

ANTHROPOLOGICA No. 9 - DICIEMBRE 1991

**LAS CATEGORIAS DEL DISCURSO NARRATIVO Y SU
SIGNIFICADO EN LA CULTURA DE LOS AYOREO DEL
CHACO BOREAL**

Celia O. Mashnshnek

En las investigaciones efectuadas por Bórmida entre los ayoreo del Chaco Boreal, cuyos resultados se plasmaron en importantes publicaciones sobre las relaciones entre el ergon y el mito y las concernientes a los canales de conocimiento de esa cultura¹, se plantea el tema de la narración mítica relativa al tiempo originario como la *kucháde kike uháidie*. Esta expresión, cuyo análisis fuera desarrollado por el mencionado investigador y que nosotros retomaremos más adelante, es traducida comúnmente por el ayoreo como "historia", implicando conjuntamente la narración mítica propiamente dicha y el canto o los cantos que le siguen y que fueron enseñados por los *nanibaháde* que protagonizaron los acontecimientos relatados antes de metamorfosearse. Como señala Bórmida², estos cantos son denominados *sáude*, expresión que los intérpretes ayoreo traducen como "remedio", "medicina", cuando sirven para curar una enfermedad y *paragapí-dí* cuando desempeñan una función precautoria de las enfermedades u otros daños.

Las investigaciones de campo que realizamos en el Oriente boliviano en 1983 nos permitieron aclarar y ampliar estas categorías del discurso narrativo. Es así que durante el transcurso de nuestras entrevistas surgieron otras formas de expresión que ampliaban notablemente el espectro semántico de la *kucháde kike uháidie* y que definían más rigurosamente el significado del *sáude*.

En nuestro trabajo partiremos del análisis de los datos que nos fueran proporcionados, reflejando la visión indígena sobre el tema en cuestión; y en un segundo momento, la totalidad del dominio será enfocado como un sistema clasificatorio, lo que nos permitirá explicitar los criterios que desde nuestra perspectiva estructuran el campo narrativo.

-
- (1) Bórmida 1973, 1974, 1975, 1976, 1978/79.
Bórmida 1984.
- (2) Bórmida 1975:80.

I. Categorías narrativas

Los ayoreo diferencian dos grandes categorías narrativas: las *kucháde kíke uháidie* y las *gosniáde*. Las primeras son historias referidas al tiempo originario que pueden estar acompañadas o no por fórmulas curativas o precautorias denominadas *sáude*, *chuvúchu*, *paragapidí*, *uhñáune* y *erái* y dentro de la *kíke uháidie* se incluye un tipo particular de narración que es la *aguyáde*. La segunda categoría, es decir las *gosniáde*, remite a acontecimientos ocurridos en tiempos actuales que narran historias de viajes sucedidos e incluso episodios de guerra entre los ayoreo y los blancos. Estas dos categorías discursivas forman parte del vasto concepto de *adóde* que explicitaremos a continuación.

Como bien analiza Bórmida³, el concepto ayoreo de *adóde* posee implicancias semánticas varias. En primer término, *adóde* (sing. *adói*) indica "lo que concierne a algo", tomando esta relación en el sentido más vasto. Así, los *adóde* de un ente incluyen todo aquello que lo compone o integra desde el punto de vista material así como sus pertenencias y correlatos; además es *adóde* todo lo que puede decirse con respecto al ente en cuestión, incluyendo tanto la información de carácter empírico como la no empírica y dentro de esta última las nociones míticas. En este sentido la *kucháde kíke uháidie*, *sáude*, *paragapidí*, etc., se incluyen en la significación de *adóde*. Es decir que el concepto *adóde* comprende, en lo que respecta a un ente a su contenido, los objetos que de algún modo se le vinculan, tales como sus propiedades y sus rastros, los recuerdos que le conciernen y finalmente cualquier relato en el que esté incluido o cualquier información que se le refiere, es decir, las predicaciones que le conciernen.

