condicionada por la administración de la utilería :

- asôra, lanzas hechas de madera dura wâryhy (Caesalpina melanocar), pudiendo llegar hasta dos metros y medio de largo; arma temible y dura, que los chamacoco usaban en la guerra, para afrontar al enemigo.
- alybyk, son mazos de cierto peso, más parecido a remos, de uso múltiple; utilizados en la caza de peccaris o grandes mamíferos, también las mujeres manipulan los alybyk para la colecta de frutos o para la preparación de fibras vegetales con hojas de bromeliaceas.

*Exhibiendo dos ejemplares
capturados de Nerhak wys,
Aligio Estigarribia, chamán y
cazador de gran prestigio.
Peichota, 1988, Foto G.
Sequera.*



- los noxyko o hachitas líticas, utilizados para la caza, colecta de mieles, y en otros tiempos, arma efectiva para la defensa a corta distancia.
- panyk, instrumental utilizado en el corte de madera, pero efectivo como utilería de caza.
- arcos pôropy, como flechas hopyne, de diferentes dimensiones, y formas de punta, acorde a las necesidades de caza, y efectividad dependiendo del peso y dimensión animal.
- las sandalias lahwe, o, oulo, hechos con dura piel de oso hormiguero petino (*Myrmecophaga tridactyla*), son elementos indispensables que facilitan el desplazamiento del cazador en espinosos terrenos chaqueños.

Otras técnicas de caza utilizada por los chamacoco consiste en seducir y atraer a los animales a través de la imitación vocálica. Los caiman yacare son atraídos por los tykybi peitak. Para todo buen cazador, dominar la vocalización del puma tykybi owat (puma con color), constituye una técnica de alto valor, como la del gruñido del tapir (*tapirus terrestris*), tobot olola. En la avifauna, podemos notar las técnicas de avestruz tobot te pemme (*Rhea americana*); o el de tykybi anoote (*Ortalis canicollis*). La palabra tykybi, significa llamado, y esta se vincula al chamanismo chamacoco. Los llamados-sueños-relatos tykybi tyrâha wecha, por el chaman (Konsaha), a través de sus cantos son una referencia simbólica relacionadas a las técnicas de caza. También la imitación zoomórfica, a través de pinturas corporales que se identifique con el animal (ej. avestruz). Los chamacoco se pintan todo el cuerpo asemejando la imitación del plumaje, como recurrente a la captura. La argucia de empastarse el cuerpo con de plantas aromáticas, es una habilidad muy interesante que utilizan los chamacoco, para engañar al animal. La técnica del fuego como apoyo para las batidas de animales es usada por los indígenas para la captura de mamíferos. Esta es una práctica colectiva donde el viejo cazador ymatak es ayudado por jóvenes tutores nagyrbyjak, quienes empujan a los animales como estratagema. Los chamanes Konsaha hñemich ur oso, galardonados con colorido plumaje y pinturas corporales, invocan las fuerzas de la naturaleza con sus cantos, apelando a una mayor efectividad a la caza.

La colecta.

Si en las actividades de caza, se da una cierta predominancia en la participación masculina, la colecta es objeto de equilibrio entre varones y mujeres. Los niños también participan activamente en las colectas, constituyéndose muchas veces en actividades lúdicas.

a) la colecta de mieles es una actividad realizada por los hombres. El esfuerzo y manipulación requiere de cierta destreza física. La miel hace parte de la dieta preferida chamacoco, ubicándolos como muy buenos conocedores de melipónides. Los chamacoco reconocen una veintena de especies de avispa productoras de miles. El consumo de mieles está basado en requisitos de prohibiciones alimentarias nativas;

- la miel de ahetchykâra (*Tetragosnica angostula* Latreille), es la miel preferida por ser la más dulce. Los chamacoco acompañan esta miel con la carne de oso hormiguero petino (*Mymercophaga tridactyla*), es el plato preferido en momentos de la celebración de rituales iniciáticos. Esta miel es de uso medicinal para afecciones de reumatismo, la misma no presenta prohibiciones y es consumida por todos.
- Ponza (*Trigona Molesta* Plus.), la denominan a unas abejas productoras de una miel que es utilizada como colirio para dolencias oftalmológicas.
- Las miel de Nêese (*Melipona Cadrifasiata*), tampoco tiene prohibiciones de consumo.
- Orâha, sin embargo, puede ser consumida por los viudos (hombres o mujeres), según los deseos de la deidad Axnawyhyrtâ. Las meliponedæ orâha son específicamente productoras subterráneas.
- Osypap (*Trigona bipunctata* Lep.), todas las personas pueden consumirla. En la víspera del ritual originario de los Anabsôro, los chamacoco preparan una crema con esta miel y hojas de caraguata (*Bromelia serra*). Ella es utilizada para secar las lágrimas de los cantos lacrimosos de viudos y viudas.
- Las mieles de avispa nantuu es considerada una miel extremadamente vigorosa, por lo cual está prohibido el consumo a los jóvenes.
- El consumo de apis yhla no está condicionada a consumo.
- La miel de tylap o tylypap sólo los ancianos pueden consumir.
- Kalto no está vedado a ingerir. La instrucciones tradicionales de consumo indican de no degustarla por la noche, por generar dolores de vientre (hopupôro).
- La ingestión de mieles de amyrlha sólo por ancianos, refiere a uso medicinal contra reumatismo.
- Yhyr kotyk, puede ser consumida sólo por ancianos. Su consumo está prescripto a mujeres por riesgo de devenir estériles. Esta miel, mezclada con hojas machacadas de caraguata (*Bromeliaceas*), es un buen remedio contra estado gripal.

- La miel de Pûro (Nectarina lechiguana Latr.), es una de las de mayor consumo.
- Pôrpaha (*Polybia sylveiræ* Sss.), tiene las mismas particularidades de consumo.
- Las avispas Berper o llamadas también Berihla, producen una miel muy apreciada por los chamanes Konsaha, quienes la consumen para potenciar la virtualidad de sueños chamánicos.
- Tsakys es productora de miel tabú para las mujeres; su consumo podría causar la esterilidad, o deceso de neonatos al nacer. De la misma manera para las especies Polúe.
- Ehío karho son razas criollas de apis introducidas posiblemente en tiempos de la colonia. Su consumo y adopción no está regida por ninguna prohibición.

La colecta por las mujeres

Todas las mujeres de edades diferentes participan a la colecta. Jyke (traer), es el término utilizado para definir la colecta. En el entorno del campamento, realizan incursiones por grupos para la colecta de frutos, raíces, tuberosas, hojas, larvas, o caracoles karchaak (*vermicellidæ*). En los meses de noviembre-diciembre inician la colecta de vainas de osylíe (*Prosopis affinis*), o las de unchúko (*Prosopis nigra*), las cuales mascan, o preparan harina, tortas o deliciosos jugos. Los cogollos ñhîakar (*Copernicia alba*) son preciados por los chamacoco. El acopio de chiles nyrmo (*Capsicum chacoense*), por las mujeres, cumple un rol importante en la dieta, sobre todo para aquellas que amamantan. El nymo acompaña a aromatizar las carnes silvestres. Para la colecta, las mujeres sólo disponen de espátulas alybyk hechos en madera.

El repertorio mítico en la tradición oral chamacoco, apela a la existencia de vegetales y su importancia cultural en el comportamiento humano. Detrás de plantas espinosas se esconde un espíritu maléfico del bosque. La divinidad maléfica Pfaujata está directamente con bromeliáceas. La irrupción de los seres míticos originarios ahnapsûro en el mundo, aparecen en escena de entre una caricacea ahapyra. Las enseñanzas del indio mítico Leich, inició a la gente al manejo del entorno para la vida. El relato Leich pos, dice que este indio originario había instruido a los primeros habitantes de que la colecta de porotos nahnyrt y su cocción era necesaria, para que los alimentos nunca acaben.

La pesca

En los sistemas clasificatorios nativos, los peces corresponden al mundo acuático otehet oso, o, otat pysóo. Los animales acuáticos coinciden a la denominación loxío; estos a su vez integran a los pescados, caimán, anguillade y lombrices. La cultura chamacoco está muy vinculada al agua, podríamos denominarla la cultura del agua. La pesca es práctica de ambos sexos. En ciertos casos la participación colectiva de mujeres en lagunas y aguadas se realiza con la disposición por grupos en medio círculo chapoteando en el agua, de manera empujar a los peces hacia redes dispuestas en uno de los extremos. Los peces de mayor tamaño, son capturados con arcos y flechas por cazadores, por ej; kyrkybyk (*Prochilodus reticulatus*). Otros peces cuya denominación coloquial, difiere muy poco entre Tomárâho e Ybytóso :

Tomárâho	Ybytóso	Denominación científica
Rohôpu	Rohôpuhu	<i>Thoracocharax stellatus</i>
Sesak wys	Susak wys	<i>Hoplias malabaricus</i>
Kyrrhla	Kapy	<i>Gymnogeophagus balzanii</i>
Detihla	Nitila	<i>Pterygophlycthis anisitsii</i>
Sesak ou tet os karho	Susak oute os	<i>Salminus maxillosus</i>
Epyrte	Kepyrtâ	<i>Potamotrygon hystrix</i>
Elahar wyse	Olahro wyse	<i>Curimata cf. nitens</i>
Setsâkahla	Sysâkahla	<i>Leporinus lacustris</i>
Karrapyhla	Kerpyhla	<i>Lycengraulis grossidens</i>
Arpytyhla	Apytyhla	<i>Cynopotamus humeralis</i>
Pijen êhyr outet os	Petine âhyrt outa utos	<i>Farlowella hahni</i>
Armichakahla	Ahêrmi karhla	<i>Hypostonus Dlouhy</i>
Hûwyherta	Uwêherte	<i>Sturisoma robustum</i>
Otak	Otak	<i>Synbranchus quelen</i>
Pohichhla	Ochichihla	<i>Heptaterus mustelinus</i>
Meme	Meme	<i>Hypothalmus edentatus</i>
Kaîkarâ	Kaîkarâ	<i>Rhamdia quelen</i>
Loxik abo	Doxik abo	<i>Aphyocharax dentatus</i>
Totî wôro	Totî wôro	<i>Phalloceros caudimaculatus</i>

La cocina.

La cocción y preparación de alimentos es tarea realizada principalmente por las mujeres, aunque el asado de carnes es hecha por los hombres. Los frutos son consumidos al natural; tan solo las vainas de nikau (*Prosopis dulci*) son ahumadas, y luego pisadas con mortero, hasta obtener una harina, y con ella hacen tortas gustosas, las que pueden estar chorreadas de miel silvestre. El deleite cultural de los chamacoco es placentero en sus diferentes dispositivos gestuales de manipulación alimentaria. Hay un cierto cuidado en que el resultado culinario concluya en un plato sabroso tété. Los relatos orales hacen mención al lugar donde se originó las instrucciones alimentarias; Ymykyta (laguna ymakata, al oeste de Fuerte Olimpo). Por el otro, la narración mítica de la carne asada de mamíferos, reptiles y anfibios, rememora a un lugar llamado Owîahâta (oeste de Pto. Guarani).

La cocción de alimentos lo preparan a fuego abierto, como bajo tierra en hornos subterráneos chi nohum. Los indígenas utilizan dos tipos de sal de orden vegetal y mineral; lo llaman sal blanca yokitch, y sal roja yokitch wyhyrt, que la colectan en zonas del Chaco septentrional. La fuente cárnica de animales silvestres como la tortuga enermetak (*Geochelone carbonaria*), o la del armadillo kome (*Tolypeutes matacus*), o la del venado erpyhla (*Mazama americana*), constituyen la base proteínica. La carne blanca de ranas Totíi o, denominado también ele puhu, (*Leptodactylus chaquensis*), o la nohníe, denominada por los ybytyso Wehnanúu (*Lepidobatrachus laevis*), son muy preciadas por los chamacoco. La preparación de ancas de ranas la echan a las brasas, o las preparan hervidas; de la misma manera que los caracoles tapyne. Para los chamacoco existe un tabú alimentario relacionado a las grasas; según estos indígenas la grasa de origen animal mata!

El relato mítico de poiho wys wecha (Tupinambis teguixin), cuenta que el consumo de dicha carne le está vedada a los jóvenes iniciados wetêrn, pues perderán condiciones vocálicas en la interpretación de gritos que recuerdan al de los seres míticos originarios. El mismo relato consigna que fue la divinidad femenina Axnawyhyrtâ quien instruyó a los chamacoco sobre la captura del animal. Se deben tomar todas las precauciones en la caza del poiho, -dijo-; más aún cuando estos se resguardan en troncos o agujeros bajo tierra. El cazador no debe meter la mano por peligro de que éste sea mordido por una serpiente acherâha (*Crotalus durissus*). Axnawyhyrtâ enseñó también de que el consumo de grasa debilita, lo que facilita a contraer enfermedades. Aquellos jóvenes iniciados que no son ágiles y rápidos a responder requerimiento de los ancianos en momentos de realización del ritual, significa que estos jóvenes han ingerido grasa. Los conocimientos míticos dicen que cuando los jóvenes capturen anguillade holar, no deben comer la cabeza del animal, tampoco la cola, ni mucho menos la parte herida del animal en su captura. Esta parte debe ser extraída, cortada y separada del resto. El joven wetêrn, puede ingerir sólo el

lomo cárnico del animal (jyrn nich êro). Si el joven come la cola del holar; al poco tiempo sentirá fuertes dolores de estómago, espasmos o calambres (arsybich kantak), en lado derecho del vientre. Si por el otro, consume la cabeza del anguillade, cuando vaya a la caza de felinos waa, le comerán la cabeza.

Las instrucciones míticas para jóvenes wetern pos kâro, incitan a separar la cabeza y la cola de los anguillade y entregársela a los ancianos ylaro. El wetêrn no debe comer de prisa, ni todo lo que le fuera servido. La ingestión de alimentos debe ser lenta. Tampoco debe dar señales de angurria ni de chuparse los dedos al comer, sino por el contrario; debe ser muy recatado y cuidadoso en la alimentación. El mismo relato, anuncia a los jóvenes de consumir la miel con la ayuda de una espátula de madera, pues si degusta mieles con la mano, el joven iniciado se sentiría tentado a lamerse el resto de miel sobre brazos y manos. Esto podría ser pernicioso para él, pues el día que fuera mordido por una serpiente, dicha mordedura le acarrearía perder definitivamente el brazo derecho por putrefacción e inmundicia mêhne, quedando manco werbyk, para siempre. Las instrucciones de Axnawyhyrtâ, se constituyen en obligaciones akylío que deben ser estrictamente cumplidas (as tsak: cumplir), pues de lo contrario el castigo mortal se presentará ante la comunidad.

Estos extractos de relatos míticos conexos a tabúes alimentarios chamacoco, nos hablan de una gran complejidad de limitaciones en la manipulación alimentaria y la vinculación cultura-alimento. Echemos un último vistazo a otras actitudes de consumo. En la dieta chamacoco; ciertas carnes de orden animal son objeto de prohibiciones alimentarias sexuales. La carne de oso hormiguero petino, puede solo ser consumida por los hombres. En tanto que la carne de peccaris, y de avestruz pemme es particularmente degustada por las mujeres. Los armadillos amyrmmy (Cabassous chacoensis), son el plato preferido en banquetes rituales de la representación mítica de los orígenes. La carne de armadillo es asada en el espacio sagrado tobwich, la que es distribuida de acuerdo a la edad de los hombres, iniciando el reparto por los más ancianos.

En otros hábitos de consumo, los tubérculos, entre ellos el ukurâk, o papa del aire silvestre (Dioscorea alata L.), planta trepadora; conforma el plato chamacoco. Los tubérculos ukurâk son comestibles, y los indígenas la consideran con propiedades cosméticas. Por ello; afirman los indígenas, son las mujeres las que consumen con mayor frecuencia. Dicen que la ingestión asidua de ukurâk, vuelve a la piel muy tersa y fina. Los hombres prefieren mantener la piel dura, resistente, para enfrentar mejor las condiciones de caza en montes espinosos. Otras de las delicias chamacoco son las larvas dicháxoro, que la colectan en las bromelias, o en troncos de palmas. Del mismo modo, no debemos desechar los conocimientos vinculados a técnicas de conservación y transporte de alimentos. Ciertos mitos refieren al origen de técnicas y conocimientos de entierro de alimentos (Chihîtsym dabysó).

El tejido y la cerámica

Las dos manifestaciones principales de la cultura chamacoco lo constituye el tejido y la cerámica; sensiblemente aparejada como expresión formal y técnica a otras tribus chaqueñas. El patrimonio fitogenético del Chaco expuso y dotó a poblaciones nativas, de variedades y especies vegetales con una calidad de fibras sorprendentes por su firmeza y adaptabilidad formal. Los grupos humanos de la región -entre ellos los chamacoco- supieron experimentar, a través de siglos, los diferentes procesos de producción de fibras vegetales, y un concluyente aporte creativo en la fabricación de esteras, hamacas, bolsos de diferentes tamaños, con tramados, tintes y diseños propios. Para obtener la calidad de las fibras, las mujeres seleccionan y colectan filodios de nekûr bromeliaceas para la producción de fibras. Para la fabricación de fibras; primero deben frotar con fuerza los filodios contra una madera, y así expulsar el líquido del vegetal, y así obtener de filamentos fibrosos. Estos son puestos al sol por varias horas, para luego fabricar encordados con las fibras, cuyo grosor dependerá del objeto a tejer. El tejido es una actividad femenina por excelencia, salvo en algunos casos en que los varones deben realizar la terminación de bolsos, tejiendo el encordado en forma de cintas o argollas fibrosas para sostenerlas. Las chamacoca tejen grandes bolsos y de gran utilidad para el transporte de alimentos u objetos diversos tradicionales. La trama del hilado de grandes bolsones osiik, permite una mayor flexibilidad de carga. Fabrican bolsitos pequeños que sostienen pequeños reservorios de calabaza para el transporte y conservación de condimentos disecados; otros también pequeños son utilizados por los cazadores como amuleto para la captura de animales.

Las fibras son echadas a un baño de barro acuoso para la obtención de cuerdas en color gris plomo. Los colores rojizos se obtienen con cortezas de quebracho colorado tyhny (*Schinopsis quebracho-colorado*). Los frutos de (obixa orellana) son utilizados para el empaste rojo de fibras, que luego son extendidas y secadas al aire libre. Los diseños y la sucesión de colores en los objetos



Ñerke, chaman de gran prestigio instruye técnicas de tejido a su nieta. Foto G. Sequera, Peichiuta, 1988.

(esteras, hamacas, bolsos), hacen referencia a mitos sobre la disposición de cielos y mundos. Ciertos bolsos oik cumplen la función de mascarar a hombres que participan en la representación ritual de los orígenes culturales. Las mujeres Tomiara (femenino de tomârâho), tejen redes de diferentes tamaños destinados como esteras para el descanso, o utilizadas para la puesta en cuerpo de la divinidad femenina Axnawyhyrtâ, en el ritual de los anabsôro. Para la protección del frío, fabrican una especie de poncho hopyk con tejido de mallas dobles reforzadas, que con anterioridad era utilizado por los guerreros, como grandes camisetas anti-flechas, para protegerse del ataque enemigo. Los chamacoco tienen una pantalla pylybyk muy singular hecha a partir de mallas fibrosas, de forma cuadrada, a cuyas extremidades están encordadas a palo de madera y que es utilizada para espantar mosquitos e insectos molestos. Los filamentos o cuerdas sirven a otros usos y fabricación: para el ensamblaje del arte de la pluma, redcillas para sostener la cabellera, muñequeras sobre la cual se engarzan plumones vistosos; cintos; bandoleras son también trenzadas con estas fibras.

Léxico sobre el tejido

Nekur syrpyk:	trama ajustada	Hopyk:	poncho
Nekur jepyk:	trama espaciada	Oik:	bolso, máscara
Pylybyk:	pantalla	Oik ebix:	bolso colorido
Dûkerk:	hilo	Oik jarix:	bolso con figuras
Sou:	bolsos grandes	Oik itys :	bolso con cuerdas
Axtûrn :	cuerda	Oik ityrâx:	bolso con estratificación colorida del mundo.

La producción de la cerámica tradicional va en regresión, los utensilios autóctonos son remplazados por los de metal, por ser de mayor durabilidad. De más está en recalcar que los chamacoco no desarrollaron la cerámica; viendo a título comparativo en con otras etnias chaqueñas. Los suelos arcillosos katyte son aquellos que ofrece la materia prima a las mujeres, quienes se ocupan de buscar la materia de mejor plasticidad para la producción cerámica. A fin de obtener firmeza y consistencia a la arcilla, la mezclan con carbonilla de maderas duras. La cocción de las obras terminadas se dejan al sol, o son cocidas en hornos subterráneos. Los recipientes son de uso diverso, de dimensiones aceptables para el transporte de prácticas de nomadismo. Puede que este hecho, haya condicionado en cierta manera la limitación al desarrollo de industria cerámica chamacoco.

Algunos recipientes que podemos nombrar son :

- Kolybyk hope : recipiente utilizado para la conservación de ciertos alimentos, de formas simples, y sostenido por una cuerda en cada extremo.

- Ilúe : hecho en arcilla y madera de palo santo (Bulnesi sarmiento), para darle una mayor consistencia y durabilidad.
- Oso ohope : recipiente para conservar agua.

Es importante resaltar que el chamanismo chamacoco está vinculado a la cerámica, con la producción de esculturas o figurillas ichíbio, de seres míticos originarios anábsôro. Estos sirven de amuleto chamánico, y en caso de ataque guerrero al campamento eran enterradas y mantenidas en secreto.

La técnica decorativa en recipientes, amuletos o figurillas, es muy sencilla en su aplicación. La misma consiste en una línea de color negro jarix wyse que rodea el entorno del recipiente, u objetos.

Léxico sobre la cerámica

Ilúe : recipientes para cocción de alimentos.

Osywehy : recipiente para la miel.

Kobyk : arcilla

Kolyta : especie de marmita.

Dohobyk : recipiente chato para cocción.

Kolybyk hope : recipiente para alimentos.

Perarymyk : recipiente para la cocción de la conservación de alimentos.

Ñerke, muestra entre manos una pieza de cerámica tradicional de los Tomárãho. Foto G. Sequera, Peichuta 1988.



Vivienda

Tradicionalmente los chamacoco no disponían de arquitecturas fijas ni complicadas técnicas en construcción de viviendas como se da en el caso de los Chiriguano. La complejidad en la representación del espacio está basado en la apropiación colectiva del espacio natural. Esto mismo fue abordado en el capítulo referente al dyt campamento. Ahí, la disposición jerárquica de la sociedad llegó a su máximo estadio de conformación; en la apropiación de espacios naturales y la construcción de delimitaciones colectivas del mismo. La división sexual en el uso del espacio está vinculada con la extensión natural. En ese sentido, la vivienda nativa lakypuhu, es rústica y simple. Ella es utilizada más como resguardo a la lluvia o el viento, y cumple una función principal de lo que nosotros llamamos dormitorio. Esas viviendas son construidas con ramas tihymy, y pequeños troncos de madera como estructura de apoyo. En otros casos utilizan cesterillas de bromeliceas, de manera a reforzar la cobertura de la vivienda contra los cambios climáticos. Cada vivienda abriga 5 o 6 personas, es decir, un núcleo familiar. Las viviendas son dispuestas de manera circular al entrono del harra. El fuego al interior, constituye un punto de encuentro nocturno familiar. También al interior dedican un espacio para la conservación de alimentos, arte plumario, armas, sonajas, las que son suspendidas al entorno de la vivienda. La transformación del espacio habitado tradicional por el del espacio chaqueño de puestos de estancias (fines del s.XIX), constituye un cambio del delineamiento, uso de materiales y disposición cuadrangular. Los Ybytoso fueron los primeros en adoptar viviendas construidas con troncos de palma arwusê ahâro (Copernicia alba), especie vegetal a uso tradicional múltiple : la madera es utilizada para postes y estaqueos, o tejas para la construcción de viviendas. Técnica que fuera adoptada por las empresas ganaderas y forestales que se instalaron en el Chaco, a fines del siglo pasado. Este árbol produce un cogollo que también conforma la dieta chamacoco, sus frutos son utilizados en la preparación de jugo fermentado. Por tanto, podríamos presumir que los cambios chamacoco en la construcción actual de la vivienda no es muy significativo, por el contrario, afirma la validez en la uso y la relación cultural con una especie arbórea nativa, que por demás ofrece cualidades en el “confort” y resistencia a cambios climáticos. Quizás el cambio se dio en el préstamo cuadrangular en la distribución espacial de la colectividad. No habría que olvidar que la adopción por parte de los Ybytoso del sistema cuadrangular se debe al diseño obligado de misioneros (salesianos primero desde 1920, New tribes mision desde 1947), además de la fuerte presencia de destacamentos militares próximos a las comunidades. Los Tomárâho; sin embargo han mantenido hasta hoy día la producción circular colectiva (Dyt-harra-tobwich).

La representación corporal

La periódica realización de ceremonias tradicionales por los Tomárâho, da motivo a una representación y cuidado del cuerpo digno de ser analizado. El cuerpo constituye un soporte importante de simulación e identificación social. El cuerpo es motivo de ejercicios significantes de la naturaleza : sobre el cuerpo se representan simbólicamente la identidad animal, a través de zoomorfias; pinturas corporales, escarificaciones. Al comparar el guardarropa ceremonial con el diario, vemos que este último es relativamente discreto. Los varones se visten de un calzón ukutus hechos en fibras de caraguata, sobre el cual extienden un cordel emplumado. Las mujeres utilizan una falda recta, que la llaman ykyrmyk. La falda está finamente tejida con fibras vegetales seleccionadas y de tonos naturales. A medio talle, la falda ykymyk es ribeteada por cuerdas bañadas en rojo frutal de uruku (Bixa orellana). El toque femenino del "après-chasse", se vé ceñido a la cintura morena tomîara, por un cinto ritual paamo, emperchado de cuentas secas de frutos ahyrei (canna coccinea), y a veces adornado de colmillos de yrmy poro potern (Tayassu pecari).



En tiempos más frescos (mayo-septiembre), los tomárâho agregan a su colección una manta ypyk, generalmente teñida de retoques naturales y emplumados coloridos que apelan a la membresía clánica. Debemos consignar de que existe una aversión por utilizar pieles de animales en el guardarropas tradicional chamacoco. Sólo la piel de ylypío wyhyrt (Panthera onca) es utilizado por guerreros o chamanes como ornamento de la cabeza, en forma de un cinto grueso de la misma piel, ajustada atrás por un juego de plumas que cae hasta el cuello. Para toda temporada,

En tiempos más frescos (mayo-septiembre), los tomárâho agregan a su colección una manta ypyk, generalmente teñida de retoques naturales y emplumados coloridos que apelan a la membresía clánica. Debemos consignar de que existe una aversión por utilizar pieles de animales en el guardarropas tradicional chamacoco. Sólo la piel de ylypío wyhyrt (Panthera onca) es utilizado por guerreros o chamanes como ornamento de la cabeza, en forma de un cinto grueso de la misma piel, ajustada atrás por un juego de plumas que cae hasta el cuello. Para toda temporada,

el calzado hecho en piel de petino (*Mymecophaga tridactyla*), es destinado principalmente para la caza, o para protegerse de la vegetación espinosa.

El toque particular en la oreja es característico de la cultura chamacoco, como el de otras etnias chaqueñas. Hasta no hace mucho, los tomárâho colgaban de sus orejas delicados collares encordados de fibras vegetales, y engarzados por blancas plumas de kôap (*Egreta alba*). Los chamacoco proyectan la utilización de aros como estética y profiláctica; una manera de prevenir toda situación de riesgo epidemiológico. Esta visto que la boca, la nariz y la oreja constituyen parte vital del cuerpo, necesarias a ornamentar y protegerse de malos espíritus o de peligros imperceptibles. En la tradición chamacoco, el labrete orâho hecho con hueseciillos de pájaros acuáticos era de uso obligatorio. La madre era la depositaria de perforar el labio al joven iniciado wetêrn. Esta costumbre a desaparecido, así como las escarificaciones ukytys abox, cisuradas con espinas de quebracho blanco (*Aspidosperma quebracho blanco*).



El aseo y cuidado del cabello tradicional posee un fuerte sentido moral y estética, en la figuración social. Una mujer o varón adulto que se recorta el cabello, supone su estatus de viudo. En un mismo caso; para los jóvenes púberes llevar el pelo corto significa la iniciación del ritual originario. Los jóvenes wetêrn son rapados con ayuda de filosos mejillones de río. Los rapados de cráneo apela a las instrucciones míticas del sol Deich; sol que quema, signo de autoridad y masculinidad. El chamán de la categoría solar, descrito en páginas siguientes, utilizan este tipo de tonsura capilar. Fuera de estos casos, la larga cabellera supone poder y fuerza. El aseo capilar es importante, así como su presentación a través de diferentes soportes y utilería capilar : peines hechos con crines de petino orah debich (*Mymecopharga trydactila*). La cabellera masculina termina en un rodette agaryt, ajustado por



Ahanak Deich, chaman estelar Tomárãha, luciendo su atuendo plumario: casquete de pato bragado y dardos emplumados. foto Hans Krieg (1932-33).

un redecilla vegetal, y esta a su vez incrustada de dardos emplumados.

La depilación tilihe, constituye una regla estricta, que debe ser seguida por los jóvenes iniciados en tiempos ceremoniales. El mito de Lapyxe, figurado como un hombre primigenio mítico, de larga cabellera y asociado a las aguas atmosféricas, recuerda cómo el mismo vivía con los chamacoco hace mucho tiempo. “ Lapyxe, nos enseñó como hacer llover, -nos relataba un Tomárãho-, estirando las cejas ytyse, y repitiendo la frase Lapyxe !, Lapyxe ...!,...ukuturro owich.. De esa forma, el tiempo comenzaba a tronar, lloviendo a cantaros sobre el campamento lut . Pero, tal fue la algarabía que causó en la gente como dominar la caída de lluvias, que enojado, Lapyxe, viendo que los chamacoco jugaban con estirones de cejas y pestañas y haciendo llover desordenadamente, decide dejar su vida en la tierra y va lejos, muy lejos a los cielos... Desde allí hizo estallar truenos y rayos sobre el campamento, castigando así con la muerte a muchos, niños, hombres y mujeres. Muchos fueron castigados por Lapyxe ! De allí que la depilación la realizan con cuidado, exclamando sucesivamente : Lapyxe...Lapyxe...ukuturro owich..!

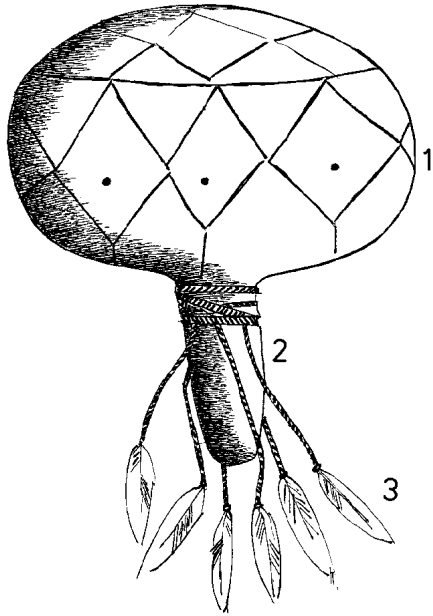
La cosmofonía.

El ordenamiento musical

Los chamacoco no poseen una definición genérica de música, sin embargo ella se manifiesta a través de diferentes formas : vocal e instrumental. La música vocal está directamente relacionada al chamanismo. Cada chamán debe construir su propio repertorio basado en el sueño chykêra y vinculado al proceso gradual de aceptación social. El sueño se constituye en el primer elemento detonante y creativo que determinará el “leit-motiv” de la composición. Los repertorios musicales chamánicos se construyen sobre la base de sueños, que estimulan la creación del texto poético, la melodía y las pulsaciones rítmicas. Dominar al sueño significa para los chamanes Tomárâho como para los Ybytóso, proyectarlo en un canto teichu. El soñante chamán debe retener la idea del sueño, y de inmediato expresarlo en su forma musical y poética. También las canciones pueden ser transmitida de un sujeto a otro. Visto en figuración diferente, el repertorio puede ser heredado, sin condiciones de relacionamiento por parentesco. Todo esto asigna a la cultura musical chamacoco, como a una cultura muy particular en sus expresiones vocales, como en sus percepciones sonoras. La explicación originaria de la percepción auditiva, está basada en un ave aworohla (*Chrysotilus melanomaimus*), quien instruyó a los gentiles como escuchar y descodificar el mundo sonoro.

Basada en una práctica polifónica, en el sentido literal del término, es decir, donde convergen varios repertorios chamánicos al mismo momento, con sus propios, textos y estilos interpretativos individualizados, la cultura de los chamacoco demuestra su capacidad inventiva. A pesar de ser una práctica exclusivamente individual, es decir, el chamán es creador e intérprete de sus propias creaciones, la acción musical colectiva se estructura sobre la participación de todos, en que cada uno debe cantar su propio repertorio. Esto crea una atmósfera sonora muy atípica; de factura polifónica y gran calidad vocal. Aunque se dé en algunos casos, cierta primacía masculina en ceremonias, la participación chamánica femenina en la interpretación de cantos es muy importante. La misma interpretación vocal no está ajena al acompañamiento, o amueblamiento instrumental. Veamos los instrumentos más representativos de la cultura chamacoco.

Los instrumentos utilizados por los Chamacoco son flautas, silbatos y sonajas. La fabricación y ejecución de esos instrumentos son manipulados principalmente por los varones. Más arriba hacíamos notar la participación femenina en el chamanismo, lo cual indica la utilización de sonajas por las mujeres. Entre las flautas; el pototak, llamado también Pohedjuvo pototak, por su nombre, apela su significado, a la flauta del ser mítico Pohedjuvo. La misma es fabricada de materia vegetal, de unos 50cms. aproximadamente, a cuya extremidad es obturada con cera vegetal



Osecha o Paikârata
(sonaja chamánica)

1. Cuerpo del instrumento hecho en calabaza (la genaria vulgaris)
2. Mango en madera de Etibich (caesalpina melanocar)
3. Arte de lapluma de loros, cuyos colores representan la estratificación del cielo.

Léxico Porn hoteypyte (traducción literal centro de la cabeza del cielo)

Porrebija: estrellas

Orn turbo relatos visuales o imágenes



kotyrmich. Los jóvenes iniciados, dos de ellos elegidos, insuflan los pototak, acompañando a las vocalizaciones de chamanes y gritos tiha de los seres míticos Tiribo webó representados en las secuencias introductorias del ritual iniciático. Los sonidos de pototak anuncian la llegada de cazadores portadores de presas capturadas. Los cazadores de mayor prestigio cuelgan de sus pototak, garras de felinos, signo de destreza y jerarquía cazadora. Por el otro, poseen silbatos (por obyta) hechos con huesos de aves Etybyhnyrmich (Jabiru mycteria). Del mismo material, los silbatos doixybyk son tocados exclusivamente por los chamanes, para llamar al viento norte tybii mermete, o anunciar felicidad. En el ritual de representación de los orígenes, el ser mítico Nermurt, sopla el doixybyk.

Las sonajas, son instrumentos de gran importancia en el chamanismo chamacoco. A la sonaja la denominan osecha, o, paĩkára. Hecha a partir de calabazas (Lagenaria siceraria), o con caparazones de tortuga enermítak (Geochelone carbonaria); utilizadas como cajas acústicas; en el cual introducen piedrecillas o semillas disecadas. La sonaja paikára es para el chamán, en definitiva como llevar el cosmos entre manos. En locuciones vernaculares, los chamanes hablan del centro de la bóveda celeste (Porn hotypyte), refiriéndose a la parte superior de la sonaja, generalmente engarzada con 6 plumas coloridas de loros ermo to tasyky kurege, (psittacidae), cuyas plumas representan la estratificación del cielo. Así mismo, el cuerpo del instrumento está pintado con orn turbo (relatos visuales), en forma de rombos encadenados, a cuyo interior resaltan las estrellas porrebija. Es bien justificado, que nuestra intuición sobre la cultura chamacoco se base en el hecho de que la técnica instrumental y vocal no puede ser dislocada de la visión de ese mundo, o en ese mundo. Todo el entorno, el mundo y la vivencia cultural se manifiesta al amparo de la representación sonora. Según los indígenas, la representación sonora de cantos o instrumentación es la resultante de la percepción end, y la expresión atym. La percepción del mundo acústico se bifurca en ese gran arco desde el ermo tich (silencio o quietud del mundo), al ihypy namnamo deich (gran trueno). En sus intersecciones del abanico perceptivo, se presenta el ihô ornt (ruidos diversos). Bellos ruidos ihô ornt om, o ruidos feos ihô ornt mynykyxyp : el criterio cultural y estético se sustenta en referencias míticas. Kyskáhata, como término que explica la percepción (escuchar), es sinónimo de sentir; es decir, conectado al conocimiento del mundo sonoro que lo adornan, de cosas, fenómenos (kyjybáhata).

La expresión vocal es muy singular, con un parecido a las expresiones chamánicas vocales de los Ayoreode-moro. Como lo señalábamos más arriba, son los chamanes denominados konsaha o ahanak, quienes lo practican, bajo el aliento creativo del sueño tykyry purch : la potencia chamánica radica en su capacidad de soñar. Los cantos pueden expresarse en cantos nocturnos o matinales dyhla deich. El repertorio puede también ser expresado en : cantos lacrimosos dykyhnâark, interpretados por mujeres o varones, denominados tanto de otra forma como : ouhla teichu. En el caso de los Tomárâho, el chamanismo tradicional no ha perdido vigencia; por el contrario, los

Tomárâho han demostrado, -desde 1986 en que tomamos contacto con ellos-, una sorprendente capacidad de revaloración y fortalecimiento chamánico. Los Ybytóso, sin embargo, fueron quienes sufrieron una sistemática y mayor persecución de parte de los misioneros fanáticos de New Tribes. La valoración cultural chamánica por los Tomárâho, permitió que un grupo de Ybytóso disidente, -asentado hoy en Karchaak bahlut- convoquen a aquellos antiguos chamanes iniciados de otros tiempos, para revitalizar la memoria de técnicas vocales, y obrar por la reconstitución de repertorios tradicionales.

La responsabilidad principal en la identidad chamánica radica en la capacidad de atraer el bien, o expulsar el mal a través del poder de los cantos. Una indígena ybytota Zulma Franco, maestra en una escuelita de Fuerte Olimpo nos relataba un hecho que le fuera contado por su abuela : “_poco tiempo después de haber hecho mi primera comunión, mi abuela me contó lo siguiente : que una vez, hace tiempo, un gran chamán konsaha dich se había vengado de los misioneros. En ese tiempo, los Ybytóso trabajaban para la empresa Casado en Puerto Mihanovich, donde vivía una comunidad de indígenas. Un buen día se apareció un misionero, quien hizo llamar a todos los konsaha, para conocerlos. Se acercaron todos los konsaha, y se preguntaban entre ellos, si el que los llamó será algún extraño konsaha ? Será nuestro contrincante konsaha ?, se preguntaron... Se acerco al misionero un konsaha con su atuendo de plumas y sonajas, y el misionero le ofreció un vaso de vino para tomar. Pero el konsaha rechazó su invitación. Entonces fue que el Konsaha, con la ayuda de alguien, intercambiaron algunas palabras fuertes...,y el konsaha dio media vuelta y se dirigió a su gente y les dijo: _Yo recuerdo haberlo encontrado a este hombre, en uno de mis vuelos visionarios, y les digo que es una persona peligrosa para nosotros. Nos traerá

males y enfermedades, yo lo mataré ! Luego de lo sucedido, el misionero se retiró del lugar, mientras que el konsaha dich, echó a revolotear su sonaja y a cantar. Cantó día y noche, y al cantar decía haber matado al misionero. En verdad, la gente cuenta de que un misionero había muerto en ese tiempo. Un misionero que viajaba en una lancha por el río... Todavía hoy se ve de lejos una cruz hincada en la punta del cerro de Fuerte Olimpo. Ahí mismo fue enterrado el misionero, muerto por el poderoso canto del Konsaha dich. Esto es lo que cuentan los chamacoco...”

El adiestramiento chamánico está fuertemente vinculado al poder y al papel que cumplen los chamanes en la cultura chamacoco : la de protector a todo acoso provocador. Toda manifestación de rehabilitación cultural de los chamacoco, como factor sine-quantum, refiere inevitablemente al chamanismo, como expresión focal de identidad. La globalización como fenómeno abrazador, dominador, no podrá vencer al viejo fuego chamánico. La fuerza del chamanismo chamacoco se cimenta en la conciencia milenaria de los indígenas, hacia aquellos que con la conjura de los sueños, supieron cantar mundos. El chamanismo, aquí, se configura en la complejidad sobre la delimitación del espacio, relacionado éste, a su vez, a la jerarquía, o posicionamiento del chamán ante la sociedad.

Los chamanes chamacoco.

El cuerpo agredido

Ante el dolor loso, los indígenas recurren a un conjunto de conocimientos terapéuticos, que va desde la manipulación de vegetales o hierbas, a gestos curativos o conjuración chamánica. Atribuir el origen de las enfermedades, para los chamacoco es entender de que las mismas se originan por accidentes o por fenómenos misteriosos o naturales. El diagnóstico varía según dos elementos : el dolor loso, o el cuerpo enfermo, pero sin sufrimientos. El mal de cabeza erheta poloso, por ejemplo, se cura con sekypy, cabellos de viudas seleccionados y trenzados son colocados en la cabeza del enfermo. La gran fatiga es curada con infusión de cortezas del árbol piji purhu (*Bulnesia sarmientoi*). Recomienda la posología tradicional beber cuatro veces al día durante una semana. La misma poción, agregando extractos de poruse (*bignoniacea*), es indicada para la cura de estados gripales. En cuanto a las afecciones hepáticas imixe loso, los chamanes la consideran como enfermedades graves, que requieren otro tipo de intervención : la succión chamánica del mal con la ayuda de un tubo chupador de madera, para extraer el patógeno. Por el contrario, el mal de oído lukoso, los chamanes curan insuflando humo de tabaco a la parte dolorida, con la ayuda de un pequeño tubo hecho con hueso del ave kamytûrn kete (*Jabiru mycteria*). Para afecciones respiratorias, como la tuberculosis ou loso jehe son utilizadas la corteza del por haro (*Tabebuia caraiba*). En otros casos y de acuerdo al diagnóstico ejercido por el chamán, sobre las afecciones respiratorias; el mismo utiliza el canto para comunicarse con el árbol terêhet jutut (*Cassia chloroclada*), y de esa manera poder apelar la cura. Podría hasta sorprender la sabiduría en el uso de partes diferentes de vegetales, empleada por los chamanes chamacoco. Por ej., el kututúo (*Caesalpinia paraguariensis*), usan la corteza contra empachos alimenticios. De la fruta, los indígenas elaboran un brebaje contra dolores de muelas o como cicatrizante de heridas.

En otros grados de enfermedades como la demencia, o locura no puede ser tratada por medios convencionales, salvo diagnóstico hecho por un Konsaha de poderes superiores, este caso podría entenderse en un mal a toda la comunidad. El mal introducido en el cuerpo humano, es una generalidad causante de dolencias humanas, por causas externas o dirigidas. En ciertos casos, el chamanismo podría estar en el origen de dolencias profundas. Un chamán o Konsaha podría manipular dolencias o enfermedades y dirigirlas a su enemigo. A través del canto puede llamar a seres maléficos onootutos, y dejarlo paralítico piliich wolbet, o demente tolil pos, provocando hasta pánico colectivo. En la tradición chamacoco el chamanismo ocupa un rol preponderante en sus diferentes manifestaciones sociales o culturales. Cada chamán, (denominado Konsaha o Ahanak), está dotado de poderes que le son propios, definidos por el papel acordado por la sociedad, ceñidos estos a su vez por referentes míticos y valores. He aquí; la categoría de chamanes



definidos por los Ybytoso o Tomárâho :

- Ahanak Berintixiô : el de mayor prestigio y el que tiene mayores poderes, a razón de su poder visionario y mágico. Es el chamán más temido por sus pares, debido a sus cualidades de caer en estado de transe, con la ingestión de mieles silvestres de meliponides berihlo (Nectarina lechiguana), luego de un sueño visionario sobre animales. En tal situación, el Konsaha zambulle en transe, pudiendo así desplazarse con rapidez hacia el mundo celeste, hasta el lugar de los muertos osypyte, para comunicarse con el alma de los chamanes muertos. El Konsaha o Ahanak berintixiô, se presenta con cierto atuendo propio, con un bastón hanârk del árbol por haro (Tabebuia caraiba), ornamentado de plumas de pájaros. Su mirada amenazante y luminosa, hecha con caracoles puede provocar la muerte a cualquiera que sea presa de su acoso chamánico. Los chamacoco hoy, cuentan que los últimos berintixiô murieron hace una decena de años, sin que los mismos lleguen a ser reemplazados por la promoción de una nueva generación de chamanes con altos poderes visionarios; sin embargo, la tradición oral, remite con insistencia, a través de relatos fantásticos sobre la fuerte presencia de estos chamanes.

- Ahanak Dichiky amsôr : De igual poder visionario, muy relacionado a los espíritus de las tormentas osâsero. Este chamán está considerado con poderes benéficos, pues sus competencias lo ligan muy directamente al repertorio musical con el empuje de hacer llover en abundancia, de preferencia en tiempos de fructificación de porotos silvestres (Ej: Phaseolus vulgaris). El elemento distintivo de su vestuario lo consigna la utilización de sonajas tobilleras trenzadas en fibras de caraguata (Bromeliacea), engarzadas con pezuñas de peccaris.

- Ahanak Deich : Considerado como el chamán solar, el Ahanak Deich es denominado por ello; ybyk deich, es decir protector del sol. Sus cantos tienen poderes de hacer aparecer el sol hasta cuando llueve. Según los Tomárâho, la identificación simbólica de los Ahanak Deich, sería el fuego. En una jerarquía similar, pero con un nombre diferente, los Ybytoso lo llaman Konsaha hnymich urr oso, que podría traducirse como el chamán del horizonte, el que perfora la tierra y domina salidas y entradas con el sol. Lo rememoran a este chamán con actitud de dormir boca abajo para seguir el curso del sol bajo la tierra. Los relatos míticos refieren a este chamán en una situación paradigmática : es considerado, por un lado, como fecundador, pero por el otro, con poderes definidos en quemar, o matar. De allí su vinculación con el sol. El sol, según los chamacoco es un ser mítico fundador de la cultura, encarna la instrucción en la denominación de las cosas (orn warre). De género masculino, el sol para los chamacoco representa la conciencia y el conocimiento, el sol es definido como autoridad. Por ello, los Ahanak Deich, poseen prerrogativas en apoderarse de las mujeres de sus propios hermanos (dechybo).

- Ahanak Bahlucht : en la categoría jerárquica definida por los indígenas, los Konsaha Bahlucht, tienen una participación preponderante en rituales y ceremonias, de ahí la denominación de bahlucht.

Es este chamán el que coordina y anima la participación de otros chamanes en el ritual de los seres míticos originarios anabsôro. Los ybytoso suelen llamar a este chamán; Konsaha hñymich uhûrt oso, chamán con poderes bajo tierra, de aguas subterráneas.

- Ahanak por os : Chamán con poderes propiciatorios, puede desplazarse en el dominio animal, como vegetal. En tiempos de carestía alimentaria, el repertorio de cantos de los chamanes por os, se basan en sus aptitudes reconocidas de apelar a la fructificación de frutos silvestres, principalmente frutos de coloratura oscura. De allí la denominación de por os (frutos). Las mujeres chamanes participan activamente en esta jerarquía, donde el rol femenino a la reproducción alimentaria de frutos se caracteriza por ser muy activa. El papel terapéutico es principalmente de orden masculino.

En la última categoría chamánica, los Ahanak pora, son aquellos chamanes iniciados, o en proceso de acceder la apelación de Konsaha o Ahanak. Los ybytoso lo llaman; Konsaha por ab, el que aprende a dominar las aguas en su superficie. El mismo debe pasar por un largo proceso de afirmación de poderes, hasta la confirmación de sus capacidades chamánicas y adoptados por la sociedad. Cada chamán iniciado, debe respetar ciertas reglas de conducta y soportar pruebas impuestas por la misma sociedad. Entre ellas, podemos recordar el dominio de los sueños, - en su capacidad de transformar el sueño en canto-, el cumplimiento de dietas alimentarias estrictas, su capacidad de metamorfosis visionaria, a través de un ser animal, vegetal o astral, define a los diferentes procesos de eficacia de los Ahanak por os. Podemos relevar, de que los chamanes iniciados según su capacidad, pueden lograr distinguirse en dos vertientes. 1. los otiny habo (lit. otiny : purificar. Habo : afrontar). 2. los tsaro (tocar), especializados en la práctica de curas de manos (palpar). La capacidad visionaria, terapéutica o propiciatoria de cada Konsaha o Ahanak, en sus diferentes configuraciones jerárquicas en la cultura chamacoco, se estructura en la interacción del conflicto de dos mundos : el externo e interno. Su capacidad se afirma en la medida en que demuestre capacidad de dominar dichos conflictos, y representarlos ante la sociedad con la prestación de servicios. En los relatos míticos de los chamacocos, -numerosísimos por cierto-, hacen estos referencia obligada los chamanes. En los relatos emerge la figuración chamánica por el vigor y la luminosidad de su mirada, siempre aparejada a la de las estrellas porrebija, como si esto evidencie una subyugación del ser chamánico al mundo estelar, como mundo exterior lejano (mítico), donde busca sustento en la conjuración maléfica o mágica para dominar el entorno y para devolver a la sociedad real por reposición justificada, dar respuesta a los deseos de su propio bienestar. La potencia de los Konsaha chamacoco se mide por su capacidad de atravesar los umbrales del transe, ahí, entonces, toda la energía del cuerpo dispara hacia una puesta en escena del poder y sus consecuencias. El cuerpo del Konsaha, del Ahanak, sea cual fuere su estatus y cualificación, se transforma en un objeto exterior, de la misma manera que los objetos exteriores son susceptibles, por asociación chamánica, de transfigurar su propio cuerpo.

Es importante señalar de que, a grandes rasgos, el chamanismo chamacoco no difiere en gran medida de las prácticas chamánicas sudamericanas en general : el desdoblamiento de la personalidad, el transe por el canto, las técnicas respiratorias, los sueños visionarios, confieren particularidades chamánicas comunes. La diferencia cultural notable del chamanismo Ybytóso o Tomárâho, consigna aquellas particularidades que hacen a la construcción del sistema en esa relación de cultura y naturaleza, marcada por una capacidad de conformar un catalogo mítico que “explica” y representa la magnitud chamánica, en sus diferentes facetas. El chamanismo chamacoco, establece con cierta claridad, primero; su capacidad de comprensión del mundo, segundo; su inventiva chamánica en su propia representación.

La conciencia del cuerpo

La escenificación corporal y sus diferentes posiciones trascienden de la explicación mítica. La división sexual en la disposición corporal fue instruida a los chamacoco por el sol. Según los indígenas, el sol instruyó a los gentiles de como las mujeres o los hombres debían figurar el cuerpo ante el mundo, ante la sociedad. En otra fase, la conciencia del cuerpo, fue dada por el enano Nerpyrt.

Este relato nos aprende lo siguiente :

“ Antes de que el enano Nerpyrt aparezca, la gente era ignorante de todo. Nadie sabía como usar las partes del cuerpo. Todos movían el cuerpo de una manera muy extraña. Los brazos colgaban desordenadamente del resto del cuerpo. Las piernas se enredaban, y se cruzaban unas a otras, sin que la gente pudiera caminar. Ellos en ese tiempo, orinaban de cualquier forma, tampoco se limpiaban el traste luego de defecar. Pero un día, apareció el enano Nerpyrt... La gente lo miró y miró...preguntándose : _ Como hará este enano con su cuerpo? Cuando come, donde pondrá los brazos o los pies, o la cabeza ?. Otros mirádo a Nerpyrt decían : _ Yo no sé como Nerpyrt hace para orinar, será que tiene un pene ?, _ No sé, le respondían otros mirándolo con curiosidad a Nerpyrt a ver que haría... Será que Nerpyrt tiene un culo ?, pensaban algunos también. Fue entonces que toda la gente del campamento se pusieron de acuerdo en espiar a Nerpyrt sin concesión, hasta ver en que posición ponía el cuerpo para defecar, y que hacía después... Y se pusieron todos a controlar a Nerpyrt, hasta que un día lo vieron agacharse al enano y con una sonrisa forzada lo vieron defecar, y luego arrancar unas hojas de plantas a su alrededor para limpiarse con ellas el culo. Así mismo, todos repitieron lo que hizo Nerpyrt y se sintieron muy contentos. Eso fue lo más importante que aprendieron del enano Nerpyrt, en cómo utilizar el cuerpo.”

Un extracto de otro relato, cuenta que “un chamán fue el primero en demostrar como comer los animales. Antes, cuando la gente mataba un animal se lo comía entero. La gente no separaban

las tripas, sino que se comían hasta la hiel del animal. Decían que el gusto era bastante desagradable. Pero, un chamán como soñaba cosas extrañas, soñó como comer los animales, de que manera separar las tripas, la piel. Entonces el Konsaha les contó a su gente lo que acababa de soñar, y les explicó lo que el sueño le decía de qué manera comer cada animal. Así fue que la gente aprendió a comer animales.”

Es interesante notar de que en su primera versión, el sol interviene en una división sexual en el posicionamiento del cuerpo ante la sociedad, sobre las partes prohibidas y su representación. Por el otro, es un enano quien instruye la toma de conciencia del cuerpo, a pesar de ser una “anormal”, enano. (El etnógrafo sueco Nordenskiöld, (1912); escribió con curiosidad de que, en sus incursiones al Chaco, le comentaron los indígenas sobre la existencia de una tribu de enanos. Será una constante chaqueña la presencia mítica de enanos ?) Pero, retomemos el hilo en lo que hace a nuestros relatos. Mediante su sueño revelador; el chamán desempeña el papel de mediador sobre instrucciones alimentarias, del consumo animal. Al respecto, podríamos señalar de que las actitudes culturales en las funciones del cuerpo, los chamacoco lo codifican de acuerdo a una división sexual. La posición de apoyar todo el cuerpo sobre las piernas, (sakag deteh), es una posición estrictamente masculina. La misma se manifiesta en el rito de iniciación de jóvenes púberes weterâk. Los jóvenes iniciados, deben posicionar el cuerpo en disposición de alerta tykybi lekitío en todo tiempo que dure el ceremonial. Las aptitudes de cazador, de guerrero, en la cultura chamacoco tradicional, confiere al individuo una obligación en la toma de conciencia y preparación corporal particular. En el léxico sobre el lenguaje no verbal,- el dospa-, significa mantener el ceño fruncido, como actitud propia de los chamanes. Cosa interesante de notar también es que las mujeres que no participan directamente en la realización ceremonial, deben adoptar el duelo facial ohula pohlu, que consiste en llorar, dejando que las lágrimas al recorrer la cara, dejen una marca sinuosa. El duelo facial femenino, como puesta en cuerpo en la secuencia de la representación ritual, será cambiado, por una nueva secuencia cuando la presencia del ser mítico Hopupora lo indique. En ese momento los varones se precipitan sobre las mujeres en duelo, para lavar sus caras y limpiar sus lágrimas. Ese gesto anuncia el gran ritual de los ahnapsûro, como una codificación precisa, en un ordenamiento colectivo de cuerpos y su representación. Si la codificación del cuerpo individual como comportamiento y valores en la cultura chamacoco, tiene su importancia; el cuerpo colectivo fundamenta su conducción comunitaria en la regulación estricta de sus referencias clánicas.

Los clanes

La organización social de los chamacoco es extremadamente compleja. Las relaciones entre los individuos se ven regidas por un sistema de clanes, del cual Bernard-Muñoz afirma que solo existe en el caso de los Zamucos (p.111), comparada a todas las poblaciones chaqueñas. Estos clanes en la sociedad chamacoco son patrilineales y exogámicos. El mito de orígenes de los chamacoco expone que la divinidad femenina Axnawyhyrtâ, luego de haber dado orden a los Yxyro (primigenios) de asesinar los seres míticos ahnapsûro, les instruyó, -a partir de ese momento- como la sociedad debería organizarse en clanes. Antes de su inmolación, Axnawyhyrtâ entregó el soplo-poder tytyrâha a los clanes. Los Tomârâho denominan a la estructura clánica Yxyro amynser, los Ybytôso por el otro lo llaman; nohniere. La diferencia denominativa entre ambos no difiere en absoluto la armazón clánica de la sociedad chamacoco.

De acuerdo a la encuesta que realizamos, hemos establecido en 8 los clanes patrilineales que reagrupa la sociedad chamacoco : Kytymârâha, Tahorn, Dykychymynser, Poxârñ, Namoho, Tymârâha, Losypyk y Datsymârâha. El origen de los clanes resultan de la relación con la naturaleza, la cual, a su vez, rememora a sus orígenes míticos. No está demás señalar que la conformación clánica en la sociedad chamacoco marca el comportamiento social de sus miembros, sean estos varones o mujeres. La ascendencia clánica determina la relación matrimonial, y la oposición ymaha, la cual se traduce en insultos enechiho que intercambian los clanes opuestos. Estos clanes son transmitidos por vía directa de filiación. Se explica que en las dos tablas siguientes se establecen, según miembro del clan masculino o femenino, su pertenencia al ancestro del clan y el sexo de este último, el que podría diferir del miembro del clan : Kureko (loro), ancestro del clan masculino de los Tahorn, pertenece al sexo masculino. El orden indicado en la tabla corresponde a informaciones dadas por informantes indígenas.

Echando una mirada comparativa a las dos tablas, incita las observaciones siguientes :

- Cuatro clanes solamente cambian de denominación masculina o femenina; el clan Dykychymynser se transforma en la denominación femenina Dykychymyta, el de los Tymârahâ cambian por Temirôho en femenino; así mismo los clanes de Losypyk y Datsymâraha se trastrocan en Lospe y Datsymihôrô.
- La segunda observación, trata sobre el número de ancestros, mas importante en clanes masculinos que femeninos. El clan Kytymârâha posee dos pájaros como ancestros animales (Anatidae y Columbidae). Por el otro, el clan Dykychymynser posee tres (Falconidae-Cathartidae-Falconidae), el clan Losypyk (Anatidae-Rheidae), y dos igualmente para el clan Datsymârahâ (Anatidae-Anatidae). Por el contrario, todos los clanes de origen patrilineal del sexo femenino (Tabla 2.), posee un solo yxyro amynser (clan).

Más arriba, hemos señalado que ciertos clanes se ven opuestos (ymaha), donde se da una cierta incompatibilidad. Esta incompatibilidad se articula en particular con las relaciones matrimoniales:

1. El clan de los Kytymárâha puede contraer matrimonio con todos los demás clanes, no soporta ninguna prohibición.
2. El clan Tahorn puede contraer matrimonio con todos los otros clanes, salvo su homónimo femenino Tahorn, considerado como su clan "hermano".
3. El clan Dykychymynser no debería, -al contrario del precedente-, unirse a los de Dykychymyta, por matar a los otros miembros del clan.
4. El clan Poxârn, como los miembros del clan Tahorn, pueden contraer matrimonio con el resto de los clanes, salvo con su homónimo Namoho.
5. De la misma manera para los miembros del clan Namoho, pueden contraer matrimonio con todos los clanes, salvo con su homónimo Namoho.
6. Para los Tymárâha sin embargo, pueden contraer matrimonio sólo con su homónimo Temirôho.
7. El clan Losypyk puede contraer relación marital con casi todos los otros miembros de otros clanes, exceptuando con su homónimo y con Dykychymyta.
8. El clan Datsymárâha puede contraer matrimonio con su homónimo Datsymihôro y los otros miembros de los clanes, pero no así con Dykychymyta y Dykychymynser.

Podemos apreciar, en un primer intento de comprensión que las prohibiciones matrimoniales en relaciones interclánicas son explícitas pero de una gran complejidad, sobre la base de principios socio-religiosos y mecanismos de regulación vinculados a los ancestros naturales. Sobre el particular, en lo que hace a estudios anteriores, aunque escasos en información; Belaieff (1936, p.192), describe muy escuetamente los clanes en la sociedad de los Tomárâho, donde nombra solo a seis clanes, y sus respectivos tabúes alimentarios, para algunos de ellos. El mismo autor, en otro artículo (1941, p.12), describe una versión mítica de los Tomárâho sobre el origen de los clanes : "los Esnanios (primeros seres) se dispersaron para ir en busca de agua Lamuxo (clan Namoho), el tigre fue hacia las praderas y pantanos dando nacimiento a los tigres y al clan de los tigres; el olobu-tortuga se metió bajo tierra, dando nacimiento a las tortugas y al clan de las tortugas; Ketymraga (clan Kytymárâha) voló hacia las barrancas dando origen a los patos y a las palomas y al clan del mismo nombre; Losepuk (clan Losypyk) partió a través de los campos dando nacimiento a los avestruces, Tomraga (clan Tymárâha) hizo nacer el mono, Pusharga (clan Poxârn) el oso hormiguero y el curucau, al fin Dechugmasra (clan Datsymárâha) originó el carancho y también el clan kaboto".

El clan, en la sociedad Tomárâho o Ybytóso, a pesar de diferencias susceptibles en la denominación, no difiere; aunque es importante relevar de que el clan constituye un signo de identificación social y cultural fundamental en la representación colectiva de la naturaleza. La explicación de la jerarquía

clánica esta dada en los mitos de origen. Debemos notar también de que el escalafón clánico chamacoco no corresponde a unidades territoriales sino a unidades de ancestros animales loxyo, acorde con las clasificaciones vernaculares y su desdoblamiento en la conducción social propia, sobre el cual trataremos de explicar :

- Clan Kytymárâha : Los miembros de este clan son considerados como agresivos, huraños, fuertes y corajudos ukurbo leio. Los Kytymárâha poseen el poder destructivo de seres maléficos ahnapsûro. En la celebración de banquetes clánicos, los miembros de este clan deben consumir el cuello del oso hormiguero. La ornamentación distintiva de los kytymarahâ es el gorro con piel de felino Ylypío wogoro (*Oncifelis geoffroyi*); su color es el blanco-negro porowys.
- Clan Tahorn : Su ancestro clánico es el loro kureko (*Pionus maximiliani*). Los Tahorn considerados como reservados en su carácter, se ven siempre estimados por todos los miembros de la comunidad. En el banquete clánico deben consumir el hígado del oso hormiguero.
- Clan Dykychymynser : Cuya denominación rememora a su ancestro clánico el pájaro aguilucho dychykyr, (*Milvago chimango*); dichos miembros del clan son considerados afables pero de comportamiento extraño. Apreciación que arguye el comportamiento de la especie avifauna. El prestigio social que gozan los dykychymynser se debe principalmente a su papel de mediador y pacificador en caso de conflictos internos. Por ello, los miembros de este clan no consumen carne de oso hormiguero en el banquete clánico. Sin embargo debemos señalar de que los mismos son los animadores de la secuencia ritual en la simulación del lanzamiento del mazo plumario kajuwyste hacia la bóveda celeste.
- Clan Poxârñ : Los miembros Poxârñ son considerados sabios, por la apropiación de conocimientos sobre las cosas, y por detener las pruebas de juicios criteriosos. Los Poxârñ son llamados muchas veces a apadrinar la instrucción de jóvenes iniciados. En la consagración del ritual ahnapsûro les incumbe la responsabilidad de aportar al lugar sagrado tobich el vestuario y objetos en arte de plumas.
- Clan Namoho : Presenta las mismas características del clan Poxârñ, aunque los mismos siempre estén de muy buen humor y sean caracterizados de parranderos por su trato. Los Namoho son respetados por ser comedidos y moderados ante los demás. En el banquete clánico los Namoho consumen la cabeza del oso hormiguero y utilizan la piel de lobo de río huruxyrô (*Pteronura brasiliensis*) para la confección de gorros en la representación ritual de los seres míticos Ahnapsûro.
- Clan Tymárâhâ : Considerados como el clan de los corajudos, los Tymárâhâ son vistos como obcecados, de espíritu y actitudes a contrariar. Tienen la fama de carcajear o mofarse cuando los demás callan. La ornamentación que les caracteriza es el gorro hecho en piel de gato silvestre

PARTICIPACION DE LOS CLANES EN EL RITUAL DE ORIGEN DEL MUNDO

	CLANES									
	KYTYMARAHA	TAHORN	DYCHYKMYNSER	POXARN	NAMOHO	TYMARAHA	LOSPYK	DATSYMARAHA		
AHNAPSÜRO (Seres míticos originarios)										
HOPUPORA WESTA		1								
HOPUPORA EBE		1								
TIRIBO WEBO		1								
WICHO LATA	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
WICHO LATA EBO	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
HŌ HŌ					1					
WĀKAKA TSEO	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
MA	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
PUI	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
OKALO	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
HU-HU LATA	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
HEPURE WOLA	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
HOLE ABICH						1				
HOLE LATA				1						
HOLE EBE	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
HONTA ABICH AMYNSER	1	1	1	1	1	3	1	1	1	1
HONTA WEBIJA	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
WAHO WEBO	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
APEPO ó HUPEPO	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
KAIPORTA	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
POHEDJUVO OROHORO	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
WICHO	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
DYTYLAHO/KAIMO	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
PAHO	2	2	2	1	1	1	1	1	1	1
ANABSER			1							
KATYBYXE	1	2	1		1					
LYKYNYXI	1	3	1	1	1	1	1	1	1	1
OKIO				1	3					
TSAAT	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
AXNAWYHYRTA	3	1								
WO	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
KAJUWERTA			1							
WAHE	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
PFAUJATA		1								
NEMUR		1								

REFERENCIAS

- 1 _____
- 2 _____
- 3 _____

Participación del clan

Participación de los clanes por orden jerárquico clánico

Clanes que encabezan las representaciones escénicas

tafír wogoro (*Leopardus wiedii*). En la puesta en escena del ritual Ahnapsûro, los Tymárâhâ deben llevar una larga cola que rememora al del ser mítico Honta abich kyrbich.

- El Clan Losypyk : Apreciado por sus actitudes de moderación ante la sociedad. Su distinción ornamental es el casquete en piel de kutuguto (*Nasua nasua* Linnaeus 1766). Los miembros del clan Losypyk desaparecieron para siempre de la población de los Tomárâho. Segun los mismos, el último Losypyk fue el cacique Koâchina, fallecido en el año 1965.

- El Clan Datsymárâha : De similar comportamiento al de los Kytymárâha; los Datsymárâha se irritan con facilidad, son agresivos, pero mirados por la sociedad como un clan de prestigio sobre el patrimonio cultural. Este clan desapareció de la estructura social tomárâho.

La trama clánica de los chamacoco, basada en lo que se denomina clan, bajo su nominación nohniêre de los Ybytóso, o el de or amynser para los Tomárâho, se expone como la representación de la visión del mundo, vinculados a los seres míticos de origen ahnapsûro. La personificación de los ahnapsûro en su puesta en escena ritual constituye el cimiento de los clanes. La ausencia del ejercicio ritual atenta con la desagregación clánica, perdiendo la estructura, el mecanismo que regula las relaciones sociales y el posicionamiento de la persona ante la teatralización de los orígenes del cosmos.

Palacio Vera, miembro del clan Kytymárâha y promotor comprometido con la protección de la cultura de los Tomárâho. Peichuta. Foto G. Sequera 1990.



Cuarta Parte

La figuración del mundo

El acuarium chamacoco.

Una cierta visión del mundo

La cosmogonía de los Ybytosó y Tomárâho aparenta a un gran disco terrenal hñymich, sobre el cual reposa los cielos porrioho. el disco terrenal hñymich y los porrioho flotan sobre un mundo acuático niogorot urr. Según esta visión del mundo, las referencias laterales, izquierda ikarô y derecha ita explican una significación simbólica : a la izquierda se sitúa el sol naciente como dirección de kululte; morada de los muertos, llamado también osypyte (lit : ore oso pyte lugar donde iremos todos), o pôrrt atixôro (sitio donde se ensanchan los cielos). Osypyte genera la oscuridad del universo, donde las almas de los muertos pyllío se alumbran hurâ. El lado derecho del mundo, el poniente, corresponde al lugar denominado moiehne, paraje del origen étnico; es ahí donde tuvieron lugar el combate entre los primeros gentiles yxyro con los seres míticos ahnapsûro.

Ese mundo chamacoco, plano y circular se denomina ermo, que podríamos traducir por; “totalidad del contorno visible”. La palabra ermo, integra en su totalidad el mundo estelar y el mundo acuático. Bajo el mundo terrenal visible, se encuentra el ermo ehrro (lit : el mundo de los cadáveres), de aspecto sombrío y primitivo, en comparación a los cielos porrioho o firmamentos donde moran los seres sagrados. El concepto estelar de origen ietyt os, constituye para los chamacoco el tiempo mítico. El tiempo estelar es uno de los capítulos importantes que refieren al catálogo de relatos de origen. La divinidad femenina Axnawyhyrtâ de los chamacoco vela desde el firmamento. En ese gran espacio celeste, residen diversos personajes astrales divinos : Deich, el sol. Pentokoly o Xekulku denominada a la luna. (La luna y el sol son masculinos). El sol deich, se sitúa al origen de sabidurías del mundo. El instruyó conocimientos a los gentiles yxyro. Deich es creador de casi todo aquello que existe en el mundo. La mujer fue creada por Deich, a partir de una rana târe (Phyllomedusa sauvagei). Deich creó y nominó a todos lo árboles. El sol deich trajo comida en abundancia, en tiempos míticos (en el jardín del mundo originario), cuando los alimentos colgaban y caían del cielo. Cuenta un relato chamacoco que un buen día la luna Xekulku, pidió alimento a Deich, éste le dijo a la luna que gritara y pida al cielo. Tanto alimento cayó sobre Xekulku que lo mató. El sol está visto por los chamacoco como un ser que enardece la cabeza humana, su calor tórrido puede matar a la persona. Simboliza lo fogoso, la febrilidad, el ardor y la invulnerabilidad. Deich es un ser inextinguible y su actitud insaciable genera grandes sequías en el mundo, consumiendo agua ahí donde haya. En otros tiempos, la luna y el sol vivían juntos en la tierra, pero el sol llegó a ridiculizar la luna, al punto de ser aniquilada por los patos y los mosquitos. En oposición al sol, la luna pentokoly (o xekulku) es de carácter noble y afable. Alumbró el camino en noches en que las personas migran hacia otros campamentos. La relación con la luna debe ser tomada con cierta precaución, pues de lo contrario, la luna puede refractar pandemias y

enfermedades sobre las poblaciones. El eclipse de luna xekulku toi, consideran como la muerte de la luna. El astro venus fue marido de la luna xekulku erâhata. Es interesante notar que los chamacoco ven a los mares de la luna como la luna manchada xekulku turu. Estas manchas de la luna representa nubes ukyrhy; según ellos es el humo de la caza con quema de las cobaya werbe (*Cavia aperea*). En la apropiación y posicionamiento de las viviendas de los chamacoco en el campamento dyt, están dispuestas a los costados de la dirección donde cae la luna xekulku tóuta. La luna representa el frío (tsahnúur wyky kys: busca frío). La explicación originaria de muchos animales se sitúa en el firmamento como ; los peces loxi, cocodrilos cheher (*Paleosuchus palpebrosus*), peitak (*Caiman latirostris*, *Caiman jacare*), anguilladae warâk (*Synbranchidae anguilidae*), yly chyte (*Synbranchus marmoratus*), el pez ebuhuk (*Hoplías malabaricus*). En ese mismo sentido, otros cuerpos celestes participan a la configuración y evolución mítica chamacoco:

- lohdle, o la estrella venus, llamada también madre de las estrellas porrebe bahlohta. Al asomar venus en el firmamento chaqueño, en invierno, los indígenas preparan los silbatos de pohedjuvo. Venus iohdle, es considerada como la mujer-estrella. lohdle, vivió en otros tiempos una relación matrimonial con un joven gentil Tomârâho Por los malos tratos que le infligieron los primos clánicos del indio, debió, un día, retornar para nunca más al firmamento. He aquí el bello relato de lohdle:

“Hace tiempo, un indio pasaba todo su tiempo a mirar el firmamento. El indio se veía más interesado en observar cada una de las estrellas que ir a la caza de animales. Un buen día, consiguió convencer a lohdle de venir a tierra y vivir con él.

lohdle aceptó, -con una condición-, le dijo; - tendrás que esconderme en tu sonaja durante el día. El indio prometió hacer exactamente lo que lohdle se lo pedía. Así fue que lohdle se vino a tierra a vivir con el joven. Vivieron juntos, pero un buen día, unos jóvenes y parientes, intrigados de los movimientos del indio, decidieron espiarlo... Descubrieron entonces que todas las madrugadas, antes de la salida de los rayos del sol, el indio, barajaba entre manos un maravilloso objeto resplandeciente que lo introducía en su sonaja. Pero, poco tiempo después, en el momento en que el indio depositaba lohdle al interior de su sonaja, los jóvenes que lo espiaban se echaron sobre él y destaparon la sonaja. Al instante, fueron todos sacudidos por una luminosidad muy pura, los jóvenes murieron en ese preciso momento. En el campamento se escuchó un gran estampido; y lohdle, volvió para siempre a ocupar su mismo lugar en el firmamento.”

- La vía láctea lomyny, o Nomyhna ocupa un papel simbólico muy importante. Cuentan los chamacoco, que la vía láctea apareció, cuando un indígena se proyectó con un mazo plumario kajywysta (gran nube de Magallanes) hacia el firmamento. (La pequeña nube de Magallanes es Kajwyhyrtâ). El relato mítico expresa que desde aquel tiempo, se convirtió en una mancha blanquecina a lo largo del cielo. Por ello, en una de las secuencias finales del ritual de

ahnapsûro, los hombres maduros de la tribu se disponen a realizar una coreografía imitando lanzar el mazo plumario hacia los cielos.

- Las estrellas porrebija, para los chamacoco encarnan los primeros hombres. De hecho, si la cosmogonía de los Ybytoso, o el de los Tomárâho, se presenta en dos círculos de dos mundos: el mundo de abajo, el mundo de arriba, que conformaban uno sólo, hasta que la vieja Dagylta (coleóptero) apareció, quebrando la unión entre la tierra y el cielo, -el mismo relato es descrito al abordar la estratificación del cielo-. Se refiere en el mito Dagylta que los primeros hombres, hijos del sol o de la luna, quedaron prendidos como estrellas luminosas, donde sus diademas hechos en plumas blancas de aves acuáticas se pusieron a centellear.
- Los pyllío, son las nebulosas, descrita como la morada post-mortem de los chamanes de gran jerarquía. Los pyllío tienen un rol determinante en la religión.

Considerados los pyllío, como mediadores entre la sociedad y el mundo astral, y vinculados a los sueños, tienen poder en comunicar con las almas. Los pyllío albergan fuerzas ocultas, muchas veces dominadas por los chamanes dihipyk ahanak. La relación con el mundo interestelar es intensivo, pues -como nos había hecho notar un chamán Tomárâho- que en su sueño visionario con la mujer-lohdle, vió que su alma wora llegaba a lohdle, a su muerte.

Preparacion en Tobwych (espacio ritual masculino), de la secuencia de totilha techyn (salto delirante de los chamanes. Foto G. Sequera, Enixte (Pto. Esperanza) 1986



Osypyte, el mundo indolente

La muerte de un ser implica la separación inmediata de objetos, en que la persona y parientes se servían. Principalmente objetos a uso doméstico; como la cerámica, la cual la quiebran en pedazos, dispersándola al entorno del campamento. Las armas del difunto; arcos, flechas, y lanzas, son objetos que personalizan su posición social; la de cazador o guerrero. Sus utilería le acompañan hasta el mundo de los muertos. Si un padre pierde al hijo, debe, a partir de luna llena, y hasta el ciclo lunar completo (un mes), manifestar su dolor por el *owylt*, en llantos y penosos lamentos. Sin embargo, la muerte de una persona anciana, es percibida como una muerte natural, pues su fluido sanguíneo se deseca.

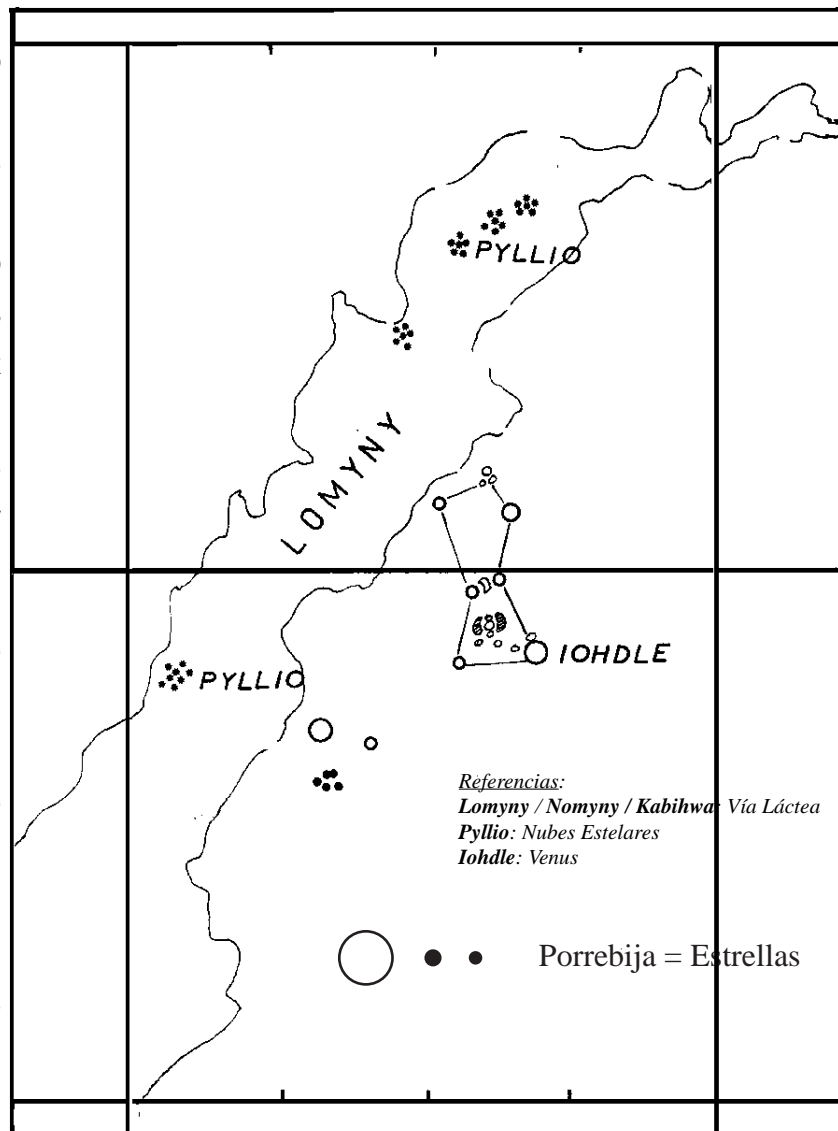
El principio espiritual *chamacoco* del alma se considera como un principio vital en la sociedad *chamacoco*. El *chamán* es el conciliador entre el alma-espíritu *ichybyt* de un muerto y la denominación social del recién nacido *yix*. El *chamán* comunica con el mundo de los muertos retomando el nombre del que vá al más allá, y se lo entrega como signo de buena salud al recién nacido. Si así no lo hiciera, los espíritus maléficos *wohôro* podrían capturar el alma del recién nacido, o de otro ser viviente, y castigarlo con la muerte.

La muerte de un *chamán* es tomada con mucha precaución, generalmente es motivo de temor, a veces de cierto pánico para aquellos que quedan, pues su alma, podría merodear sin rumbo, y acechar como un hechizo sobre los vivientes. Apenas fallecido el *chamán*, los familiares se ocupan de quemar su ornamentación plumaria, para que su alma no sea capturada y recuperada por los espíritus maléficos. Sin embargo, otros objetos personales del *chamán* pueden ser tomados por otro *chamán*. Su repertorio y la sonaja *chamánica*, puede heredar la persona a quién el difunto lo haya encomendado, antes de su muerte. En otros tiempos, la gente moría sólo por un tiempo determinado. Así expone un relato mítico *chamacoco* sobre el origen de la muerte : “ Antes, la gente moría por un tiempo nada más... Entonces dejaban al cuerpo del muerto abandonado en un lugar del monte; pero rápidamente el muerto resucitaba y volvía al campamento. En esos tiempos, el pájaro *carancho Dichikîorn* (*Polyborus plancus*) recorría continuamente a lo largo de los campamentos abandonados, clavando su lanza en cada lugar, como diciendo por aquí pasé.... Un día, en lugar de enterrar su lanza, pegó un vuelo raudo y acelerado para clavar su cuerpo en medio de un campamento *harra*... De ahí la tierra se abrió en un agujero profundo que iba del campamento al lugar de los muertos. Desde ese momento, *Dichikîorn* ordenó al poblado de enterrar a sus muertos, para acabar con la putrefacción de los cadáveres y terminar con el tiempo de la muerte. Pero el *tucán grande Lochymîr dich* (*Ramphastos toco*), como siempre *bullanguero*, se erigió como un gran cacique *pylotak* y quiso imponer de nuevo la vuelta de los muertos y la multiplicación de gentiles vivientes. El *carancho Dichikîorn* se enfrentó al *tucán*, expulsándolo del lugar e imponiendo la muerte definitiva para todos... De ahí también, que el enorme *jote real*

Neento, o llamado Kabyto bahlota (*Sarcoramphus papa*) apareció demostrando su poder, sobre el dominio de los cadáveres. La muerte, entonces, apareció como algo inevitable para todos...”

El mundo de los muertos osypyte, viene de la palabra osypytiara, que designa a los pájaros de alto vuelo. Señala la localización de aquella morada que se presenta como un espacio, a la vez acuoso, profundo, y donde reina una luminosidad eterna. Los chamanes del prestigio de Ahanak Berintixiô y Dykychymynser, pueden, a través de sus desplazamientos visionarios en el osypyte, recobrar las almas de los muertos; de allí la utilización de plumas de aves de alto vuelo para la confección de mazos plumarios que metafóricamente con la práctica de rituales lanzan a los cielos. Los Ybytoso y Tomârâho temen a aquellos pájaros que se vinculan con el poder chamánico. De las plumas de aves tehniá (*Elanoides forticatus*), los chamanes utilizan para la fabricación de cinturones, collares y percheras. Del pájaro milano migrador, llamado indistintamente koták, kotyrn o kuxukuxu (*Ictinia mississippiensis*), de sus alas hacen collares y percheras. De las golondrinas botsyrbo o botsyrp (*Tachycineta leucorrhoa*), no utilizan sus plumas, sino utilizan los colores y manchas contrastadas que llevan al cuerpo estos pájaros, y que como referencia, los chamanes imitan, empastándose el cuerpo de colores de los botsyrbo. De las especies de la avifauna chamacoco, llamadas echyrbo abo, o Kyjypys (*Tringa flavipes*); Echyrbo o Tetys (*Tringa melanoleuca*), y Echyrbo erbox (*Actitis macularia*), arrancan plumas de la cola atsyke, y alas iñiô, plumas blancas para fabricar percheras cruzadas eché, y collares emplumados uhnûno.

A los residentes del mundo de los muertos osypyte, los denominan topytsó. Nada saben los chamacoco de los topytso, salvo cuando se manifiestan por sus gritos desgarradores de los muertos toi wora, a través del pilastro vegetal kululte, o chârô (*Chorisia insignis*), árbol-sostén del mundo, donde convergen todas las sepulturas.



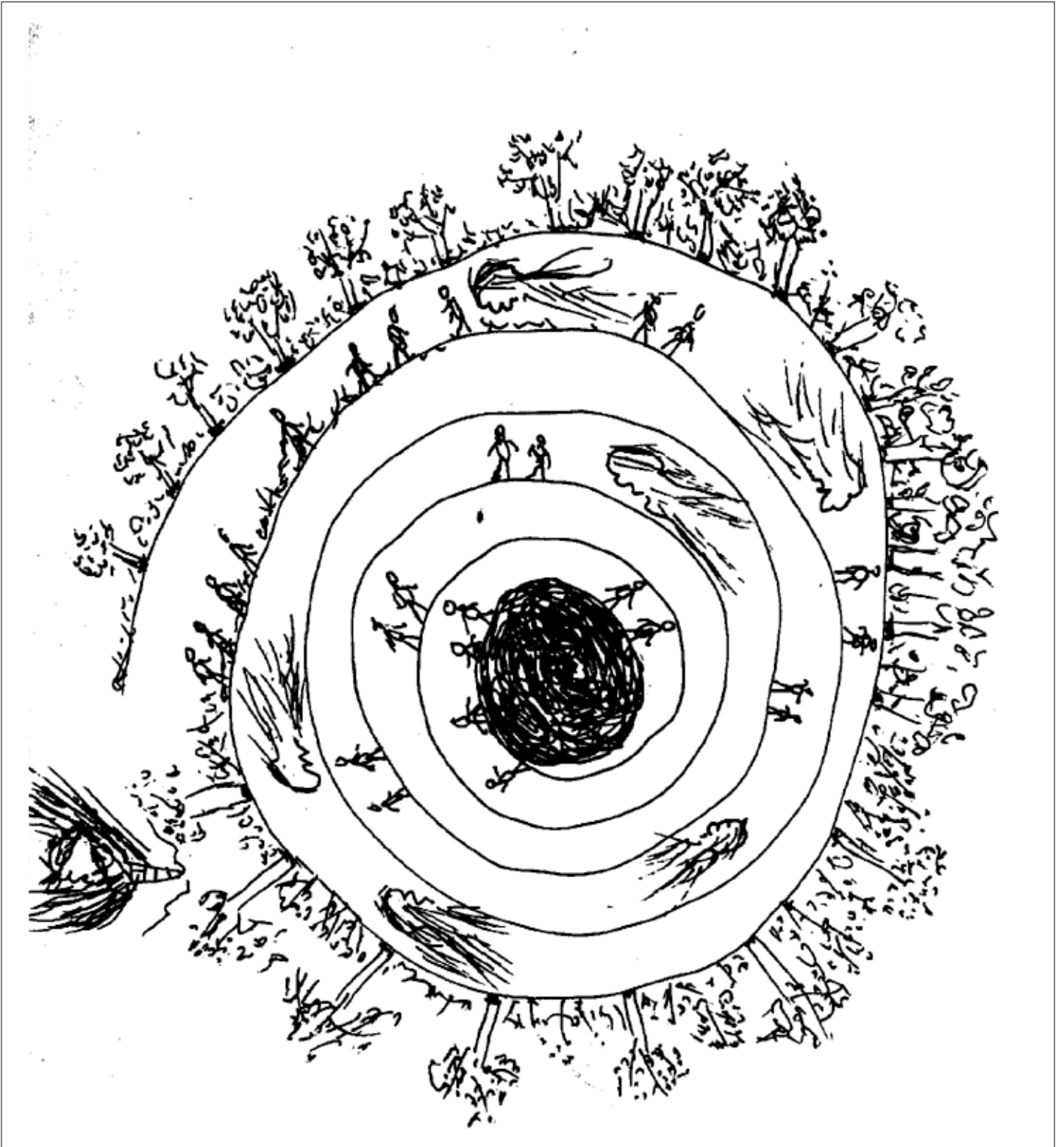
La expansión del Universo chamacoco

La concepción del universo chamacoco se presenta con la superposición de cielos porrío. En oposición al osypyte, morada de los muertos, acuoso y luminoso; los porrío comporta la sedimentación de cielos secos y oscuros. El mito de origen relata en que, antes, el cielo y la tierra se comunicaban a través del árbol cósmico charô; la capa terrestre fusionaba con el cielo. Los primeros habitantes xxyro poruwuhle podían, sin mayor dificultad capturar animales, y frutos con las manos. Las mieles silvestres chorreaban sobre el mundo terrenal. La era chamacoco del jardín de la abundancia. Pero, un día, una viuda y sus hijos sintieron hambre. Fue entonces, que el egoísmo y la pereza en algunos comenzó a manifestarse. La viuda, llamada Dagalta, se convirtió en escarabajo, y lentamente empezó a roer la madera del árbol charô. El pájaro dichikîor (Polyborus plancus), hizo lo posible por impedir, pero Dagalta carcomió el árbol hasta su desplome... Algunos gentiles viendo la caída inevitable del árbol, descendieron, pero, otros, los más perezosos y rezagados quedaron prendidos en el firmamento, convirtiéndose en estrellas porrebija. Fue entonces, que al desplomarse el árbol cósmico charô, se ensanchó el universo, desprendiéndose para siempre, el cielo de la tierra.

Antes de la era del desplome, el universo se presentaba bajo forma de una capa dura y gris. El cielo se ubicaba a nada más que metros del follaje arbóreo, reflejando sobre el mismo su color. Cuando el árbol cayó, el firmamento se cerró, dando origen a la estratificación celestial. El pensamiento chamacoco desarticula, desde ese momento, en dos mundos que se oponen; el mundo de arriba -como un cielo redondo-, el mundo de abajo, como un mundo náufrago.

a) El mundo de arriba

1. Pôrr iut : Es una capa sólida y seca, la capa terrestre, que despega desde la tierra a las alturas de las palmas. Es la zona de hábitat de especies animales y vegetales.
2. Pôrr pehét : Llamado también porr erîch; es decir a mitad de los cielos. Esta capa se sitúa por encima de la capa terrestre y se caracteriza por su humedad. Es la zona de las nubes, de las tormentas Osâsero, y de las lluvias . Es la morada de los pájaros chipêrme, de vuelo bajo y de los chamanes guías. Los tomarâho afirman que esta zona está poblada de seres malignos, extraños espíritus osîoro kynaha, que transmiten enfermedades endémicas: doholalymbyte, dortula, tatuet, yhypyt de origen microbianos e infecciosa. Es el lugar donde habita el temido ser mítico Nemurt.
3. Pôrr pîxt : Se presenta bajo la forma de una capa espesa hecha de neblina; es el dominio de lapyxe, hacedor de lluvias y tormentas. Lapyxe es el guardian de las aguas. En esta capa el contorno de la luna, situada mas alta que el sol, delimita la parte superior de porr pîxt; es decir el pórtico del cielo, donde los espíritus extraños osîoro kynaha, montan guardia. Es a



Ospyte wecha. Relato mítico sobre el Mundo de los Muertos. Colecta G. Sequera, Pto. Diana 1989. Colección de dibujos : Cosmografía Chamacoco. Dibujo Ogwa (Ybytos)

causa de ellos que los chamanes ahanak, se ven dificultados por incursionar en esos cielos, en sus vuelos chamánicos.

4. Porr yhyr : Es el cielo límpido, aquel de las estrellas porrebija y de venus iohdle, donde se ve tamizado por toda especies de objetos celestes: nohnyeme, kylywasoha. Además de algunos grandes chamanes visionarios, nadie más puede penetrar en ese cielo lejano profundo y límpido.
5. Pôrr uhur : Constituye la capa donde se origina lo incógnito. Pôrr uhur, constituye el umbral del fin del firmamento.
6. Pôrr nahnyk : Del cielo profundo y lejos. Es el espacio donde se ensancha el universo, y lo desconocido. En este cielo profundo no existe el aire- ié iher tykyix.

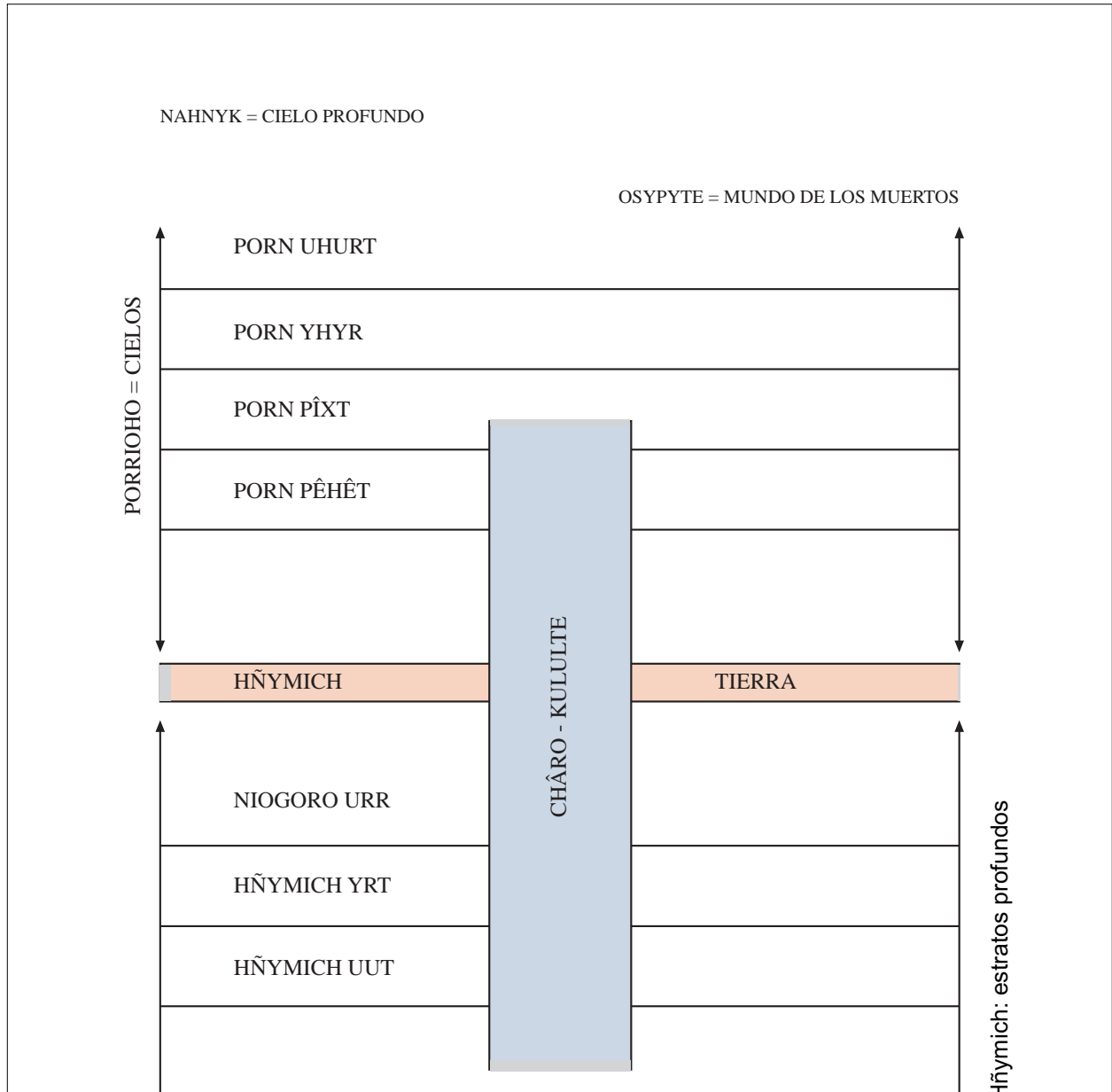
b- El mundo náufrago.

Es el mundo oculto, profundo, viscoso y destructor. Los tomarâho lo dividen en tres zonas diferenciadas:

- 1 . Nîogoro urr : Zona de humedales y de cursos de aguas superficiales. Es allí donde reside la anguila mitica dykyldygyta, y uriche (Lontra longicaudis); personificación de mustelides; así como otros espíritus que toman la forma de pescados. Estos últimos seres depositan poderes a los chamanes.
2. Hnymich yhyrt : (lit. tierra de monte alto), es la zona del lodo espeso y viscoso, morada de monstruos parecidos a anguilas de entre los cuales la mas fabulosa, por su dimensión y su enorme cabeza rojiza es peata. Esta anguila- monstruo concede a ciertos chamanes el poder de desplazarse en esta zona de nehmich yhyrt, y de emerger a gran velocidad en cualquier parte de su superficie.
3. Hnymich urruo: (lit. bajo tierra), es la zona subterránea y profunda donde se asienta el mundo putrefacto de cadáveres - ermo êhrro y aquel de los seres chthonianos, en particular - amyrmý lata, ser zoomórfico parecido a un armadillo gigante (Priodontes maximus), quién se lo vincula con los chamanes iniciados.

Lo paradójico de este mundo subterráneo es que todo presenta un aspecto de putrefacción de muerte y de destrucción, pudieno liberar fuerzas de ascención, como aquellos ahnapsûro, seres míticos originarios del mundo chamacoco.

La Representación del Espacio-Mundo de los Chamacoco



OSYPYTE: Mundo de los muertos, que se sitúa en el Pornt uhurt, y al oeste Teich warich.

NAHNYRT: Cielo profundo, donde no hay aire. Íe íher tykyix (Soplo: Tybichu / soplo chamánico: Tytyrãha / viento: Ihla).

Porr, Põrnt, letyt: diferentes términos para identificar «cielo».

Los Ahnapsûro o seres originarios

La primera vez que en la literatura etnológica son nombrados los Ahnapsûro fué en textos de Boggiani (1900, pp. 115-116) quién habla de Anabüsen terrorizan las mujeres chamacoco. Mas tarde, Fric en 1906, y el padre salesiano Pittini (1924, pp.23-24) evocan las ceremonias con máscaras. Pero, sobretodo Baldus (1931a, pp. 76-87, 1931b, p.599, y 1932a), quien luego de haber colectado la versión en boca de Matossi 1923-28; paraguayo quien vivió mucho tiempo con los indios Tomárâho, dará versión de los ahnapsûro “anapsö fest” como “seres directamente relacionados al pensamiento religioso del grupo”. Alfred Metraux, basado en los relatos de Fric y de Baldus, irá más allá en sus propias conclusiones. En años sucesivos, B. Susnik (1957,1969,1970,1973); estudiaría con mayor amplitud, los mitos fundadores y sus rituales, que de acuerdo a la autora, representan el cambio del mundo. Esta concepción mítica y su representación dramática, observa Bernand-Muñoz (1977, pp. 94-103), no se presenta solo en el caso de los chamacoco; y la autora agrega:

“su interpretación merecería de hecho un estudio especial, pues pertenecen a la misma categoría de relatos ampliamente difundidos en el área de la cuenca del Amazonas y en la Tierra del Fuego, que relatan cómo los hombres instauran su sociedad secreta masculina, luego de haber destruido definitivamente la supremacía femenina. La presencia de estos motivos en áreas tan alejadas como lo son los bosques tropicales y el extremo sur del continente plantea problemas de etnología histórica sobre las cuales no estamos en situación de responder.”

Por el otro, debemos recordar que la práctica ritual de representación mítica, desapareció prácticamente entre los Ybytosos (Orrío) desde 1955. Sólo los Tomárâho la llevan a cabo hasta el presente. Desde 1986, hemos observado una cierta vitalidad de los Tomárâho en mantener el ritual de ahnapsûro (Sequera 1988). Nuestro conocimiento sobre el ritual de origen se basa en el hecho de haber sido observador participante del mismo, en repetidas ocasiones (Sequera 1996).

Los ahnapsûro al cual nos referimos en varios pasajes anteriores, constituyen seres míticos originarios del mundo cultural chamacoco. Estos seres míticos, de improviso pueden irrumpir ante la escena dyt (campamento), creando cierto pavor, estremecimiento y bravura entre los Tomárâho. En los orígenes, los primeros gentiles xxyro, y los ahnapsûro vivían en convivencia. Cada vez que un nuevo

campamento era elegido, los ahnapsûro aparecían para ayudar a los xxyro a la búsqueda de alimentos y difundir sus conocimientos ahnapsûro xiogorâha. Aunque se rememora el conflicto creado entre los ahnapsûro y los gentiles, a raíz de una desobediencia de jóvenes iniciados weterâk. Los Ybytosos y los Tomárâho explican que los ahnapsûro son seres acuáticos extraños,

quienes viven en un inmenso río subterráneo profundo, estos seres surgen de abajo para arriba en cantidades insospechables, presentándose bajo formas diferentes. Monstruos mitad-humano, mitad-animal; el aspecto de un anabser recubre todo aquello que refiera a misterioso, violento e infalible a su vez. El cuerpo de un anabser se vé recubierto de escamas y plumas, sus vías respiratorias exteriores son como oídos, así como sus colmillos filosos como el de peces carnívoros. Los ahnapsûro pueden desplazarse a gran velocidad, arrancar de raíz los árboles sin llegar a expresar gran fatiga. Para cazar animales, con solo apuntar con el dedo sobre la víctima y pegar un grito tiha, cuyo sonido surge bajo el tobillo diora, el anima cae muerto de inmediato. La alimentación privilegiada de los ahnapsûro constituyen los moluscos tapyne, y pájaros chiperme. Los ahnapsûro, para los chamacoco, poseen una dimensión simbólica y semántica muy amplia, de una gran riqueza social y cultural dada la complejidad de vinculaciones. Estos seres, son los fundadores de la cultura, pero así también; garantes del pensamiento religioso. La aparición de los ahnapsûro en la historia de los chamacoco, originó un cambio social y cultural profundo, lo cual provocó las diferenciaciones étnicas.



Representación del ser mítico originario Hopupora Westa. Secuencia inicial Debylybyte ichá. Peichota. Foto G. Sequera. 1990

La madre encendida, Axnawyhyrtâ.

El ritual de los ahnapsûro es la puesta en escena del mito de origen denominado orn bahlota yr houlo, (Sequera 1988, p.195) que reconstituye las sabidurías transmitidas por Axnawyhyrtâ. Su etimología se desprende por : Axna (resplandecer), wyhyrtâ (rojiza-verdadera); la divinidad reluciente de rojo; es el ser mítico fundador para los chamacoco. El autor Baldus, en uno de sus artículos (1932a, pp. 471-9), la define como la “Allmütter”, la madre primera, o la madre común, según la traducción de Métreaux. Para Baldus : “Esetevuarhâ (Axnawyhyrtâ), ella triunfa sobre su gran enemigo, el sol, quien con sus rayos, quema todo, toma todo el agua y envía todas las enfermedades. Esetevuarhâ se presenta buena ante los hombres, y no podría ser considerada como maldad de su parte, el hecho de que ella castigue a muerte a un individuo desobediente, quien a pesar de sus órdenes no quiso cantar. Ella, sin embargo, es peligrosa e imperdonable para con las mujeres. Ello se debe a que la religión es un asunto de hombres y empleada contra las mujeres, creando pavor, como una forma de protesta masculina.”

Opyrse, uno de nuestros informantes Tomârâho, nos decía al respecto : “Axnawyhyrtâ nos dijo : - Ustedes deben practicar los ahnapsûro, y deben prepararlo bien, con todo el cuidado que se merecen, pues si no lo hacen, ustedes morirán. Se debe asegurar la tradición de los ahnapsûro e instruir a los jóvenes. Así, respetando la tradición, los árboles darán muchos frutos kapyła, nyme... Y luego; Opyrse confirmaba de que, no sólo Axnawyhyrtâ había transmitido sus sabidurías a los yxyro, sino su mensaje estaba dirigido a todos, y en varias lenguas...- Axnawyhyrtâ instruyó a todos para que en el momento de la realización de la ceremonia, había que formar un grupo de mujeres que tomen las plantas que llevan los ahnapsûro Woho, para que los frutos nunca falten. Estas primeras mujeres que participaron de la ceremonia, fueron lejos a llevar la palabra de Axnawyhyrtâ. Antes de eso, no existían otras tribus, a partir de allí se formaron otras tribus...”

Omeikarbo brazalete plumario utilizado en la puesta en cuerpo de la divinidad Axnawyhyrta. Foto G. Sequera, 1989.



Asignación y vigilancia del mundo cultural.

En el pensamiento mítico chamacoco, la figura de Axnawyhyrtâ, vinculada a la figura matrimonial del hombre primigenio Tsyrr, lo sitúan a ambos como protectores de lo que nosotros denominamos ecosistema; es decir, a la actitud cultural de preservación de todos los sistemas naturales a su entorno. Es interesante destacar, una vez más, la sabiduría autóctona y la relevancia religiosa y su ubicación ante la naturaleza. El rol de los seres míticos ahnapsûro, se ve vinculado a combinaciones complejas acorde a sus manifestaciones y representación simbólica con otros espíritus. En ese aspecto, los ahnapsûro Nehmurt, Popytâ y Pfaujata se articulan con el espíritu Nypy en su asignación de protectores de los bosques. La figura de Nehmurt, también denominado Kunich, por la tradición oral, lo adjudican un papel preponderante en la defensa por los mamíferos y la diversidad biológica. Rememoremos que Nehmurt es el único anabser que escapa a la masacre organizada por los hombres primigenios, consignado este hecho en los mitos de origen *. Nehmurt simboliza la garantía por la observancia a los principios, y la amenaza al castigo definitivo para la humanidad, en caso de vulnerabilidad... En una de las últimas secuencias del ritual de origen, Nehmurt se presenta en su personificación de coloso altivo y seguro, engalanado con una gran corona de plumas de un sinnúmero de especies de aves, que asemejan a un gran estallido de artificios coloridos sobre su cabeza, llevando con fimeza, entre brazos alzados el bastón del equilibrio ootyxx, sobre el cual se sostiene la suerte humana. Si el ootyxx se desgarrara, el axis del mundo se disloca: el odio y el desastre caerá como un manto negro sobre toda la humanidad.

Sobre el cuerpo de Nehmurt, empastado de negro Wys como base, resaltan impresiones de manos blancas abiertas (ohme pitsa pora), esta a la vez, recubierta por una larga manta osiik en fibras de caraguata.

(relatos de Wylky sobre el ser mítico Nehmurt)

Nehmurt lleva a la boca un pito ritual hecho en hueso de ave acuático etybyhnyrnich (Jabiru mycteria), que lo deja sonar como un hilo sonoro sigiloso y agudo. Un gran silencio se apodera en el campamento, donde niños y mujeres aguardan expectantes la finalización de la secuencia, donde Nehmurt se desplaza sobre el harra, con paso lento y decidido, marcado por la emisión de pitadas, y acompañado en la misma secuencia por Pfaujata - divinidad forestal por excelencia-, (Sequera, 1988, pp. 213-18).

La aproximación detallada y rigurosa; en el análisis de la figuración del ritual de origen de los Tomârâho o el de los Ybytosó, suscita un sorprendente soporte documental por su accionar simbólico y a cuyas ideas de múltiples figuraciones, formas y operaciones propias, se constituyen

*colecta Petimoute 1987-1988

en elementos esenciales, que enuncian con claridad el pensamiento chamacoco - ligado a la representación de la naturaleza. En una de las primeras secuencias del ceremonial, en gran número los ahnapsûro Ho-Hot, considerados como protectores de la humanidad, se presentan en cinco diferentes figuras y con su ornamentación particular. Los Hot-Hot, son considerados ahnapsûro cazadores. Por el otro, la idea chamacoco de la vigilancia, se proyecta en Ahnyrt Pabok, como guardián del patrimonio cultural de la humanidad. No está demás subrayar el hecho de que la definición misma de patrimonio cultural se desprende de: Osyihôko syrra, como aquellos que hacen para todos. El ser mítico Hô Hoî es el celoso guardián de especies arbóreas utilizadas por los indígenas para la fabricación de armas y utilería de caza. La responsabilidad de la protección de aguas subterráneas y suelos profundos son compartidas entre los chamanes Konsaho hñymich ûhurt oso (chamanes de suelos profundos), con los seres Ylychyte, y las anguilas míticas Posêrnt, o Pêeta.

A los chamanes le son presentados sus compromisos de vigilar por la abundancia de árboles frutales y medicinales. La vieja mujer mítica Dikytylta vigila porque maderas de árboles utilizadas para hacer fuego nunca falten. (Por paha Tabebuia nodosa Gris., arbol sagrado que no sólo provee fuego, sino alimento por sus frutos; aunque la inflorescencia anuncia abundantes lluvias de estación). El relato mítico "Konsaha chyraha yrruta jakacha", reucuerda a un chamán primigenio que valoraba las kjproiedades del fuego, dialogando con el rescoldo de las llamas y descodificando su sabiduría.

Si Ñîogogo; la rana, se ocupa de proteger a todos los insectos, tampoco falta la asignación al ser Nuhnryt de proteger a los mosquitos kutyby, y polvorines kytybyhla. Los insectos diminutos fueron alguna vez personas.

También, lo que para los Tomârâho significa Wohôra; para los Ybytôso; Pêeta yrâhata son responsables de custodiar la avifauna. En otro ámbito, el astro hijo de Venus lohde abich; es el custodio de las estrellas, sin embargo, el cuidado al sol Deich, es adjudicado por los chamacoco al avestruz Pemme-Kamytêrehe (Rhea americana).

Quizás por milenios, estos indígenas han acumulado una gran sabiduría en el reconocimiento del valor cultural a la naturaleza, también -como hemos visto en capítulos anteriores- han utilizado y modificado recursos biológicos para cubrir incontables necesidades. La lección de los chamacoco a ser impartida para beneficio de toda la sociedad paraguaya sigue pendiente. Los programas educativos (Sequera, 1991, pp.16-18) deberían llevar muy en cuenta las finalidades y funciones que son asignadas por estos indígenas en su labor conciente de instruir la preservación como una incesante puesta en práctica de los conocimientos abiertos pero relacionados estrechamente con la vida social y cultural. Esa capacidad chamacoco de erigir un conocimiento que a la vez comprenda su propia axiología con el medio y el ambiente, y sus mecanismos de seguridad como son los protectores (seres, animales míticos); exhibe una alta competencia cultural en el ordenamiento del mundo yrho a partir de su propio diseño y exploración de puntos, líneas, basados en el sueño.



Secuencia del ritual de origen del mundo (Ahnapsuro) Detalle de manos sujetando un puñado de pasto. Peichota 1989 . Foto G. Sequera. 1990

La microgeografía.

Figuración de la microgeografía.

En ese gran arco de posibilidades nominativas y expresivas, desde lo ilimitado a lo pequeño; la cultura chamacoco se atribuyó una serie de técnicas y enunciaciones formales, que le permitió establecer dispositivos gestuales significativos, con posibilidades de conciliar la realidad del mundo natural, con la construcción de un mundo cultural. El ceremonial de origen, en sus diversas secuencias de espectacularidad, donde el relato mítico constituye el soporte ideológico para la figuración metafórica del nacimiento, estalla en un desdoblamiento meticulosamente estructurado en su puesta en escena. La elección actoral de los personajes está supeditada a la lectura del libreto oral mítico sobre la autoridad clánica. En definitiva; no cualquiera puede adjudicarse el papel de teatralización de los seres míticos que deberán alistarse en exposición. Todo el vestuario (arte plumario, pinturas, sonajas, tobilleras, esteras, mantas, vestidos, armas, etc.) deben estar prestos en el espacio secreto tobwich de los hombres, donde sólo ellos pueden acceder, acompañados de asistentes jóvenes iniciados o en proceso de emprender sus diferentes ciclos de vida masculina.

Los comentarios sobre la capacidad actoral y la evacuación de la figuración, preceden a cada realización. Los chamanes vigilan en el entorno del semicírculo del tobwich con sus cantos y al trepidar de sonajas. (Remueven al mundo entre manos). El entorno natural se cubre poco a poco con una serie de fenómenos vocales, coreográficos, gestuales, vinculado a la lectura mítica germinal. El ritual de los ahnapsûro se constituye en la extensión de redes de signos de nacimiento en su representación simbólica. El corpus oral cimenta su justificación. Los principales animadores de recordar y exponer el contenido de los relatos son los miembros del clan kytymârâha y poxârñ. Constituyéndose en instructores de los jóvenes iniciados weterâk, para la promoción de valores, explicación de la historia, y emprendimiento de efectos estéticos que hacen al ceremonial. El ritual de los ahnapsûro se conforma en sus secuencias por el aporte del colectivo, y por el ensamblaje metódico de las partes.

Las pinturas corporales otar woso, expresan - en sus diversas modalidades pictóricas al cuerpo- la síntesis de gestos diminutos que deberán conjurar la sabiduría sobre las formas en el orden animal y vegetal.

La utilización de colores ytyrbo, se basa en una variedad que expone la naturaleza a los chamacoco; hemos detectado una refracción compleja en su denominación. Por ejemplo; toda la gama perceptiva es definida en ambas lenguas, que van de colores mate yly páta, colores unidos takyxnonta, a brillantes hûra. Además de disponer los chamacoco una relación de manipulación

natural de los colores, el arte de la pluma es la paleta colorida por preferencia, los orfebres de la pluma conocen como extraer y combinar, a través de engarces de pequeños plumones o partes de plumas pectorales, sobre redecillas en fibra de caraguata, para la creación de tobilleras dikarbo, o muñequeras oikákârn. En oposición entre el colores reales que ofrece la naturaleza y colores preparados por la acción del nativo, es grande la diferencia. La gran mayoría de los fenómenos de color están ahí disponibles, -por ello la utilización de partes de animales-. Son pocos los colores que son preparados por los chamacoco, donde los soportes principales son el cuerpo, tejidos, y muy poco sobre cerámica. Sobre ellos; tres colores priman: el negro wys, el rojo wyhyrt, y el blanco pora; de origen vegetal. El punto chak, se articula con la línea erab kyr. A partir de esos dos elementos, una gama variada de combinaciones serán llevadas a cabo sobre cuerpos según la figuración simbólica. La aplicación se realiza con la ayuda de dedos, manos, tubitos vegetales de bromeliaceas, o con la ayuda de delicadas plumas blancas de aves (têhe: Ardea cocoi). Técnicas tradicionales de empastes hablan de la aplicación del dedo de hopupora (Hopupora mâ), o la definición de apyky mâ; denominan al pintado hecho con ayuda de tallos de caraguata. Disahe, o lerre, es el junco (Cyperus rotundus L.); pero la misma palabra significa por extensión línea de puntos. Su analogía nominativa con lo vegetal, no es un hecho fortuito... Formas y elementos vegetales son aprovechados para concertar el reparo estético autóctono.

La impresión de manos ohmâ pitsa pora son dispuestas sobre fondo negro o rojo, y en diferentes posiciones. Tampoco faltan las manchas faciales konaha.

Cada wetern iniciado, se engalana con líneas de puntos rojos chakycha wyhyrt en todo el cuerpo, y sobre la cara. El grupo de los ahnapsûro Okalo representados, (Sequera 1988, p. 160), engalanan sus pechos con varias listas de líneas erbox pora, o llamadas róhora erbox. En otros, las líneas cortas erbo tyrkabo serán dispuestas a lo largo del cuerpo. Líneas largas pintadas sobre el cuerpo nominan: erbo berro. El cuerpo, es la superficie preferencial sobre el cual se domestican colores, se ordenan puntos y líneas, se desdoblan con la grafía, el efecto de la comunicación animal, (zoomorfia), y la atracción de signos vegetales (fitomorfia). Todos estos elementos en su puesta en forma ceremonial contribuyen a una rica explicación taxonómica del entorno. La cultura de los Tomárâho, la cultura de los ybytoso despliega una sabiduría a develar el mundo pequeño, como un mundo cautivante para la elaboración de imágenes y la construcción de historias expresivas. La imagen jara o, ichibich es el resultado de un acto creativo concluyente, con el propósito de emitir un mensaje. Pintar, diseñar o graficar eixurn, sobre la tierra hñymich, el cuerpo humano aat, o sobre la corteza de los árboles eixuurn pohorra, responden a una necesidad e inventiva y comprensión espontánea de formas en la naturaleza. Toda subordinación chamacoco al mito originario, para entender las figuras del mundo y sus comienzos, anuncia, por sobre todo, una actitud de inalterable humildad.

Sueño sobre el ventarrón.

(Chykera ihla)

Cuando la cabellera de ihla (viento) azota, aparecen las enfermedades que solo puede combatir el chamán.

El chamán soñó que cierto día ihla se presentó ante él y le dijo:

_Te entregaré mis poderes, cantarás como yo lo hago y podrás curar a la gente que enferme a mi paso. Si aprendes no morirás.

_Entrégame el poder. —Asintió el chamán, quien volvió a su casa con el canto de ihla.

Fue así que el chamán comenzó a curar a a todo aquel que presentaba quejas. Le ponía su mano derecha en el lugar de la dolencia, chupaba el loso (mal), que escupía en el pemmuhne (embudo plumario) y luego vertía en un pozo que él mismo cavaba con su alybyk.

La voz corrió de boca en boca. Cada vez venía gente de más lejos a curarse con el único chamán que había tenido un encuentro con ihla y poseía sus poderes.

Todos acudían a él, incluso quienes le temían. Comprendían que solo acercándosele podían salvarse de las enfermedades del viento, pues no había otro chamán con esos poderes.

De donde surgen los seres míticos.

(Nypuu ahnapsûro iherra)

Los ohlarro (ancianos) instruyen a los wetêrak (jóvenes iniciados) en preparar el nypuu o pozo de donde surgen los seres míticos (ahnapsûro). Estos seres comienzan a brotar de la superficie del pozo y cada uno se presenta con diversas y variadas pinturas en el cuerpo. Durante el ritual, los ancianos insisten en hacer notar a los wetêrak que cada ahnapsûro se presenta de una manera diferente.

_Tengan en cuenta —dijo uno de ellos— que los ahnapsûro iniciarán una gran fiesta después que Hopupora tsorâhaka, el primero en salir, grite: Ne ne ne ne ne... Ne ne ne ne ne...

_No olviden el momento de la preparación del nypuu. Hay que hacerlo como en los orígenes, respetando cada paso.

Primeramente, los wetêrak deben pintar sus cuerpos de negro, para estar sanos; deben cantar, sacar toda la ponzoña de la boca y escupir en el nypuu para alimentar a los ahnapsûro y calmar su hambruna. No pueden comentar nada a las mujeres. Si éstas se enterasen, Axnawyhyrta (divinidad femenina) impondrá su castigo haciendo surgir agua del nypuu, al que todos caerán y morirán ahogados.

Según la tradición, Axnawyhyrta había dado las instrucciones a los ohlarro en los orígenes y había apelado a respetar rigurosamente sus enseñanzas:

_Si no cumplen, ustedes van a ir muriendo. Cuando queden algunos pocos, serán exterminados por otras naciones y así acabará el mundo de los autóctonos.

La palabra de Axnawyhyrta se cumplió. En una ocasión, un hombre se enfrentó a Nehmurt (ser mítico gigante), a quien dijo que quedaría solo para siempre. Nehmurt, enojado, tiró una concha que se convirtió en una gran laguna, donde empezaron a surgir peces y otros animales, y sentenció:

_Yo tengo poderes de zambullirme en las aguas profundas y encontrar muchos ahnapsûro, con quienes haré alianza. Incluso, las hojas como lanzas de plantas guaho pe se convertirán en ahnapsûro. Ustedes, los hombres, no tendrán otra alternativa, morirán uno a uno hasta el exterminio de todos. Yo no, y tampoco quedaré solo, pues tengo a los demás ahnapsûro que me esperan bajo el agua.

Así cuentan los ohlarro a los wetêrak. Los viejos dicen lo que sucedió... De esto, las mujeres nada saben. De cualquier manera, habrá ponzoña si alguien no recuerda cómo debe ser e incumple los requisitos del ritual.

_Ustedes los jóvenes deben respetar el nypuu, no jugar con él, pues cada vez que su mujer tenga un hijo, éste morirá.

_Si ustedes dejan suciedad o basura en el nypuu, también recibirán un gran castigo. La tierra dará un vuelco y la palabra de Axnawyhyrta se cumplirá, nadie se salvará.

La leyenda de Xihnimich.

(Xihnimich hute owich)

La primera vez que un hombre primigenio encontró a un ahnapsûro, se asustó, sacó su alybyk, lo clavó en el cuello de aquello que había hallado y lo degolló. Luego tiró la cabeza hacia una pendiente y fue a buscar a su gente para mostrarles el animal que había matado. En realidad, se trataba del anabser Xihnimich.

Al llegar su gente, el yxyr señaló hacia donde había tirado la cabeza como botín de caza, pero el lugar se había convertido en una gran laguna. Todos se pusieron contentos de encontrar agua abundante y propusieron llamar a la laguna Xihnimich hute owich.

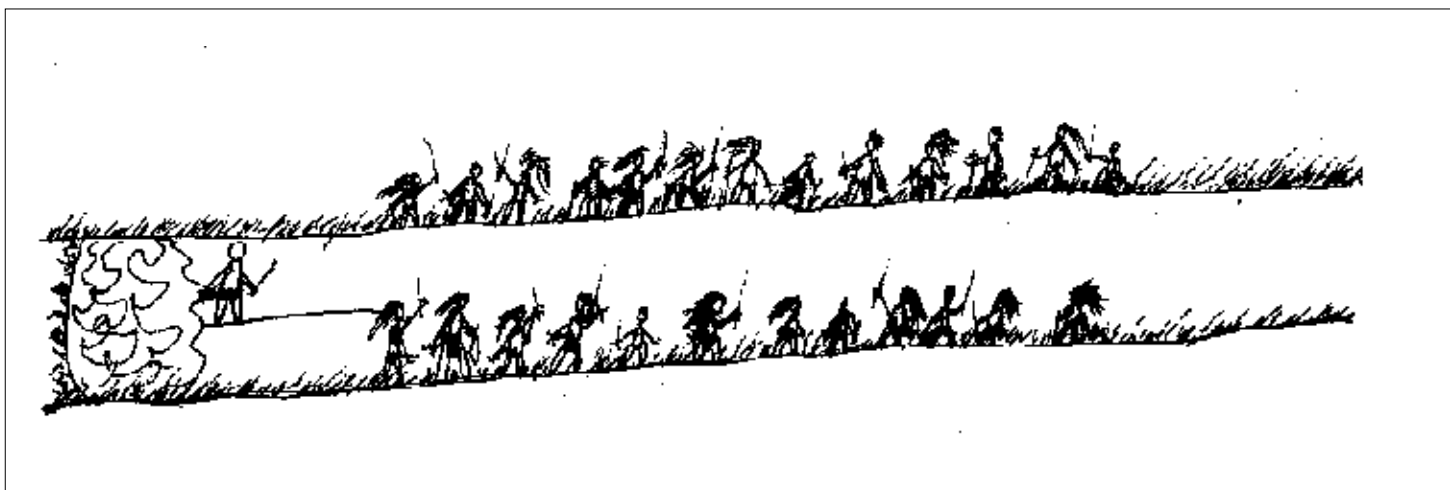
Poco a poco aumentó el número de curiosos que se acercaba a la laguna y preguntaba qué había pasado y el por qué del nombre. Al obtener respuesta, les parecía muy bien que el yxyr hubiera descabezado a Xihnimich, y que era una gran suerte contar con una laguna de tanta agua. Por esa razón, no dejarían el lugar.

La aprobación se generalizó. A la pregunta de quién le había dado la idea al yxyro de degollar a Xihnimich, alguien respondió: _Fue Axnawyhyrta, ya que si no es idea suya, no hubiera surgido la laguna, que se multiplicará en otras miles y miles en el monte.

Así ocurrió y la gente estaba feliz. Sacaban agua de la laguna, se bañaban en ella, colectaban anguilas para comer, otros iban en busca de miel en los alrededores, hasta que acabaron con todos los animales y alimentos que les proporcionaba el lugar. Nada quedó.

Ante el hambre, los viejos prepararon harina de algarrobo para hacer tortas, pero por último se vieron obligados a emigrar. No obstante, de vez en vez alguien volvía a la laguna para llevar agua.

Cuando aparecieron los blancos, se apoderaron de la laguna y crearon una estancia con vacas y caballos. Entonces los yxyro carecieron de agua, se quedaron sin laguna..., ante lo cual no tuvieron otra salida que utilizar la raíz de icháhato (caricacea), que una vez cortada brota mucha agua.



La vida en Ymykyta.

(Ymykyta)

Según la gente comenta, Ymykyta es una enorme laguna, tan grande que no se distingue su fin. Su nombre lo debe a la abundancia de alimentos que ofrece el lugar.

Por este motivo, los yxyro os porobo construyeron sus chozas en los alrededores de la laguna, donde podían proveerse de carpincho, peces, anguilas, mieles, jakaré, aves y plantas.

La vida transcurría en comunidad. Todas las actividades las realizaban en colectivo. Cazaban pájaros kîike (*Bubo virginianus*) y kîas (*Buteo magnirostris*) y luego utilizaban sus patas-garfios como anzuelos para la pesca de pirañas kumana y otros peces. Después se vieron obligados a pescar con sus propias manos. También entre varios capturaban los jakaré.

En los alrededores de Ymykyta colectaban palmito. Todo lo hacían en conjunto, de acuerdo con las orientaciones de los caciques, quienes insistían en que no debían pelear entre ellos y reiteraban la necesidad de estar unidos para poder defenderse en caso de ataques de otras tribus. La organización era sencilla: un grupo cazaba o colectaba, mientras otro grupo, encabezado por el cacique, vigilaba y se mantenía listo para defenderse de cualquier ataque; los alimentos se repartían después de manera equitativa, lo que era celosamente controlado por el cacique. Las mujeres también participaban, por ejemplo, en la colecta de batata silvestre de agua, y preparaban succulentos platos en ollas de arcilla.

Cada tarde, los jefes reunían a sus bandas luego de la caza, la colecta y la distribución, y les instruían sobre la importancia de la concordia, la comprensión y la unidad del grupo.

Un día llegaron los indios moros y entablaron guerras con los habitantes de Ymykyta, que en defensa propia mataron a todos los intrusos y poblaron Kyrkyrbi. Fue entonces que aparecieron los blancos, con quienes también pelearon en defensa de la laguna.

Pero los blancos venían con escopetas y armas muy poderosas, y por temor a morir dejaron Ymykyta con tristeza y llanto.

Fueron a otros lugares. Por último, regresaron a Xihnimich hute owich, pero ya no había alimentos abundantes. Por fin hallaron otra zona donde asentarse y se prepararon de inmediato para enfrentar cualquier ataque. Restos de armas encontradas les sirvieron de modelo para fabricar muchas lanzas, fijas y hachas. Era gente unida, que sabía buscarse el sustento. Infelizmente, aparecieron los blancos y, desesperados, fueron en busca de otro lugar. Lejos fueron...Muy lejos fueron.

El hechizo de ostryrbe.

(Ostryrbe)

Ostryrbe es una roca-animal, pero no es cualquier roca, tampoco cualquier animal. Ostryrbe vive en el monte, bajo el agua, y en los esteros. Tiene ojos, boca y nariz, por lo que es capaz de determinar cualquier cosa. No tiene patas, pero camina. Se parece a un rayo, que sabe andar en todas partes. Es un ser mítico cuyo contacto provoca mucho daño y trae enfermedades graves, tanto corporales como psíquicas.

Todas las mujeres le temen, porque puede matar provocándoles derrames o hemorragias. También los hombres, si no respetan a ostryrbe, pueden enloquecer y enfermar.

Sólo los yxyro (hombres primigenios) y los chamanes saben manejar el ostryrbe. Los primeros en utilizarlo fueron los ahnapsûro, que aprendieron su uso para expulsar todos los venenos. Éstos, a su vez, enseñaron a los yxyro y la experiencia fue entregada a los chamanes y aprendices de chamanes.

El ostryrbe tiene mucho veneno, no existe médico que lo pueda curar, sólo puede hacerlo el chamán que canta para él, llamado konsaha teu ostryrbyte.

Y según cuenta la gente, los yxyro utilizaban pedazos de ostryrbe para pintar sus cuerpos en el tobich (lugar secreto de los hombres). Al encontrarlo, llamaban a los nakyrbo (hombres guerreros), quienes a su vez llamaban a los dykychymso. Para intervenir, cinco dykychymso preparan sus abalorios e indumentarias: pintan de ostryrbe rojo los brazos y el cuerpo desde la cintura hasta los muslos, e igualmente dejan la impresión de sus manos sobre el pecho y la espalda y adornan las orejas con dardos emplumados.

El jefe guerrero (nakyrab) les muestra dónde se encuentra ostryrbe. Entonces cada uno toma un pedazo, lo guarda en su gran bolso y, a través del monte, se dirige al tobich. Allí cada cual hace entrega de su carga a los ahnapsûro y vuelven al lugar.

Según se cuenta, el ostryrbe está dentro del konsaha, vive dentro de él. Por eso, cuando el chamán se comunica con el animal, al cantar el chamán arroja sangre y le fluye la sangre del pecho (chiuhu narmysta poñaha dehet). Al encontrarlo, el konsaha le habla y le pide ponzoña woso. En caso de que el konsaha no se comunique con él, Ostryrbe lo mata.

En una ocasión, un konsaha iniciado se comunicó con ostryrbe. Llegó a su casa medio loco, brotándole sangre por la boca. Sorprendidos, los pobladores le miraban pensando que había sido herido. Fue entonces que un konsaha que conocía de ostryrbe se acercó y tocó con sus



“Pä” Relato mítico sobre la adopción de la planta acuática pä en la dieta tradicional. Dibujo de Ogwa, Pto. Diana 1989. Colecta e investigación G. Sequera. Colección “Cosmografía Chamacoco”.

manos al chamán iniciado.

_¡Ah! Está siendo castigado por ostryrbe, sufrirá un poco y solo se salvará si canta.

Y cantó, pero su cuerpo seguía inconciente.

_No está muerto, —agregó el konsaha— él está con ostryrbe.

_A dónde lo llevó ostryrbe? —Preguntaron.

_Está bajo tierra (nemich), y también puede llevarlo bajo las aguas (niogot uut).

El konsaha anciano tranquilizó a la abuela y a la madre del iniciado, asegurándoles que le curaría.

_Entrégame un alybyk, haré un pozo, chuparé y sacaré la sangre de Ostryrbe para que se alivie.

Y así hizo. Chupó la sangre y echó en el pozo, luego volvió a chupar y sacó urrubio. Entonces el konsaha iniciado despertó sin reconocer a su gente hasta que el anciano siguió cantando y logró atraer su alma, la puso en el pemmuhne y le tocó varias veces en el pecho. De esa forma lo curó, y ambos cantaron.

El joven siguió cantando y decía: _Yo le pedí el poder a ostryrbe para ser konsaha, porque quiero ser konsaha.

Fue así como obtuvo los poderes. La gente reconocía en él a un gran konsaha, pues curaba los males de ostryrbe.

Escuchándole cantar, el anciano también reconoció en el joven a un verdadero konsaha, pero faltaba darle la última instrucción: _Si encuentras a ortyrbe, te llevará bajo las aguas jugando contigo. Si no cantas, morirás. No debes temer a nada, solo cantando ayudarás a la gente a curarse.

Todos quedaron desde entonces halagados por tener a un konsaha que podía curarles.

De cuando los seres míticos devoraron al joven iniciado.

(Ahnapsûro teu wetêed)

Los ahnapsûro no son seres buenos, son espíritus (ichibich) malos que no perdonan a nadie. Los ahnapsûro entran y salen a través del utix (nypuuta, agujero), llegan hasta el gran río (onoota), pegando un giro rápido y vuelven.

Cuentan que hace mucho, primeramente aparecieron los ahnapsûro y luego el indio Tsyrr se relacionó con Axnawyhyrta, la divinidad femenina. Tsyrr, era el único que se entendía a con los ahnapsûro. Axnawyhyrta enseñó a Tsyrr cómo convivir con los ahnapsûro, a comer con ellos, porque el alimento de los ahnapsûro era diferente. Así fue.

Un día Axnawyhyrta le dijo a Tsyrr: _Por qué no traes a todos los jóvenes (wetêrak) hasta el lugar donde realizamos nuestras ceremonias? Vamos a instruir a todos los jóvenes a través de los orn akylío.

_Bueno, está bien, —asintió Tsyrr— vamos a traer a todos los jóvenes para iniciarles.

Fue Tsyrr, acompañado de los yxyro a traer a todos los jóvenes.

Muchos trajeron, y aquellos que ya eran casados, pronto los instruían, y a los más jóvenes los dejaban en el tobich.

Entre las muchas cosas que enseñó Axnawyhyrta, por ejemplo, explicó de que al comer tortugas (enérmitak), armadillos (amyrrmo), y lagartos (pohio), deben imitar a los ahnapsûro. Si no imitan a los ahnapsûro, ellos se tragarán a los desobedientes. También Axnawyhyrta enseñó a los jóvenes cómo producir pinturas a partir de plantas y piedras. Les mostró cómo pintarse el cuerpo con los colores de plantas. Les enseñó asimismo cómo gritar. Los ahnapsûro tenían una manera singular de gritar.

Además, les enseñó cómo preparar las plumas de los pájaros, cómo preparar las indumentarias rituales de los ahnapsûro: wolo, meikerbo, xakytêrn. Todo eso enseñó Axnawyhyrta...sobre los verdaderos ahnapsûro.

Los ahnapsûro poseen dos bocas, una en la cabeza (huté), y otra en el tobillo (diorra). Ellos se ataban plumas de avestruz (pemmuhne) y plumas de cualquier pájaro (manuneha) para proteger la boca (ahwó).

Cuando hay pájaros que revolotean, el grito de los ahnapsûro surge de la boca que tienen en el tobillo. Píu...píu...píu...! caen los pájaros muertos, y los ahnapsûro toman las aves y las comen crudas.

Así, los wetêrak miraban cómo gritaban, caían los pájaros (hopora, etyby-hnymich), y se los comían enteritos.

Los ahnapsûro también cazaban grandes animales y convidaban a los wetêrak. Los ahnapsûro miraban a los jóvenes cómo comían... Uno de los wetêrak se acercó a los ahnapsûro llevándoles vituallas y los ahnapsûro lo rodearon, mirando que la comida estaba cruda, y que el wetêed dejaba el bocado.

Otro wetêed, rodeado también de los ahnapsûro, dejó la comida y salió corriendo.

El que quedó con el grupo, comió toda su comida y quiso salir, pero los ahnapsûro no le dejaron.

Entonces aparecieron en un abrir y cerrar de ojos los wakâka wyhyrtso, que devoraron al wetêed que huía como si fuera un pescadito. Enterito se lo comieron...

Tsyr, al ver eso, se enojó con los ahnapsûro, se acercó a Axnawyhyrta y le comentó lo sucedido, preguntándole por qué eran tan malos.

En ese momento, los ahnapsûro trajeron a sus amigos wioho, quienes miraron los huesos del wetêed deglutido un momento antes por los Wakaka...Y viendo los restos del cuerpo del wetêed los wioho dijeron a Tsyr. _No te preocupes, haremos resucitar al joven.

Los wioho juntaron la hojarasca, los huesos y el resto de la sangre y vieron todos con sorpresa cómo el wetêed de nuevo resucitaba. Le tomaron de la mano y lo hicieron parar y lo enseñaron a caminar.

Tsyr se puso muy contento, y se lo contó a Axnawyhyrta, diciéndole que no pensaba que podía haber alguien que hiciese resucitar a los wetêrak.

_Si ustedes se enferman —dijo Axnawyhyrta— pueden llamar a los wioho para que los curen, y si es una mujer, lo mismo pueden hacer, pero deben traerla con la cabeza cubierta. Los wioho curan refregando sus brazos y piernas pintadas de (uturbo=negro/blanco), sobre las partes enfermas de las personas y cantan para sacar los males. Su madre (lata) es quién inicia el grtio, y los wioho empiezan sus sesiones de cura.

Entonces que pasó con el wetêed resucitado? Los wakaka wyhyrtso volvieron a devorar al wetêed salvado. Y los wioho lo hicieron de nuevo resucitar, hasta una tercera vez en que ya no pudieron salvarlo de la muerte.

Tsyr se enojó con los ahnapsûro, por ser muy malos. El quiso matar a los ahnapsûro, y consultó a Axnawyhyrta qué medidas tomar.

Los wioho, sin embargo, trataron por todos los medios de levantar al wetêed, pero caía de nuevo sin vida.

Así fue como Tsyr perdió toda la paciencia y dijo que mataría a todos los ahnapsûro. Entonces llamó a los akale (compañeros) para matar a los ahnapsûro.

_Mataremos a todos los ahnapsûro, —dijo— vamos a llevarlos al monte.

Pero Tsyr no sabía cómo matar a los ahnapsûro. Axnamyhyrta le autorizó y Tsyr pidió ayuda a los yxyro, sin saber cómo hacerlo. Se los llevaron a todos a un lugar descampado y empezaron a golpear con sus garrotes a unos, y a otros les cortaban la cabeza. Pero seguían viviendo los ahnapsûro. No había caso, así no podían matar a los ahnapsûro.

Los yxyro arremetían a los ahnapsûro malos, no así a los wioho por ser más buenos. Los yxyro mataron a los anbsoro, y al volver, nuevamente aparecían los mismos ahnapsûro. Muchos aparecían desde el monte.

El wetêed devorado por los wakâka era el hijo de Tsyr, quien al no poder matar a los ahnapsûro habló seriamente con Axnawyhyrta de lo sucedido, y ella le contestó que había hecho lo posible por salvar a su hijo.

Al final, los wakâka enterraron los huesos del wetêed, pues su carne era muy débil y no tomaba cuerpo en vida. Varios chamanes hicieron lo posible en chuparle parte del cuerpo para salvarle, pero era imposible. Los konsaho y los yxyro no tenían deseos de que un wetêed muriera, pero así aconteció.

Su padre Tsyr lloraba en el tobich y no aparecía en el campamento, pues si lo hacía, su mujer, quien no se había enterado de lo sucedido, le vería con lagrimas en su rostro. Por eso Tsyr iba sólo a la medianoche, muy tarde, para que no vieran su rostro de dolor.

También Tsyr, al dormir al lado de su mujer, se posicionaba de manera inversa para que el fuego no resplandeciera sobre su rostro y le vieran sus lagrimas, que, además, expedían un olor fuerte. Tsyr no quería que su mujer se enterara, por eso se comportaba de esa manera.

Tsyr se veía muy sentido y llorando (owuhulta). Aquel que lleva el luto (lote) en el rostro debe ser respetado. Si alguien no respeta a los que llevan el luto, puede caer enfermo y morir.

Así sucedió, todas las medianoches Tsyr iba a lo de su mujer, y ella preguntaba por su hijo: “Cómo está?”, y Tsyr le respondía: “Bién, él va bién”.

Así ocurrió por mucho tiempo. Su mujer preparaba comida para su hijo, y Tsyr se la llevaba, pero al encontrarse en el Tobich, mucho lloraba y sacudía (eché) los alimentos para su hijo muerto ahí mismo donde había muerto. Al ver su compadre (pasort) que Tsyr tiraba la comida de su hijo, vino y lo alejó del lugar para calmar su dolor. Tsyr decía con sentimiento: _Vamos a matar a todos los ahnapsûro, no debería quedar ninguno, porque sino nos devorarán a todos nosotros.

Entonces volvieron a llevar a los ahnapsûro al monte para matarlos. Los ahnapsûro y los yxyro se intercambiaron alimentos. Unos mataban ciertos animales y los otros hacían lo mismo con otras especies. Fue entonces que los yxyro atacaron a los ahnapsûro con los alybyk (palo), pero de nuevo se levantaban y seguían viviendo.

Decepcionados, los yxyro se dieron cuenta que no podían matarlos. Tsyr fué ante Axnawyhyrta y le preguntó cómo hacerlo, a lo cuál ella respondió:

_Ven, te mostraré cómo hacerlo....Ven, te mostraré dónde golpear a los ahnapsûro.

Axnawyhyrta llevó a Tsyr hacia en dirección a una aguada, postrándole las piernas, Tsyr golpeó levemente el tobillo (iherra) de Axnawyhyrta, y cayó al suelo. Así Tsyr comprendió el punto frágil de los ahnapsûro. Pero con el golpe, Axnawyhyrta había caído muerta y su cuerpo se desarticuló en pedacitos. Tsyr, re juntó los pedazos del cuerpo de Axnawyhyrta, empezó a chupar y así la hizo revivir de nuevo.

Entonces los yxyro decidieron llevar de nuevo al monte a todos los ahnapsûro. Esa vez fue que mataron a todos los ahnapsûro, aunque surgían desde los agujeros como hormigas, a medida que los iban matando. Pero los mataron a todos, y al terminar, los yxyro, al dirigirse al poblado, miraban hacia atrás, pero ya no veían venir a los ahnapsûro.

Al atardecer, sin embargo, al llegar al tobich, se vieron sorprendidos porque surgían a borbotones y en enorme cantidad los ahnapsûro.

Y así, los que surgieron en el Tobwich, los llevaron al monte y también los mataron.

Los yxyro habían decidido matar a los ahnapsûro, pues sinó devorarían a todas las personas. Axnawyhyrta, inquieta, preguntó a Tsyr:

_Todavía no han matado a todos los ahnapsûro?

_Sí, —respondió Tsyr— ya casi terminamos. —Y Axnawyhyrta expresó:

_Por qué no dejan libres al resto de los ahnapsûro, pues son muy bravos y les pueden devorar? —A lo que Tsyr respondió:

_Yo no dejaré a ninguno, los mataré a todos.

Los ahnapsûro restantes se escaparon y se dirigieron al harra donde había un propulsor (wyrbe), sobre el cual saltaban y se propulsaban en el aire, lejos hacia karcháa bahlucht, la gran barranca del río; y se zambullían en la profundidad. Lo mismo hacían los yxyro, se proyectaban, pero sin lograr alcanzar a los ahnapsûro, pues llegaban sólo hasta la ribera del río (onota).

Tsyr se veía dispuesto a matar a todos, y Axnawyhyrta trataba de llamar su atención sobre el

peligro que corrían al acercarse mucho a los wakâka wyhyrtso que devoran como las pirañas.

Entonces Tsyr, decidido, volviéndose hacia Moiehne, dió órdenes de matar a Axnawyhyrta, quien al escuchar eso, se dejó morir desarticulando su cuerpo, que cayó en pedacitos... Pero viendo en ese momento pasar a los yxyro, Axnawyhyrta recompuso su cuerpo, revivió, y se dirigió a toda velocidad hacia el firmamento. Por su parte, Nehmurt tomó rumbo al monte. Los otros ahnapsûro se dirijieron a karchaa bahlut y se sumergieron en el mismo agujero de donde habían salido...

Axnawyhyrta había expresado que karcha bahlut era su lugar de origen, donde viven los ahnapsûro.

Por mas gran inundación que venga, nunca inundará al nypuuta de karchaa bahlut. Por eso, cuando hay inundación, los ahnapsûro mas contentos se ponen.

Así fue que los ahnapsûro terminaron, y los yxyro se prepararon a presentarse como los ahnapsûro, y fueron a la búsqueda de Nehmurt. Y lo encontraron en el monte, junto a Pfaujata. Mataron a Pfaujata, pero no a Nehmurt, que como era un gigante, con pasos largos se distanciaba de los yxyro, quienes lo perseguían.

Uno de los yxyro que trataba de alcanzarlo le dijo:

_Estoy cansado de perseguirte, quédate.....

_Yo soy anabser —respondió Nehmurt—, los ahnapsûro nunca se cansan. —Y

distanciándose del yxyr, Nehmurt sacó de su cuerpo una concha (karchaa), y la tiró frente al yxyr, surgiendo de inmediato un gran río.

El yxyr gritó: _Vete solo para siempre!!!

Nehmurt contestó: _Yo nunca estaré solo, pues al encontrar una laguna, me zambullo y encuentro muchos ahnapsûro.

Mientras se alejaba, Nehmurt gritaba: _Ustedes sí andarán solos, hasta morir todos, y los pocos que queden serán devorados por otras naciones de extraños. Las palabras de Axnawyhyrta se cumplen... Hoy ése es el destino que nos espera.

Nehmurt vive aún, siempre aparece en todo lugar, anda con Axnawyhyrta. Axnawyhyrta se dirigió al firmamento y Nehmurt se dirigió al monte.

La multiplicación de los frutos.

(Chix konsaha chykerâ por osuo)

Los sueños del konsaha son considerados premoniciones, siempre se realizan, son verdaderos. Al mismo tiempo, el konsaha tiene la obligación de hacer realidad sus sueños con el canto, porque sino morirá (ixo xuú).

En una ocasión, el chamán soñó que el por osuo le hablaba.

_Mírame bien, yo te hablo, te daré el poder que tengo.

Al despertar, el konsaha comenzó a cantar el relato del sueño. Amaneciendo, pintó su cuerpo de por osuo (fondo rojo y punticos negros). Cantó y cantó hasta sacar de su boca el por osuo.

Así lo mostró a toda su gente, a la que repartía la fruta, lo que simbolizaba que ya no habría más hambre, pues ellos contaban con un gran chamán (konsaha dich nemich urros) que cumpliría su función de multiplicar alimentos para su pueblo.

Cuentan que desde entonces, cada vez que necesitaban frutos de por osuo, el chamán pintaba su cuerpo y apelaba al por osuo. Si alguien se indigestaba por haber comido como un glotón, solamente ese mismo konsaha le podía curar golpeándole en la espalda con el embudo plumario, haciéndole vomitar.

Pichente fue un chamán que cantaba con el poder de los frutos de por osuo. La gente iba a buscar la fruta en cantidades y le tenía a Pichente un gran respeto. Toda la gente respetaba a Pichente como konsaha. Comentaban que nunca debían maltratar o hablar mal de los konsaho, quienes merecen tener compañía en todo momento. Además, si alguien fallecía, acudían a ellos para que condujeran el espíritu al lugar de los muertos mediante el pemmuhne.

Aunque el chamán sea malo o feroz, se debe tener paciencia, pues él cuida de la comunidad y ésta debe retribuirle con respeto, cuidado, alimentos y objetos. Siempre debemos cuidar a los konsaho que velan por su comunidad.

Los espíritus de las tormentas.

(Osâsero emixt dich)

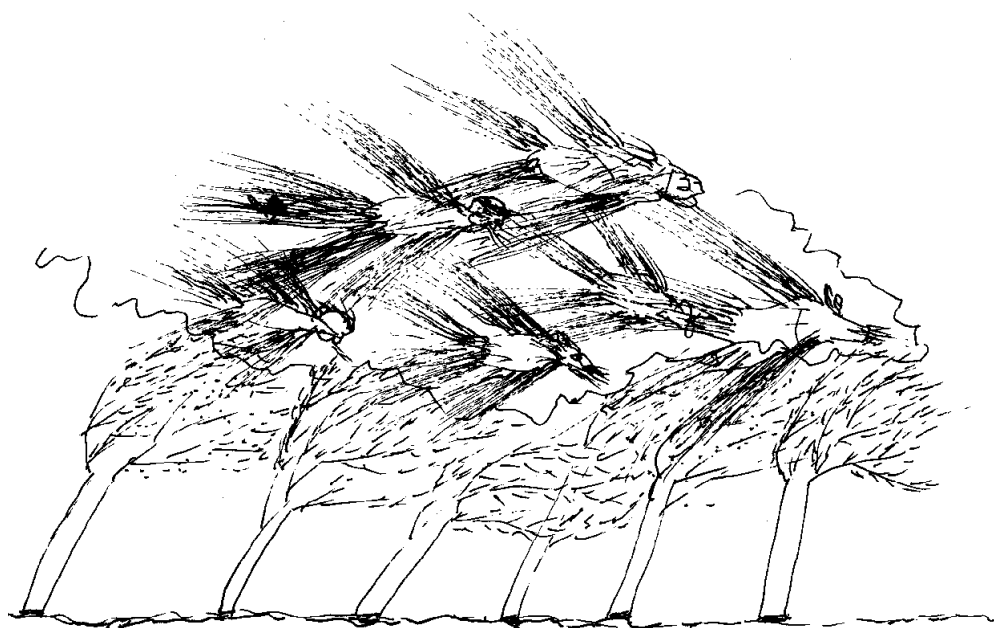
Los primigenios temían mucho a osâsero emixt dich (una gran tormenta o aguacero torrencial), porque lo asociaban al castigo de un que apelaba a osâsero. Por eso, los yxyro nunca hablaban mal de sus chamanes, ya que éstos tenían el poder de escuchar lo que de ellos se hablase.

Los os porobo nunca dejaban solos a sus chamanes, les visitaban, conversaban con ellos, y de esa forma, los chamanes estaban dispuestos a atender a la gente en cualquier momento y donde fuera necesario.

También existían konsaha que instruían a la gente en el buen comportamiento. Solo ellos presagiaban la llegada de enfermedades. Por ejemplo, cuando había peleas en la comunidad, significaba que aparecerían enfermedades. Además, aconsejaban castigar a los jóvenes que se quejaban o lloraban sin sentido, pues eso ocasionaba la muerte de su madre o su padre. Gracias a la sabiduría del konsaha, hoy día todavía se castiga a los wetêed o apubita que se quejan sin motivos.

Asimismo, perdura la creencia de que los konsaha viven con los osâsero, y como tienen el don de saber cuándo se habla mal de ellos, castigan a los parlanchines haciendo caer una gran tormenta sobre su casa y los persiguen, ya que manejan a los osâsero y les muestran dónde deben hacer daño.

Según cuenta la gente, al caer una tormenta, se debe estar prestos al canto del konsaha y repetirlo, pues solo así pasará. Los familiares de él también deben ayudarlo a cantar, y todos deben echar agua en su camino para refrescar sus pasos.



*Osâsero hory
komsaha.komsaha
Wecha. Relato sobre la
convivencia de un
chamán con los espíritus
de las tormentas. Dibujo
Ogwa. Puerto Diana,
colecta e investigación
G. Sequera, 1989.*

La mujer-jaguar.

(Ylypío tsahet tymichâre)

La mujer se sentía muy bien paseando sola, incluso de noche, a pesar de que tenía marido. Éste, en realidad, no podía tocarla en la intimidad, porque la otra parte de su ser no lo permitía.

Resulta que era un ylypío (mujer-jaguar). Por eso, cada vez que salía, decía a su marido: _Quédate, saldré sola. —Y ante una pregunta de aquel, respondía: _No, no tengo miedo, voy sola.

No sabía él que al entrar en el monte, ella se convertía en jaguar.

Cierto día, salieron de caza. Al rato, ella pidió buscar algún animal, pues tenía hambre. Comía la carne cruda, como los felinos. Por eso, cuando su marido le asaba la carne, no comía, ella la prefería cruda, y no le contaba nada de eso a él.

En otra ocasión en que fueron al monte, la mujer divisó desde muy lejos, sobre la copa de un árbol, un nido de loros. El marido se subió al árbol y desde arriba tiraba los loritos a su mujer, quien no tenía intención alguna de criarlos, sino que los comía, y pedía más y más loritos para comérselos crudos. Desde lo alto, el hombre se preguntaba para qué quería tantos loritos su mujer. Al prestar atención, vio con sorpresa cómo ella se convertía en jaguar, ante lo cual, se atemorizó.

_No sé cómo bajar del árbol, me puede comer. —pensaba.

Se le ocurrió gritar y pedir auxilio a su gente, pero se encontraban muy lejos y el jaguar podría atacarlo. Entonces agarró un loro y se lo lanzó. Éste comenzó a revolotear y mientras el ylypío lo perseguía, el hombre bajó raudo a tierra y corrió.

Al percatarse, la mujer-jaguar siguió los pasos de su marido, quien al mirar atrás se dio cuenta de que el jaguar le seguía los pasos. Muy cerca del poblado, cayó al suelo exhausto.

Su gente se acercó y preguntó qué pasaba, y él contestó: _Me sigue un jaguar.

De inmediato, la gente se preparó y mató al animal, que ataron a un palo y trajeron al poblado. Al colocarlo en el suelo, el asombro se apoderó de todos, pues la cabeza del animal se transformaba en la de la esposa del hombre.

Sintieron lástima de haber matado al jaguar-mujer. Todos se amontonaban a su alrededor y se preguntaban cómo había sido posible que una mujer a la que conocían tan bien se hubiera convertido en jaguar.

_De haberlo sabido, no la hubiéramos matado. —Dijeron. El marido respondió que había llegado extenuado y no le habían dado tiempo de aclarar la situación, pero que aprobaba lo hecho, debido a que su esposa ya era más jaguar que mujer.

Todos acordaron entonces enterrar para siempre al ylypío.

El chamán agresor.

(Dihipyk ahanak)

Los konsaho son muy temidos porque hay cosas que solo ellos ven o sienten. Por eso la gente cuida y alimenta a los chamanes, ya que ellos, a su vez, ayudan mucho a la comunidad.

El dihipyk ahanak es un espíritu de un chamán extraño. Nadie lo ve, solo otro chamán es capaz de percibirlo y a veces se pelean hasta la muerte del más débil. En esa lucha llegan a sobrepasar las nubes y toman distintas formas, que pueden ser etybyhnylich (Jabiru mycteria) o tehnia (Elanoides forficatus).

Se cuenta que cierta vez el chamán Chuebich se convirtió en pájaros etybyhnylich para combatir a un dihipyk ahanak que se sentía más poderoso. Pelearon muy alto. Nadie los vio, pero en el poblado se sentían los cantos. Realmente era fuerte el chamán extraño y Chuebich tuvo que utilizar toda su astucia, transformarse varias veces (hasta en jakaré) y cambiar de escenarios. Al amanecer, la comunidad vio a Chuebich pintar su cuerpo, al tiempo que decía: _El dihipyk ahanak casi me mata, pero ahora seré yo quien lo remate a él.

Para tomar el ichibich (espíritu) del chamán extraño, Chuebich preparó su cuerpo ornamentándolo con plumas de muchas aves y en muy diferentes formas del arte plumario (omeikerbo, dylykerbo, pammuhne, batete, xekytern, potetak, noxyko, pïitse). Sin dejar de cantar, sacó el pito chamánico (pïitsa) y atrajo hacia sí todas las fuerzas. Al llegar la noche, se tendió en la cama y proyectó su espíritu hacia su oponente como solo saben hacer los chamanes.

Finalmente, Chuebich mató al dihipyk ahanak y llamó a los demás konsaho para mostrarles. Mucho woso (veneno) tenía el cuerpo del difunto.

Al oscurecer, Chuebich se bañó, se quitó toda la pintura del cuerpo y se despojó de la indumentaria. Solo dejó los dardos emplumados entre sus orejas como medio de controlar el espíritu del intruso hasta que fuera enterrado.

Una vez sepultado, se escuchó la alegría en el poblado. Chuebich lanzó el espíritu del muerto en su embudo plumario y de éste lo propulsó hacia el cuerpo bajo tierra.

Al entrar el espíritu, el dihipyk ahanak resucitó como persona y quiso dirigirse al lado de su mujer. Chuebich dijo: _Quiero que su mujer no lo reconozca. —Y así sucedió. La mujer tuvo miedo del espíritu y entonces éste se proyectó al cielo, confundándose con los osâsero (espíritus de las tormentas).

Exhortación a las lluvias.

(Osâsero nomyhna)

El chamán soñó que vivía con los osâsero (espíritus de las tormentas), y como sus sueños son realidad, entonces canta y sube junto a las nubes aladas. Su desplazamiento es muy veloz según se dice, y si la comunidad no lo desea, entonces atropella al poblado con tormentas y rayos.

Por eso se teme a los chamanes y no se habla mal de ellos. Asimismo, el konsaha que sueña con los osâsero se convierte en osâsero y éstos le instruyen cómo cantar y utilizar los rayos contra alguien.

Al soñar durante la noche, a los konsaho le vienen a la mente los cantos, por eso se levantan a la mañana cantando. Después lo hacen todo el día, anunciando a la población que llegará su jefe chamánico. Entonces invoca a los osâsero y obtiene truenos por respuesta. A la media tarde, ya el chamán dice que lloverá; para entonces, se siente el viento que precede a la lluvia.

Existe una especie de interrelación, pues los osâsero se alegran de sentir el canto del chamán, al tiempo que éste se alegra cantando bajo la lluvia. Y llueve mucho y truena, hasta que la gente pide al konsaha que apacigue su canto, pues el agua es suficiente. Entonces el chamán se tranquiliza y cesa la lluvia. La gente, feliz, sale a cazar y a buscar miel.



"Werbe oxúe os wecha" Relato mítico sobre la lluvia de apere'a sobre el mundo. Representación realizada por Ogwa, Puerto Diana 1990. Colecta e investigación G. Sequera. Colección "Cosmografía Chamacoco".

El hechizo de la mujer-pepez.

(Chykerâ tymichâre doxio)

También existen mujeres chamanes.

Cuentan que Tymîcharra fue raptada por los peces en un sueño. Eso ocurrió hace mucho tiempo. Resulta que los peces la llevaron bajo las aguas para comprobar si resistía. Si no llegaba a cantar como ellos, entonces moriría. Pero un pez la instruyó. Mientras, ella escuchaba atentamente, hasta que logró entonar el canto de los peces.

Tise oik owo xyrôwê

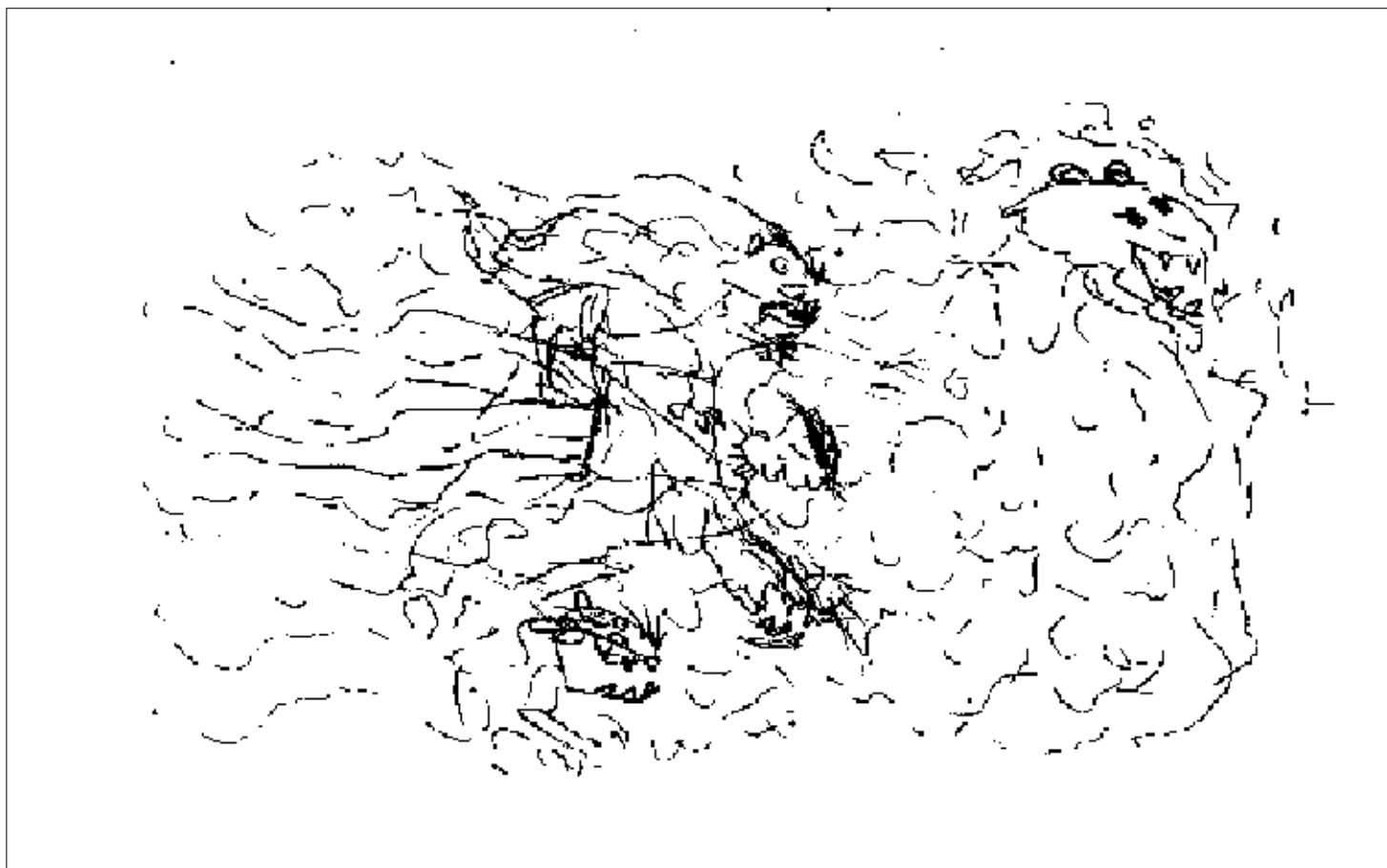
derahak iok.... owo xyrôwê.

Yo me convertí en pez

y entre los peces

los peces me sienten advenediza.

“Konsaha uryk tymichâre” Relato-sueño sobre la chamán que se convierte en pez. Dibujo Ogwa, Pto. Diana 1990. Colecta e investigación G. Sequera. Colección “Cosmografía Chamacoco”.



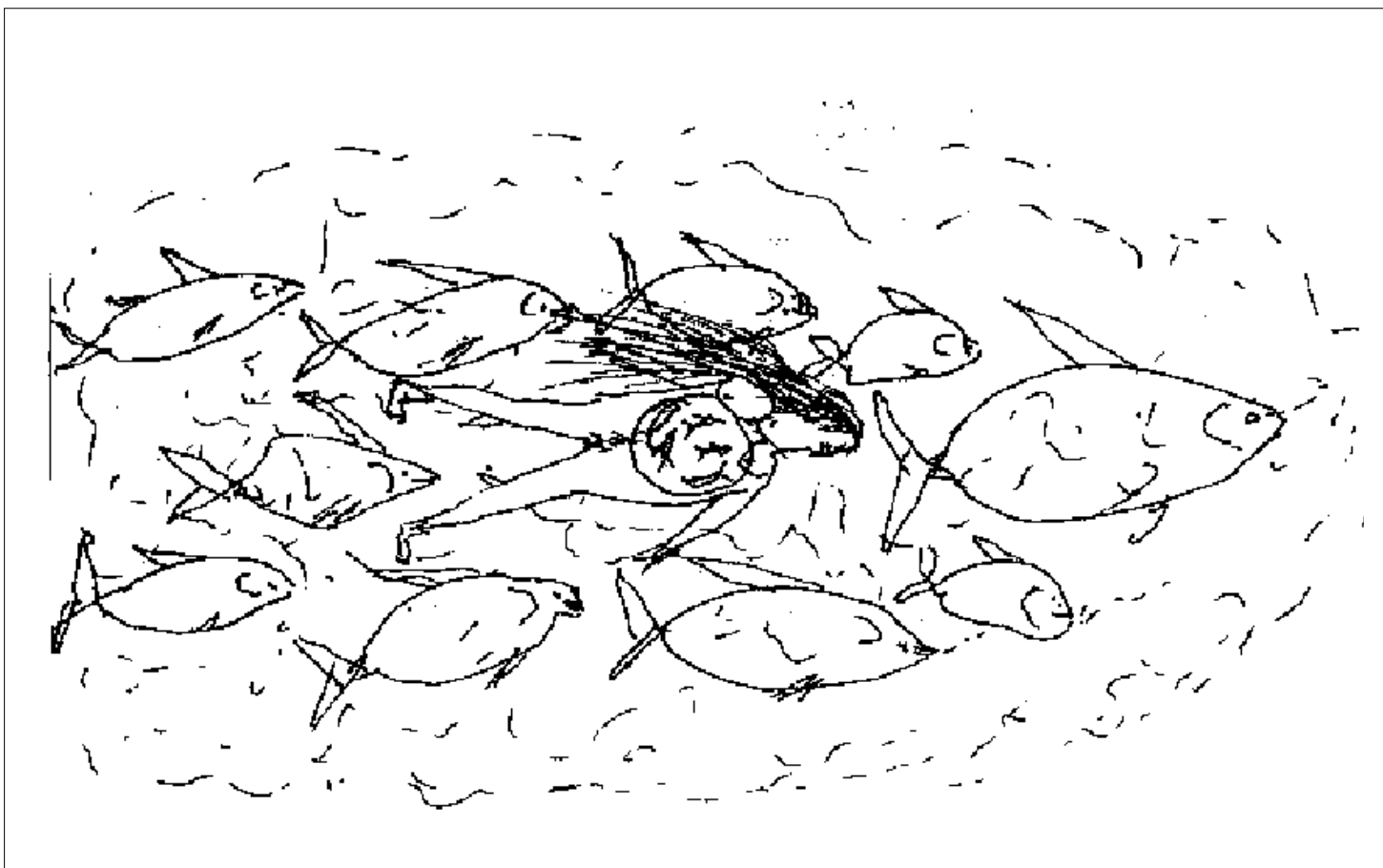
Decía que ella no comía peces por considerarlos amigos y porque se compenetró tanto con ellos que perdió conciencia de si era ella misma o un pez que canta.

La prueba fue difícil. Los peces la llevaron hacia lawoirra data para ver si aguantaba. En ese caso sería pez. Después la trasladaron hasta el owy xôrôwa. Y cantó. Entonces la presentaron ante el doxi bahlohta (pez-mujer), quien le dijo: _Como cantaste ya eres konsaha, ya eres chamán, podrás apelar a los peces para alimentar a tus hijos. —Y mientras cantaba, salían pececillos de su boca.

Al despertarse, la mujer sintió que cantaba la melodía del sueño, que decía: “Yo soy doxi bahlohta. Si la gente tiene hambre, cantaré y los peces vendrán en cantidades”.

La comunidad se alegraba de tener una mujer chamán. Cuando alguien moría, la mujer chamán lloraba y cantaba de luto con su marido chamán. Toda la familia le acompañaba en el dolor.

Se dice que la correspondencia entre chamanes se da por referencias de origen, por eso, otro chamán que cantó representándose como pez, recibió la respuesta cantada de la mujer-chamán, que entonaba: “Yo también soy pez...”



Los seres míticos preparan la escena del ritual y descubren a los hombres.

(Ahnapsûro chukus porhe chîokor harra)

Al principio, solo las mujeres conocían la existencia de los ahnapsûro. Éstos, a su vez, pensaban que los humanos eran únicamente mujeres y las invitaban a la preparación del harra (ritual).

El tobich es el lugar de la preparación de la ceremonia. Le daban forma circular y lo conformaban pateando los árboles, limpiaban todo y hacían caminitos hasta el pozo. No poseían utensilios, todo lo hacían con los pies.

Solo las mujeres primigenias estaban con los ahnapsûro, no había ningún hombre. Ellas se complacían tanto con esos enigmas que ni se acordaban de amamantar a sus hijos. Precisamente a causa de que un bebé orinó a los ahnapsûro, se descubrió la presencia de los hombres.

Las mujeres quedaban extasiadas al ver los cuerpos pintados de los ahnapsûro con los mismos colores de las plumas que ellas usaban en sus propios cuerpos.

Los ahnapsûro tienen las rodillas detrás, como el avestruz, y la boca debajo del tobillo, cubierta de plumas. Con sus gritos, ellos cazan los pájaros, que devoran crudos.

Son variados los tipos de ahnapsûro: los wioho (resucitadores), ohle (los que toman agua), los keimo (como serpientes venenosas). Cada grupo prepara su propia coreografía, danza y las mujeres quedan extasiadas. También escuchan embelezadas cómo gritan y ven con asombro cómo se adentran en el pozo y salen en el karcháak bahluht (la barranca del río). Ese es su lugar, donde nacieron y crecieron, donde viven los ahnapsûro. Axnawyhyrta, en su fuga, penetró en ese lugar y quedó bajo el agua. Por eso, bajo el agua también gritan. Además, tienen gritos de noche y gritos a la luz del día.

Las mujeres acompañaban a los ahnapsûro y estaban muy atentas a sus gritos. Al hacerse de noche, las mujeres continuaban en el tobich.

Entonces los hombres se escondieron en el monte acurrucando a sus hijos por temor. Pero los ahnapsûro no sabían de la existencia de los hombres. Tampoco las mujeres les contaban, hasta que anunciaron a una madre que su chico lloraba, pues quería ser amamantado.

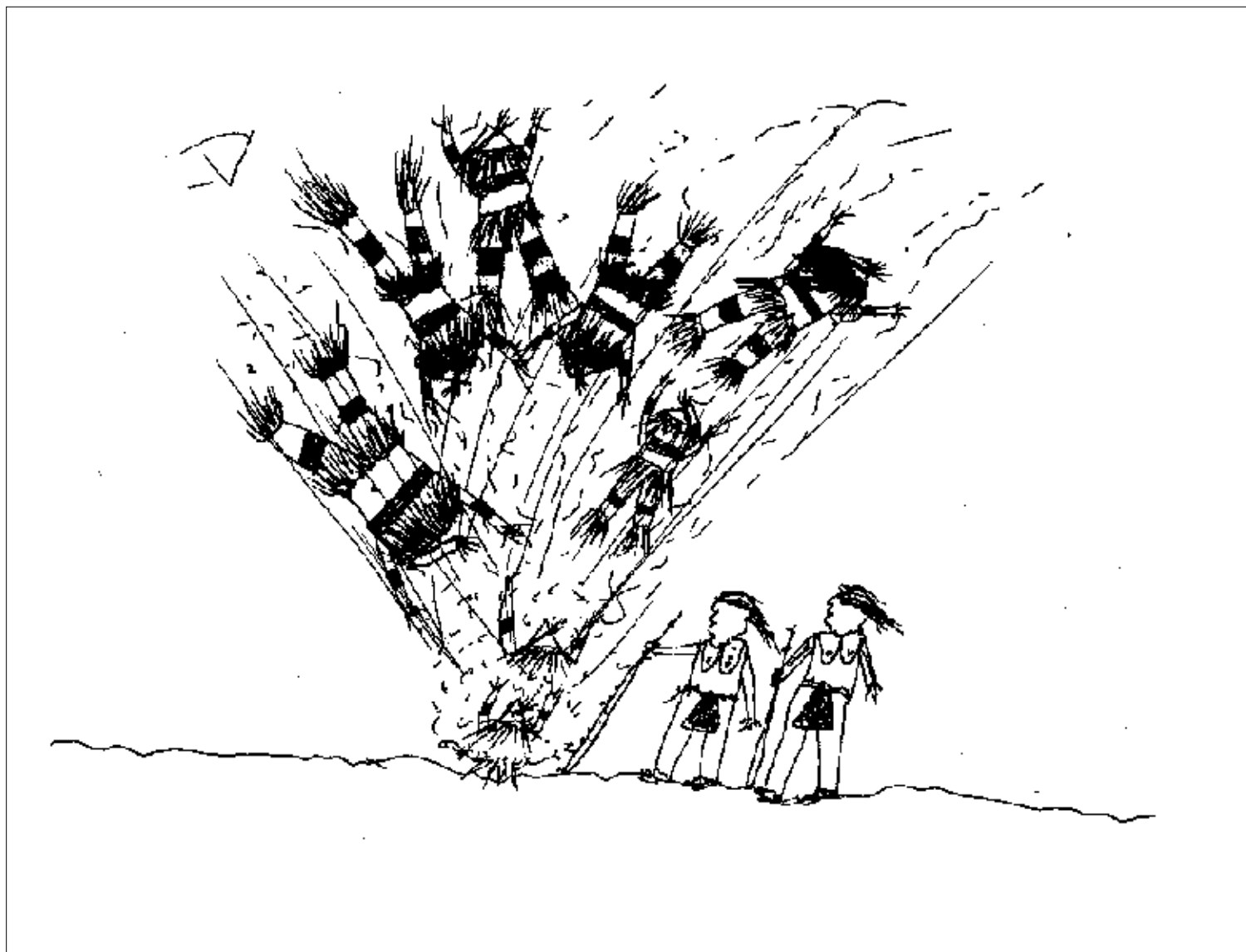
Ella pidió que lo trajeran y le dio de mamar al fin, pero el chico estaba tan inquieto que se descubrió el pypyk y orinó, mojando a los ahnapsûro que allí se encontraban. Eso despertó su curiosidad y descubrieron la existencia de los hombres.

Fue así como los ahnapsûro mandaron a buscar a los hombres, quienes desde entonces, por

orden de Axnawyhyrta, eran los únicos seres que podían entrar en el tobich. Las mujeres se retiraron llorando. Axnawyhyrta explicó que esa sería una enseñanza para ellas por haber negado la existencia de los hombres. En ese momento también relató lo sucedido: de cómo las siete mujeres solteras, jugando con la tuberosa (icháhato) habían descubierto a los ahnapsûro, y orientó a los hombres a prestar mucha atención a todos sus movimientos, gritos y formas de presentarse.

De esa manera, los hombres primigenios fueron conociendo de los ahnapsûro, pero éstos no dejaban de ser un enigma y les temían. No obstante, aprendieron a convivir con ellos, y cuando los yxyro tenían hambre, apelaban a los ahnapsûro para que con sus gritos matasen en las aguadas a las garzas (*Mycteria americana*), que los hombres asaban y comían y cuyas plumas blancas usaban para fabricar pantallas.

Eso es lo que cuentan. Los ahnapsûro supieron que los hombres existían porque un niño orino sobre uno de ellos.



Más allá de la muerte del chamán.

(Konsaha tseh nemich porhy)

Cuando un konsaha muere y es enterrado, sus fuerzas misteriosas penetran en el cuerpo inerte y lo hacen levantarse, resucitar.

El chamán resucitó. Los árboles se desraizaron y quedó un gran agujero que se convirtió en riachuelo. Su espíritu se proyectó hacia las nubes.

Aquel konsaha no había muerto de enfermedad, sino vencido por un dihipyk ahanak que le sobrepasó en poder. La viuda lloraba su muerte y los chamanes del poblado trataban de levantarlo en vano. Antes de morir, él había expresado como última voluntad que lo enterrasen con la cabeza en dirección al monte, al Oeste, y no hacia el río, porque surgiría una gran corriente que acabaría con el poblado.

Las comadres del mismo clan que la viuda se encargaron del cuerpo del chamán hasta darle sepultura según su deseo, con la cabeza hacia donde el sol se pone; también con todas sus pertenencias: paikarâta, potetak y ahnyrak (sonaja, flauta y armas de madera).

Esa misma noche un ruido inmenso llamó la atención de toda la comunidad, que salió a ver qué acontecía. Una gran nube de fuego se elevaba hacia el cielo desde el lugar de la sepultura. Ese era el motivo.

En la mañana fueron al sitio y comprobaron que el chamán había resucitado. Solo hallaron un gran pozo que contenía árboles arrancados de raíz. La gente recordó las palabras del chamán: Todos mis poderes se irán conmigo. Cuando yo muera, canten mi canto cuando se aproxime una tormenta, yo estaré con los osâsero y al escucharles, calmaré la tormenta.

Cuando los konsaha mueren, viven entre las nubes, por eso, si hay mal tiempo, se debe cantar a su forma, pues cada uno tiene su manera de cantar, que es lo que les permite identificar a su nohnîere (clan).

El chamán se transforma en murciélago.

(Konsaha ohna chîisaha yre tsabytyta)

Cuentan que los primigenios tuvieron un chamán maléfico al que todos temían. Era tal el temor que provocaba, que habían ideado quemarlo a su muerte, junto con toda su parafernalia chamánica, para terminar con el daño que hacía.

Cada vez que el chamán cantaba, aparecían las enfermedades. Todos se escondían al escucharlo cantar. Nadie lo quería. Hasta decidieron marcharse a otro sitio, pero siempre el chamán les seguía y encontraba.

Finalmente, un dihipyk ahanak le venció. Su cuerpo quedó allí, cantando desesperadamente:

_Voy a morir en cualquier momento. Me superó otro chamán.

El dihipyk ahanak tenía dentro de su embudo plumario el espíritu del chamán y solamente esperaba su entierro para soltarlo.

La gente del pueblo vio llegar, por fin, la hora de la muerte del konsaha.

De acuerdo con las reglas, todos los konsaho poseen su obyete (pito chamánico), silbato potetak, cinturón emplumado pemmuhne y deby (objeto para conservar plumas). Precisamente su poder de curar radicaba en que extraían el espíritu de cada persona y lo metían en el obyete, potetak, deby o en el pemmuhne.

La mujer del konsaha llamó a otro chamán para que le devolviera la vida, pero ya no había nada que hacer. Todos los chamanes del lugar trataron de curarlo; sin embargo, ninguno alcanzaba el poder maléfico del dihipyk ahanak.

Con la muerte del konsaha la gente se alegró. Unos recordaban que él les había matado al hijo, otros al nieto, y entre todos decidieron hacer una gran fogata para quemar al chamán muerto con toda su indumentaria a fin de exterminar su maldad. Lograron convencer a la viuda de que eso sería lo mejor.

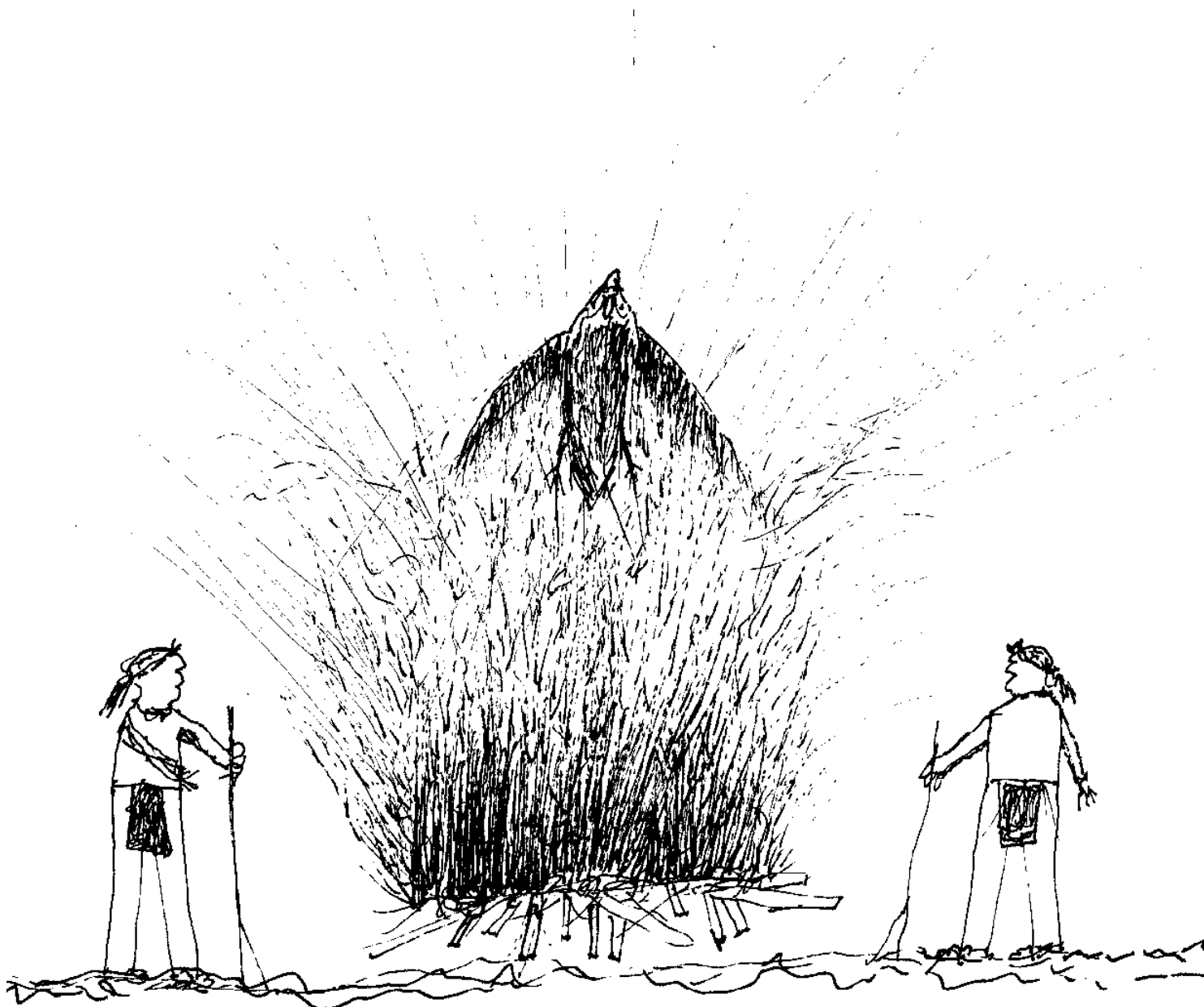
Prepararon un gran fuego con madera de palo santo ixukuhla, (Bulnesia sarmientoi), quebracho colorado tuhnu,(Schinopsis balansae) de rápida combustión, y quebracho blanco ebe,(Aspidosperma quebracho-blanco).

Con todas esas maderas encendidas y puestas unas encima de otras echaron al konsaha sobre el fuego. De pronto, el cuerpo en llamas reventó y se convirtió en un gran murciélago (tsabytyt

lata) que salió volando de inmediato, a pesar de los esfuerzos por matarlo.

Entonces surgió el miedo al murciélago, porque devoraba a la gente. Todos los yxyro os porobo temían al tsabytyt lata, que reprodujo a otros murciélagos y devoraban a la gente. Nadie podía matarlo, pues era konsaha. Tenía el poder de adivinar lo que se tramaba en su contra. Los primigenios optaron por realizar todas las actividades en conjunto, siempre unidos, para defenderse.

En realidad, los konsaha no mueren, continúan viviendo en animales y otras formas. También los hay que resucitan y traen enfermedades. De ahí el temor de la gente a los konsaho.



El canto de ranas.

(Niogogo)

Los xxyro os porobo entendían muy bien el canto de los niogogo (o Niogogota: Bufo granulosus). Se dice que cuando Niogogota canta, anuncia mucha agua, y si deja de cantar, significa que viene la creciente. Entonces la gente se preparaba y podía represar el agua con montículos de tierra.

O sea, cuando el agua avanza, los niogogo dejan de cantar, pero al bajar el nivel, vuelven a hacerlo, pero esa vez anuncian que habrá sequía, y al agudizarse el período sin lluvias, también los niogogo cantan mucho.

El chamán hu kepyr.

(Hu kepyr hnoi konsaha)

Cuentan que el chamán es como el pez hu kepyr (*Hypoptopoma inexpectatum*). El konsaha soñó que hu kepyr lo llevó con él hacia el pantano y le enseñó a cantar, le entregó el poder, le entregó su fuerza, su resistencia, así como también le enseñó a manejar el hu kepyr. El chamán no tendrá sed, porque hu kepyr le dio el poder.

El hu kepyr nunca muere, ni siquiera fuera del agua, a pesar de ser un pez. Cuando hay sequía, anda por los caminos en busca de agua. Aunque el sol sea muy fuerte, no lo mata. El hu kepyr no tiene patas, pero con su cola y aletas domina el recorrido. Si se cansa, queda quietito; al amanecer, prosigue el recorrido hasta encontrar agua. No son muchos los hu kepyr.

Por todas partes anda el konsaha con este pez. La gente toma esto con agrado, porque sabe que al pasar el hu kepyr por el cuerpo de un niño se reforzará y le protegerá de enfermedades. Por eso, no se deben matar.

El muchacho que es puesto en contacto con él, crece fuerte y vigoroso. Hasta hoy se conserva esa tradición.

Al chico enfermo lo curan acercando un hu kepyr a su cuerpo, y si no lo encuentran, la criatura puede morir.

Además, cuando la gente tiene sed y el agua escasea, se debe cantar el canto del konsaha que fue llevado por hu kepyr, para que la lluvia caiga grande sobre los montes.

El chamán iniciado se transforma en pajarito.

(Konsaha por ab chïisaha yre petiis chyperme ihaab)

Cuando los hombres primigenios mataron a las mujeres fue que apareció el konsaho kars pykaap. El motivo de la matanza fue la burla de las mujeres, que no respetaban a los hombres y se reían de su participación en el ritual de los ahnapsûro, a quienes no temían, pues en un principio habían estado aliadas a esos seres.

Por último, los hombres decidieron matarlas a todas, junto a los hijos. Como había quien no se atrevía a asesinar a su familia, resolvieron que cada cual mataría a la mujer de otro y no a la suya. Para lograr ese objetivo y a fin de que ninguna escapara, prepararon un cercado. Las mujeres se alarmaron y ellos explicaron que creaban una defensa contra los indios moros.

Reunidos en secreto en el tobich con los ahnapsûro, los hombres acordaron realizar la matanza en la madrugada. Asesinaron a mujeres y niños. Entonces notaron que en el fondo del howra quedaba una mujer que tejía sentada en cuclillas sobre sus tobillos, de una manera poco común.

Para asombro de todos, al tratar de agarrarla, la mujer dio un salto y se convirtió en venado (erpylta). Ellos insistieron en matarle, pero no le alcanzaron. La mujer-erpylta se perdió en el follaje del bosque. Después la vieron en la copa de un árbol, desde donde ella invitó a su marido a subir y en lo alto hicieron el amor.

Como todos extrañaban ya a sus familias, la mujer-venado dio instrucciones de que cada hombre debía descarnar a su mujer luego de hacer el amor. Eso mismo dijo a su esposo. Después, debían preparar un claro en el bosque y colgar en las ramas un poquito de carne. Acto seguido partirían en busca de anguilas y a su regreso, en la tarde, encontrarían de nuevo a su gente, resucitada. Así lo hicieron. Los hombres partieron en busca de anguilas en las lagunas y riachuelos de los alrededores.

Al mediodía, ansiosos, enviaron a un chamán al sitio donde habían dejado colgadas las carnes. El konsaha no fue. No obstante, les mintió. Dijo que nada había.

Fue entonces que los hombres pidieron auxilio a otro chamán, al konsaha por ab, para que fuera a verificar lo sucedido.

El konsaha por ab (chamán iniciado) se convirtió en un pajarito junquero petiis, (*Phleocryptes melanops*) para cumplir su misión. Inquieto pero confiado, como son

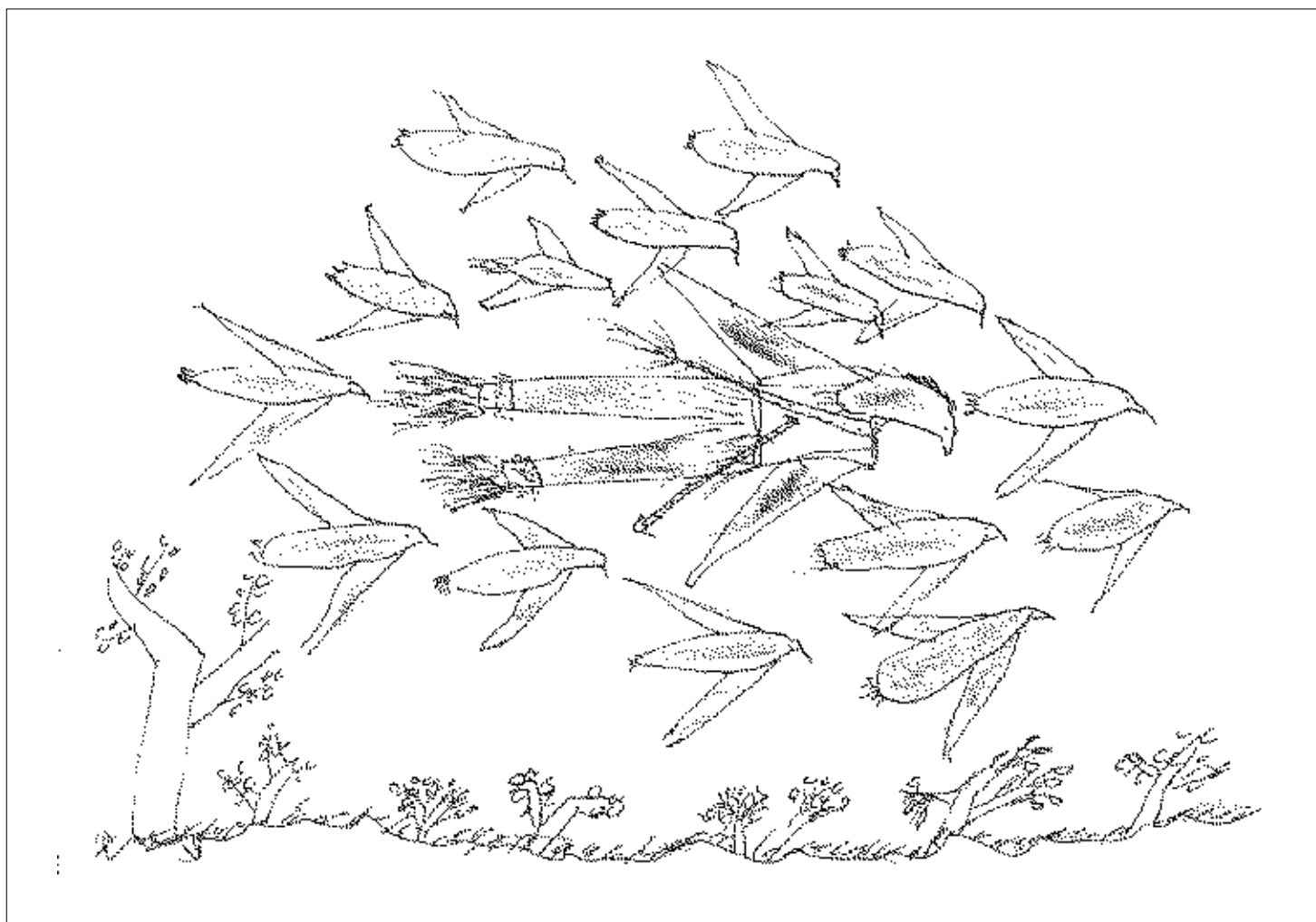
los pajaritos junqueros, volando fue de prisa, retornó y se presentó como konsaha por ab ante su

padre, a quien confesó:

_Papá, hay muchas mujeres y niños en el lugar, pero diremos que nada ocurre y podremos apropiarnos de las anguilas ante el desconcierto que crearemos.

Y eso hizo el konsaha por ab. Después, junto con su padre, tomó las anguilas para llevarlas a sus amigos resucitados. Entonces el padre del chamán dijo la verdad al resto de los hombres, quienes retornaron contentos a buscar a sus mujeres y niños. Al llegar, unos a otros comentaban felices: "Allá está tu mujer", "allá están tus hijos"....

Así fue como encontraron a sus mujeres e hijos renacidos.



Chyperme hnói Konsehet (El Chamán secuestrado por los pájaros). Representación de un Konsaha uryk (Relato-Sueño chamánico). Colección de dibujos: Cosmografía Chamacoco. Colecta G. Sequera 1990. Dibujo Ogwa (Ybytos).

El chamán arrebatado por los espíritus de las tormentas.

(Osâsero hory konsaha)

El konsaha es compañero de los osâsero (espíritus de las tormentas).

Cuando los konsaho sueñan con los espíritus de las tormentas, predicen las lluvias. Al día siguiente, bailan y cantan: _Yo soy el gran konsaha de los espíritus de las tormentas (osâsero bahlucht).

Por eso la gente les teme. Cuando relampaguea, también se enciende y se apaga todo el cuerpo del konsaha y la gente se aleja. Lo que ocurre es como un combate en el cielo: los osâsero tiran sus rayos y los konsaho les tiran la energía sobre los árboles, que después se secan. Este gran combate deja exhaustos a los konsaho.

Al soñar con los espíritus de las tormentas, ellos cantan dormidos. Sus mujeres no deben molestarlos hasta que despierten. Ellos son adoptados por los osâsero y ya no desean vivir con la gente.

En una oportunidad, el konsaha tiró un rayo hacia un árbol y erró, entonces los osâsero dijeron que se debía a que estaba enfermo y necesitaban curarlo. Lo llevaron a la profundidad del firmamento sobre una nube y chuparon su cuerpo. Abajo, en la tierra, la gente temblaba de miedo al escuchar los truenos que producían.

Dicen que los konsaho no están donde se hallan sus cuerpos, sino en la profundidad de los ríos, bajo la tierra, en el firmamento o en el horizonte, a donde viajan en busca de energía y poder. Nadie debe tocar el cuerpo presente de los konsaho.

Los truenos anuncian lluvia y la llegada del konsaha, que la trae. La gente debe entonces tomar medidas para asegurar sus casas. El chamán llega con la tormenta y la apacigua al acercarse a los alrededores de su casa y su familia, pero no puede resguardarse de los ataques de otros chamanes.

Se deben cumplir las órdenes del konsaha.

En la actualidad quedan pocos chamanes y debemos cuidarlos.

Los seres míticos instruyen a los gentiles como cazar aves.

(Ahnapsûro taak teu chiperme -hne- teu osyptîara)

Aquel lugar donde las siete mujeres solteras encontraron raíces de la planta icháhato (*Jacaratia corumbensis*), se convirtió en una laguna, bajo la cual vivían los ahnapsûro. En esos tiempos, los os porobo convivían con los ahnapsûro y miraban con curiosidad cómo esos seres misteriosos mataban a toda clase de pájaros mediante gritos que emitían desde sus tobillos. Después los devoraban crudos. Entonces la gente comentaba que también serían capaces de comer hombres.

En esa época, los os porobo presentían lo que pensaban hacer los ahnapsûro y preparaban cordeles de caraguata que anudaban en la espalda con el pelo hasta la cintura.

La laguna donde vivían los ahnapsûro nunca se secaba. Se llamaba Kamexuu onoota y en ella los os porobo se proveían de muchos alimentos. Cuando los yxyro sentían hambre, pedían a los ahnapsûro armadillos amyρμο, lagartos pohio, tortugas enermítak.

Los ahnapsûro les proveían carne y otros alimentos. Entonces los os porobo hacían fuego y asaban las carnes para comer. En sus bolsas de caraguata poseían todo lo necesario con ese fin. El fuego lo producían por fricción con varillas de maderas porhe karhe, (*Tabebuia nodosa*) y hojas secas de caraguata. Por el tiempo y el esfuerzo que se necesitaba para lograr el fuego, esa actividad la realizaban entre dos, que se turnaban en la acción.

Así convivían los ahnapsûro y los yxyro os porobo. Si decidían emigrar a otro lugar, lo informaban a Nehmurt y Axnawyhyrta. Cierta vez, salieron muy lejos, hasta llegar a un gran monte, limpiaron la zona para instalar el poblado y levantaron un cercado a cuya entrada quedó el cacique (pylotak).

La guardia la realizaban hasta el amanecer. Entonces la gente recordaba a los ahnapsûro, quienes no necesitaban dormir y siempre andaban en intensa actividad.

Esa convivencia aportó muchos conocimientos a los hombres, que aprendieron a cazar animales y pájaros con los porhypyk, una clase de arma con la que podían tirar balines (heire). Los os porobo siempre estuvieron atentos a las enseñanzas de los ahnapsûro y cuidaban mucho esa arma.

Dyhylygyta y el embrujo chamánico.

(Dyhylygyta ory konsehet)

Dyhylygyta es algo que trae enfermedades. Al encontrar a Dyhylygyta, no debe llegarse hasta el poblado, se debe permanecer en el monte, porque de lo contrario aparecen males como dolores en los huesos (debio loso), dolores de cabeza (huta loso), y hasta tremendos dolores de oídos (âre loso). No solo quien encuentra a Dyhylygyta contrae estas enfermedades, sino también quienes le rodean.

El Dyhylygyta se presenta con un fuerte ronquido o gruñido bajo tierra. Si alguien lo escucha, debe salir del lugar y quedar un día en el monte, hasta que sus influencias malignas desaparezcan. Entonces debe eludir ese lugar en su vuelta al poblado. Si no se hace así, el woso vuelve a tomarlo, le mata a él y a toda su gente. Esa fue una enseñanza de los os porobo que debemos tener muy en cuenta.

A veces, Dyhylygyta se presenta con el canto de un chamán. En ese caso, hay que responder con el mismo canto, porque cualquiera puede ser castigado por la muerte.

También existió un gran konsaha que curaba los males de Dyhylygyta. Le llamaban Duku tei. Cantando sacaba los woso de Dyhylygyta a quien los tuviera y se los tragaba.

Por eso, cuando alguien sufre las enfermedades que trae Dyhylygyta, debe hacerse curar por el chamán que tiene su poder. Al cantar, ese chamán apela a Dyhylygyta, debido a lo cual la gente le teme y respeta.

La leyenda de los cerdos salvajes.

(Intipore bahlucht momehnak)

Les contaré la leyenda de los intipore (cerdos salvajes) y un hombre que vivió con esos animales hasta convertirse en uno de ellos.

Resulta que los os porobo caminaban mucho para cazar. Siempre estaban de caza. Uno de ellos poseía cuatro perros entrenados en esa actividad. De tanto cazar, sus perros fueron heridos y muertos por un intipore y por serpientes venenosas. Pero el hombre siguió cazando solo. Tenía tal agilidad, que no encontraba compañero, pues quienes aceptaban acompañarlo, siempre se cansaban.

Un buen día halló una manada de intipore y comenzó a perseguirla como hacían sus perros. No se cansaba, siempre iba tras la manada. Se le gastaron las sandalias de tanto correr y seguía cazando descalzo, nada lo detenía, ni siquiera la lluvia.

Este hombre vivía en casa de su suegra y comentaba su gran placer en días de lluvia, cuando percibía mejor el gruñido de los animales desde lejos. Cada vez que salía de caza, traía muchas presas, pero nunca decía dónde las había hallado, para no llamar a la mala suerte.

Los cazadores primigenios iban desnudos a la caza, solo usaban algunas plumas de avestruz como taparrabos, y pintaban sus cuerpos de negro con hojas chamuscadas de carandilla. También llevaban grandes bolsones para cargar los animales.

Aquel cazador cada vez iba más lejos en su actividad. Un día, estando muy lejos de casa, se encontró con una manada de intipore. Eran muchos animales, y al ver al hombre, se aprestaron a atacarlo, pero éste subió raudo a un árbol.

Allí quedó hasta el amanecer, pues los intipore no se fueron en toda la noche. En la mañana, empezó a pedir socorro, lloraba, sentía hambre. Finalmente, para su sorpresa, los intipore le conminaron a bajar, le prometieron no hacerle daño y le invitaron a vivir con ellos, a que los guiara.

El cazador bajó del árbol con temor, y apenas puso un pie en tierra, los animales lamieron sus piernas en símbolo de amistad. Al principio, no se adaptaba, seguía temeroso y le molestaba el hedor que despedían los animales. Por fin, el hombre fue adaptándose a la vida de los intipore. Y le ocurrió más. Le salieron pelos en el cuerpo, también iba tomando el mismo olor y hasta comía raíces al igual que ellos. Se convirtió en intipore bahlucht. Guiaba a la manada.

Su mujer y su familia pidieron ayuda a la gente del poblado para encontrar al cazador desaparecido. Todos fueron en su búsqueda y lo hallaron, lo amarraron con una cuerda y lo trajeron al poblado. Pero intipore bahuht se sentía más animal que persona. No le bastaron ni los recuerdos y lamentos de su mujer y su suegra, se sentía animal y no quería saber nada de su gente. Tampoco hizo caso al resto de la comunidad, que le pedía volver a ser como antes.

Durante la noche, intipore bahuht logró desatarse la cuerda y volvió al encuentro de la manada.

Esa vez se fueron muy lejos, hasta hacer perder el rastro a los hombres. Desesperadamente, su gente continuó buscándolo por montes, lagunas y sabanas hasta que volvieron a encontrarlo. Entonces, a distancia, les gritó:

_Déjenme en paz, yo nunca más seré persona ni volveré a vivir con ustedes. Díganles a quienes me recuerden que me convertí en intipore bahuht.

Los espíritus de las tormentas embrujados por las golondrinas.

(Osâsero tserrym eichyrbo)

Los konsaho conviven con los espíritus de las tormentas y las golondrinas. Entre ellos se enfrentan y gana aquel que posea mayor cantidad de woso.

Cuando los espíritus de las tormentas se presentan con sus estampidas y truenos, la gente en la tierra debe cantar los cantos de los konsaho port os para detener el peligro y hacer que las tormentas se trasladen a otros lugares. Con ese objetivo, los konsaho siempre instruyeron a la gente a cantar.

Mientras cantan, los konsaho parecen más espíritus malignos que personas. Ellos pelean cuando encuentran a un dihipyk ahanak en sus sueños; entonces se levantan de madrugada y cantan sin parar hasta entrada la noche del siguiente día. En esos momentos, solo ingieren agua, porque si comen alimentos se debilita su woso (veneno). Al cantar, saltan, muestran el woso y reflexionan:

_Hay un contrario que me quiere matar, veremos quién mata a quién.

La gente común no puede percibir a un dihipyk ahanak, eso solo pueden hacerlo los konsaho.

Ocurre que los dihipyk ahanak y los konsaho, durante el combate a muerte que entablan, se convierten indistintamente en golondrinas o espíritus de las tormentas. Cuentan que en una ocasión, los eichyrbo (golondrinas) se ubicaron en tierra con el dihipyk ahanak, mientras que arriba se posicionaron los osâsero (espíritus de las tormentas) con el konsaha. Estos últimos vencieron, pero a pesar de haber matado al dihipyk ahanak, el konsaha no soltaba su abalorio plumario hasta que fuera enterrado su contrario, porque sino podría resucitar.



Osásero eichyrbo porobo wecha (Relato mítico sobre la muerte de las golondrinas por los pájaros de la tormenta). Colecta G. Sequera, Pto. Diana, 1990. Dibujo Ogwa (Ybytos)





Trabajo de inventario etno - herpetológico (clasificación de batracios, serpientes, yacaré) Lucy Aquino, Ramona Sandiga, Ñerke, Martha Motte. Foto Daniel Boluhet Aquino, Peichota, Junio1988.



Trabajo de inventario etno - herpetológico. Kral Shuster, Lucy Aquino, acompañaos de indígenas que observan la medición de Tupinambis tegixin (Nerhak wys). Foto G. Sequera, Peichota, Junio1988.

Bibliografía

Bibliografía

ALARCON-Y CAÑEDO, J. et PITTINI, R. (1926), *El Chaco Paraguayo y sus tribus*, Turin, Missions Salésiennes.

AZARA, F. de (1969), *Viajes por la America Meridional*, Madrid, Espasa Calpe, p. 81.

BAEZ, C. (1926), *Historia colonial del Paraguav y Rio de la Plata - Asunción*

BALDUS, H. (1927), "Os Indios Chamacocos", edición especial de la Revista do Museu Paulista (São Paulo) 15, 63 p.

(1931 a), "Notas complementares sobre os Indios Chamacocos", edición especial de la Revista de Museu Paulista (Sao Paulo), 17, p. 529-551

(1931 b), *Indianerstudien in Nordostlichen Chaco. Forschungen zur Volkerpsychologie und Soziologie* (Leipzig), t. XI, p. 239

(1931 c), "Ein Tag der Tumerehan Indiane@", *Erdbal 1-* (Berlin), 5 p. 59-66

(1932a), "La mère commune dans la mythologie de deux tribus sud-américaines (Kagaba et Tumereha)", *Revista del Instituts de Etnologia de la Universidad Nacional de Tucumàn*, 2, p. 471-479

(1932b), "Beitrage zur Sprachenkunde der Samuko-gruppe", *Anthropos* (Freiburg), 27 p. 361-416

(1939), "Herrschaftsbildung und Schichtung bei Naturvolkern Sudamerikas", *Archiv fur Anthropologie* (Braunschweig), 25, p. 112-130

BALZAN L. (1894), "Un po' piu di luce sulla distribuzione di alcune tribu indigene della parte centrale dell'America méridionale", *Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia* (Firenze), 24 p. 17-29

BASSILAN M. de (1892), *L'Amérique inconnue d'après le journal de voyage de J. Brettes*, Paris 280 p.

BELAIEFF J. (1936a), "Clanes entre Chamacocos", *Revista de la Sociedad Cientifica del Paraguay* (Asunción) II/6 p. 192

(1936b), "Tabla de identificación de las tribus indígenas del Chaco Paraguayo",

Revista de la Sociedad Cientifica del Paraguay (Asunción) III/6, hors-texte.

(1937), "El vocabulario chamacoco. Castellano-Chamacoco, Chamacoco-castellano. Texto chamacoco. Canción de la tormenta", *Revista de la sociedad Cientifica del Paraguay* (Asunción) IV/I, p. 10-47

(1946), "The present-day Indians of the Gran Chaco", in *Handbook of South American Indians* (Washington), LIX/1, p. 371-380.

(1953), "Paraguay: algunas características de los indígenas del Chaco", *Boletín Indigenista* (Asunción), XIII/2, p. 160-164

- BERNAND-MUÑOZ C (1977), *Les Ayoré du Chaco septentrional - Etude critique à partir des notes de Lucien SEBAG*. Mouton-La Haye - Paris 291 p.
- BOGGIANI G. (1894), "I Ciamacoco", *Atti della Societa Romana di Antropologia* (Roma), II/1 p. 9-127
 (1898a), "En favor de los indios Chamacocos", *Revista del Instituto Paraguayo* (Asunción), II/I
 (1898b), "Etnografía del Alto Paraguay", *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* (Buenos Aires), XVIII/10-12, p. 1-15
 (1899), "Cartografía lingüística del Chaco por el Dr. Brinton", *Revista del Instituto Paraguayo* (Asunción), II/16, p. 106-137
 (1900-1901), "Compendio de etnografía paraguaya moderna", *Revista del Instituto Paraguayo* (Asunción), I (1900), p. 40-48, 129-144, 145-206 ; II (1900-1901), p. 49-64, 65-85
- BOURGUIGNON d'ANVILLE J.B. (1838), *carte publiée in Lettres édifiantes et curieuses*, Paris T. IX
- BRESSONA. (1886), *Bolivia, sept années d'explorations, de voyages et de séjours dans l'Amérique Australe*, Paris 639 p.
- BRINTON D. (1898), "The linguistic cartography of the Chaco region", *American Philosophical Society* (Philadelphia), 37, p. 178-205
- BURELA J.B. (1912), "Contribución al estudio de la etnografía boliviana. Distribución geográfica de los indígenas actuales del Departamento de Santa Cruz", in *Actas del XVII Congreso Internacional de Americanistas.*, Buenos Aires, p. 447-458.
- CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez (1969), *Nafragios y comentarios*, Taurus, Madrid, p. 338.
- CALIFANO M., TOMASINI A. (1963), "Ayoreo. Zamuco". *Antropologica* (Buenos Aires), 2, janvier-mars, p. 23-24
- CAMAÑO Y BAZAN J. (1931), "Etnografía rioplatense y chaqueña", *Revista de la Sociedad Amigos de la Arqueología* (Montevideo), 5, p. 309-343
- CARDOZO E. (1930), *El Chaco en el régimen de las Intendencias. La creación de Bolivia*. Asunción, 162 p.
- CASTELNAU F. de (1850) *Expéditions dans les parties centrales de L'Amérique du Sud*, Paris, t.11, p. 406
- CENTURION C. (1947), *Historia de las letras paraguayas*. Ed. Ayacucho Buenos Aires, vol. 1, 332 p.
- CHAMBERLAIN A.F. (1912), "South American linguistic stocks", in *XVe Congrès international des Américanistes*, Paris, 9, p. 317-337
- CHARLEVOIX P.F.X. de (1756), *Histoire du Paraguay*. Paris, 3 vol.
- CHASE SARDI M. (1971), "La situación actual de los indígenas del Paraguay", *Suplemento Antropológico*, Universidad Católica, 6, 1-2, P. 9-99

- CHERVIN A. (1908), *Anthropologie bol vienne 3 (Mission scientifique de Céquit-Monfort et E. Sénéchal de la Grange, Paris, t.1, p. 41, 68 et 102*
- CHODAT R. HASSLER E. (1910), "Aperçu de la géographie botanique du Paraguay". *Communication Congrès Int. de Géographie, section VIII Genève*
- CHOME 1. (1838), "Lettre écrite le 17 mai 1738", dans J.B. Bourguignon d'Anville, *Lettres édifiantes et curieuses, Paris, t. IX, p. 156 et 162*
- (1958), "Arte de la lengua Zamuca", manuscrit publié par S. Lusagnet in *Journal de la Société des Américanistes (Paris), 47, p. 121-178*
- CLARK, C. (1937), " Jesuit letters to Hervas on American languages and Customs ", *Journal de la Société des Américanistes (Paris), 29, p. 97-145*
- CLASTRES, P. (1981), "Indiens de la Forêt " (Amérique du Sud) *Dictionnaire des mythologies, Flammarion, Paris, p. 546-553.*
- COMINGES, J. de (1892), "Exploraciones al Chaco Norte. El Chaco y sus Indios", in *Obras escogidas, Buenos Aires, p. 3-252 et 286-307.*
- CREQUI-MONTFORT, G. de et RIVET, P. (1913), "Les affinités des dialectes otuké", *Journal de la Société des Américanistes (Paris), 10, p.369-377.*
- DIAZ de GUZMAN, R. (1836), "Historia Argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Rio de la Plata" in *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua-y moderna de las provincias del Rio de la Plata, Buenos Aires, p. 82 et 118.*
- DOMINGUEZ, M. (1899), "Viajes y muerte de Ayolas", *Revista del Instituto Paraguayo (Asunción), II/16, p. 152-154.*
- (1906), *El Chaco, Revista del Instituto Paraguayo (Asunción) 6,1-65 p.*
- EHRENREICH, P. (1905), "Die Ethnographie Sudamerikas im Beginn des XX. Jahrhunderts unter besondere Berücksichtigung der Naturvölker, *Archiv für Anthropologie (Braunschweig), 31, p. 39-75.*
- ESCOBAR, T. (1982), *Una interpretación de las artes visuales en el Paraguay , Vol. 1, Colección de las Américas, Asunción, 306 p.*
- FEICK, K. (1917), *Die Caraguatabast-knupfereien der Chamacoco und Tumanaha. Giessen, 51 p.*
- FERNANDEZ, R (1895), "Relación historial de los Indios del Paraguay" in *Colección de libros raros o curiosos que tratan de América, Madrid, t. XII, 282 p. , t. XIII, 325 p.*
- FERREIRA, M.J. (1869), *Noticia sobre a provincia do Mato Grosso, Sao Paulo.*
- FISCHERMANN, B. (1976), Los Ayoreodé, in "En busca de la Loma Santa" La Paz", p.65 à 118.
- (1986) *Zur Weltansicht der Ayoreode in ostbolivien, 2 vol. photocopiés, Bonn, non édité, 698p.*
- FLORENCE, H. (1875), "Esboço da viagem feita pelo Sr. de Langsdorff no interior do Brasil,

desde setembro de 1825 até março de 1829”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, (Rio de Janeiro), 38, p. 425-416.

FRANCO de ALMEIDA SERRA, R. (1845 et 1872), “Parecer sobre o aldeamento dos Índios Uaicurus e Guanas”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil* (Rio de Janeiro), 7, p. 209 et 13, p. 352-360.

(1845), “Sobre o aldeamento dos Índios Uaicurus e Guanas” in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, p. 204-218.

FRIC, A.V. (1909), “Die unbekanntes Stämme des Chaco Boreal”, *Globus* (Braunschweig), 96, p. 24-28.

(1912), “Resultado de mi último viaje al Chaco”, in *Actas del XVI 1 Congreso Internacional de Americanistas*, Buenos Aires, p. 473-475

et RADIN, P. (1906), “Notes on the mask dances of the Chamacoco”, *Man* (Londres), 6, p. 116-119.

GADJUSEK, D. (1963), *Paraguayan Indian Expedition to the Guayaki and Chaco Indians. Study of Child Growth and-Development and Disease Patterns in Primitive Culture*, Boths (Maryland), National Institutes of Neuro- logical Diseases and Blindness, National Institute of Health, 102 p.

GIGLIOLI, E. (1890), “Gli ultimi giorni dell’età della pietra. Di alcuni strumenti litici tuttora in uso presso i Chamacoco del Chaco boliviano”, *Archivio per l’Antropologia e la Etnologia*, Firenze, 20, P. 65-72.

HAMY, E.-Th. (1902), “Les Chamacocos”. *Esquisse anthropologique*”, tiré- a-part du *Bulletin du Muséum d’Histoire Naturelle* (Paris), 6, p. 393-397.

HASSLER, M. “Coloccion Chamacoco à l’Exposition Universelle de 1889” *Fernschau d’Arau*, vol. II.

HERVAS (1783), Carta F. 26 dek 8 de mayo de 1783, publicada por Charles Upson Clark, *Journal de 1. sur de Americ. Nouv. Ser. tomo XXIV*, 1937, p. 97.

HERVAS, L. de (1800-1805), “Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas y numeración, división y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos”, in *Lenguas y naciones americanas*, Madrid, t. 1,

p. 162-163.

HERZOG, Th. (1923), *Vom Urwald zu den Gletschern der Kordillere. Zwei Forschungsreisen in Bolivia*, Stuttgart, p. 16-17.

HOFFNER, J. (1957), *La ética colonial Española del siglo de Oro*, Madrid, 430 p.

HUONDER, A. (1902), “Die Völker-Gruppierung im Gran Chaco im 18. Jahrhundert”, *Globus* (Braunschweig), 81, p. 387-391.

JOLIS, J. (1789), *Saggio sulla storia naturale della provincia del Gran Chaco e sulle pratiche e*

su'costumi del popoli che l'abitano insieme contre tre giornali di altrettanti viaggi fatti alle interne contrade di que barbari Composta dal sicinor abate DM. Giuseppe Jolis, Faenza.

KANDERT, J. (1983), "Alberto Vojtech Fric. Centenary of his birth". *Annals of the Naprstet Museum*, Prague, 11, p. 111-161.

KARSTEN, R. (1932), *Indian Tribes of the Arcientina and Bolivian Chaco*, Helsingfors, Societas Scientiarum Fennica, 236 p.

KELM, H. (1964), "Das Zamuco. Eine lebende Sprache", *Anthropos* (Freiburg), LIX, 3-4, p. 457-516 et 5-6, p. 770-842.

KERSTEN, L. (1905), "Die Indianerstämme des Gran Chaco. Bis zum Ausgange des 18 Jahrhunderts. Ein Beitrag zur historischen Ethnographie Südamerikas", *Internationales Archiv für Ethnographie* (Leiden), 17, p. 64-66 et 221.

KRIEG, H. (1934), *Chaco Indianer*, Stuttgart, 30 p.

KOCH-GRUNBERG, Th. (1903), "Zur Ethnographie der Paraguay-Gebiete", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft* (Vienne), 33, p. 21-33.

LEHMANN-NITSCHKE, R. (1923-1925), "La astronomie de los Tobas", *Revista del Museo de La Plata* (La Plata), 27, p. 267-285 et 28, p. 181-209.

(1930), "El caprimulgido y los dos grandes astros", *Revista del Museo de La Plata* (La Plata), 32, p. 243-275.

LEVI-STRAUSS, C. (1944-1945), "Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et l'Amérique". *Revue Renaissance*, Ecole des Hautes Etudes, New-York, vol. 2-3, 166-186 p.

(1956), "Sur les rapports entre la mythologie et le rituel", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 48, séance 26 mai 1956, 99-125 p.

LOUKOTKA, O. (1929), "Contribuciones a la lingüística sudamericana, Vocabularios inéditos o poco conocidos de los idiomas rankeles, guahino, piaroa, toba, pilaga, tumanaha, caduveio..." *Revista del Instituto de*

Etnología de la Universidad de Tucumán, 111, p. 75-106.

(1930), "Vocabularios inéditos o poco conocidos de los idiomas chamacoco, sanapaná, angaité y sapuki", *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán*, 1/3. D. 557-592.

MATTHEWS, W. (1902), "Myths of gestation and parturition", *American Anthropologist*, 4, p. 737-742.

(1931), «Die Sprache der Zamuco und die Verwandtschaftsverhältnisse der Chaco Stämme», *Anthropos* (Freiburg) 26, p. 843-861.

LOZANO, P. (1941), *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba, Tucumán*.

- LUSSAGNET, S. (1961-1962), "Vocabulaire samuku, morotoko, poturero et guaranoca précédés d'une étude historique et géographique sur les anciens Samuku du Chaco bolivien et leurs voisins", *Journal de la Société des Américanistes* (Paris), 50, p. 185-252 et 51, p. 35-64.
- LUTGENS, R. (1911), "Beitrag zur Kenntnis des Quebrachogebietes im Argentinien und Paraguay. Mitteilungen der Geogr. Gesellschaft, Hamburg,
- MARTIN de MOUSSY, V. (1860-1864), "Mémoire historique sur la décadence et la ruine des missions Jésuites dans le bassin du Rio de la Plata", in *Description géographique de la Confédération Argentine*, Paris, t. III. p. 716-717..
- METRAUX, A. (1942) "The native tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso", *Bulletin of the Bureau of American Ethnology* (Washington), 134, 192 p.
- (1943), "A myth of the Chamacoco Indians and its social significance", *Journal of American-Folklore* (Boston, N.Y., Philadelphia), 56, P. 113-119.
- (1946a), "Ethnography of the Chaco", in *Handbook of South America Indians* (Washington), LIX/1, p. 197-370.
- (1946b), "Myths of the Toba and Pilaga Indians of the Gran Chaco", *Memories of the American Folklore Society* (Boston), 40, 179 p.
- (1948), "Ensayos de mitología comparada sudamericana", *América Indígena* (Mexico), 8, p. 9-30.
- MORENO, R. (1888), *Biblioteca boliviana. Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*, Santiago de Chile, p. 395.
- MORENO, F. (1975), *Geografía Etnográfica del Chaco*, Asunción, 302 p.
- MUJIA, R. (1914), *Bolivia-Paraguay. Anexos*, La Paz, t. I., p. 491.
- MURIEL, D. (1918), "Historia del Paraguay desde 1757 hasta 1767, obra latina del Padre traducida por Hernandez,-in *Colección de libros y documentos referentes a la historia de América*, t. XIX, Madrid, 659 p.
- NINO, B. de (1913), *Guía al Chacoboliviano*, La Paz, 191 p.
- NORDENSKJOLD, E. (1912), "La Vie des Indiens dans le Chaco", *Revue de Géographie* (Paris), 6, 277 p.
- (1929), *Analyse ethnogéographique de la culture matérielle de deux tribus indiennes du Grand Chaco*, Paris, 310 p.
- ORBIGNY, A. d' (1839), *L'Homme américain de l'Amérique méridionale*, Paris, t. II, p. 224-236.
- (1839-1842), *Voyage dans l'Amérique méridionale*, Paris, 2 vol. 578 p. et 663 p.
- PEÑA, E. (1898), "Etnografía del Chaco Manuscrito del capitán de fragata Don Juan Francisco de Aguirre (1793)", *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* (Buenos Aires), 19, p. 464-510.
- REGO, M. do C. de M. (1899), "Artefactos indígenas do Matto Grosso", *Archivos do Museu Nacional*

(Rio de Janeiro), 10, p. 182.

RIBEIRO, Darcy (1950), *Religiao e mitologia Kadiueu*, Rio de Janeiro, Serviço de Proteção aos Indios, 106.

RIBEIRA de FONSECA, (1929), "Diario de uma viagem ao Oriente da Bolivia, de Porto Esperança a San José de Chiquitos", reimpresso Das Memorias do Instituto Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, XXVIII, p. 27,175- 222.

RIVET, P. (1933), *D'Orbigny ethnologue, Commémoration du Voyage d'Alcide d'Orbigny en Amérique du Sud (1826-1833)*, Muséum d'Histoire Naturelle, N° 3, Paris, 15-26.

RODRIGUES do PRADO, F. (1839), "Historia dos Indios cavalheiros ou da nação Guaycuru", *Revista do Instituto e Geográfica do Brasil (Rio de Janeiro)*, 1, p. 31 et 44.

SAINT-HILAIRE, A. de (1946), *Esquisse de mes voyages au Brésil et au Paraguay, considérés principalement sous le rapport de la botanique*, Ed. Chronica Botanica, vol. 10, Waltham, Mass. U.S.A.

SANCHEZ-LABRADOR, J. (1910), *El Paraguay católico*, Buenos Aires, 2 vol.

SCHMIDL, U. (1950), *Derrotero y viaje a España y a las Indias*, trad. par E. Wernicke, Universidad Nacional del Litoral, Argentina.

SCOTTI, P. (1955), *Medicina indigena paraguayana*, Genova, 68 p. (1955a), 1 contributi americanistici di Guido Bogianni, Genova, 195 p.

SEBAG, L. (1964), "Compte rendu de mission chez les Indiens Ayoré du Paraguay et Bolivie", *L'Homme (Paris)*, IV/2, mai-août, p. 126-129. (1965), "Le chamanisme ayoréo", *L'Homme (Paris)*, V/1, janvier-mars, p. 7-32, et 2, avril-juin, p. 92-122.

(1899), "Inàianerskizzen von Hercules Florence", *Globus (Braunschweig)*, 85, p. 5-9.

(1912), "Ein Manuskript", in *Actas del XVII Congreso Internacionail de Americanistas*, Buenos Aires, p. 317-337.

SEQUERA, G.(1988), *A la recherche d'une culture inconnue. Les Tomárâho*. UNESCO- Ministère de Culture de France. Paris. (Rapport de Mission), 246p.

Y otros (1989-1990), *The hunting ground*. Doc. Video. Yorkshire TV. Yorkshire-Great Britain. 57'.

Y otros (1991), *The journey of death*. Doc. Video. BBC 1. London-Great Britain. 57'.

(1996), *Les voix du monde*. CD I. 1 Paraguay [Tomárâho] *Rituel des origines du monde* 3'35. 5 Paraguay [Tomárâho] *Chant pour le rituel des morts* 1'43. *Le Chant du Monde* CMX 3741010.12 – Collection Centre National de la Recherche Scientifique, Musée de l'Homme. Paris, France.

(1992), *Cultura Ecológica en el Paraguay, Apuntes y propuestas*. PNUD-PNUMA-MEC Asunción – Paraguay. 156p.

Y otros, (1993), *Relación del Indígena Chamacoco con la herpetofauna del Alto Paraguay*.

- Suplemento Antropológico UCA-CEADUC. Asunción, Paraguay. Vol. XXVIII, ns. 1-2, 227-248 p.
- SUSNIK, B. (1957a), "Estructura de la lengua chamacoco-ebidoso", Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y Museo Andrés Barbero. Etnolingüística (Asunción), 186 p.
- (1957b), "Estudios chamacocos", Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y Museo Andrés Barbero, Etnografía 1, (Asunción), 2 vol . 153 p. et 41 P.
- (1961), "Apuntes de etnografía paraguaya", in Manuales del Museo Etnográfico Andrés Barbero, (Asunción), t. II, p. 69-85 et 178-284
- (1963), "La lengua de los Ayoweos-Moros. Nociones generales", Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay, Etnolingüística (Asunción), 8, 148 p.
- (1969), Chamacocos cambio cultural, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 244 p.
- (1970), Chamacocos Diccionario etnográfico, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 200 p.
- (1972), "Dimensiones migratorias y pantas de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia", supl. Antropológico Univ. Católica (Asunción), 7, 1-2, 85-105 p.
- (1978), "Aborígenes del Paraguay. Etnología del Chaco Boreal y su periferia, Museo Etnográfico Andrés Barbero (Asunción), vol. 19, 154 p.
- (1981), "Aborígenes del Paraguay. Etnohistoria de los Chaqueños 1650-1910", Museo Etnográfico Andrés Barbero (Asunción), vol. 111, 232 p.
- WAVRIN, M. de (1926), Les Derniers Indiens primitifs du Bassin du Paraguay Paris, 108 p.