1. *Gosniáde*

Gosniáde (sing. *gosniái*) que los indígenas traducen por "noticias", consisten en relatos o informaciones que se resuelven en nociones referentes a la realidad "contemporánea" como pueden ser lo atinente a un viaje, un acontecimiento que ha sucedido en otro lugar o, como en el ejemplo que brindaremos, la relación de la guerra entre los ayoreo y los blancos. Estos relatos carecen de *puyák* (tabú), característica que connota a gran parte de las narraciones incluidas en la *kucháde kíke uháidie*.

(3) Bórmida 1984: 121-124; 153-156.

Enfrentamiento entre ayoreos y konhióne (blancos) (Rosadé-Diháide)

"Ocurrió una vez con Rosadé que los *konhióne* vinieron y mataron a cinco de ellos en el campamento y mataron a una hermana de Rosadé. Y llevaron otras cinco como esclavas, en total eran diez. Pero él no estaba presente en esa lucha con los *konhióne*. Los ayoreo persiguieron a los *konhióne* hasta su pueblo. Ahí mataron un *konhióne* pero al otro día escuchó que los *konhióne* habían matado a una hermana de él y que habían llevado esclavas a algunas mujeres. Entonces él dijo: "Vamos a luchar contra los *konhióne* por lo que nos han hecho". Se fueron y atacaron un pueblito que se llama Kimomé. Rosadé estaba presente y mató a una muchacha joven e hirieron con su lanza a dos hombres. Eran tres muertos en ese momento de los *konhióne*. Los *konhióne* usaban escopeta. Nosotros luchábamos con flechas y lanzas. En esa lucha yo recuerdo que un ayoreo luchó con *konhióne* que le tiraba sus flechas. Había un viejito que tenía mucha resistencia, luchaba con un parangé (un palo). Tenía mucha práctica para tirar. Tiró al *konhióne* desde unos cinco metros y le tumbó el arma al *konhióne* y como él no tenía otra arma para correrlo se liberó el *konhióne*".

2. *Kucháde kike uháidie*

Esta gran categoría incluye el corpus narrativo más significativo dentro de la cultura ayoreo. Su esquema general es el de un relato original que consiste en la transformación de un *nanibahái* o antepasado mítico en un ente actual, ya sea por su propia voluntad o por la intervención de *Dupáde*, el Sol. La mayoría de los mitos ayoreo pueden agruparse en diferentes temas que pueden caracterizarse como "Ciclos". Estos son el "Ciclo de los *Nanibaháde*", cuyos relatos se refieren a acontecimientos relativos a la vida de un antepasado y que finalizan por lo general con un episodio trágico que connota la metamorfosis del mismo en un ente actual. Un segundo ciclo corresponde al "Ciclo de *Dupáde*", que se refiere a la transformación del *nanibahái* ocasionado por el mismo Sol en relación con una actitud de desobediencia de los mismos hacia la Deidad Suprema. Un tercer ciclo hace referencia a un "Diluvio" (*Gedekesnasóngi*) ocasionado por la ofensa que los *nanibaháde* le infligieron al Rayo y que origina los animales acuáticos. El cuarto ciclo, llamado del *Diotedidekesnasóngi* ("Gran inundación") fue provocado por *Diesná*, el dueño del agua. El "Ciclo de *Asohsná*" se refiere a la vida de esta teofanía, sus muertes y sus sucesivas resucitaciones y su relación con los animales hibernantes. Finalmente el "ciclo de *Susmaningái*", el Coraje que origina características morfológicas de dis-

tintos animales y está relacionado con la guerra.

El concepto de *kíke uháidie* se traduce como "rastros de vuelta de todas las cosas" (lit. *kíke*: rastro; *kucháde*: todas las cosas y *uháidie*: de vuelta). Además, se relaciona con la actualización del acontecimiento originario cuando éste es relatado. Esta actualización conlleva la noción de *puyák*, es decir, la prohibición de narrarlo fuera de las circunstancias adecuadas so pena de traer al presente las calamidades y hechos luctuosos que casi siempre acontecieron en el tiempo originario. Al expresar, mediante la adjetivación *uháidie* que la *kíke* es "de vuelta" implica que lo relativo al antepasado, es decir sus *adóde*, están de vuelta⁴; esto es, están aquí y ahora metatemporalmente, por encima del tiempo, todos los hechos que le conciernen con su significación y su potencia. Cuando estos hechos o acontecimientos son nefastos, esta negatividad se "metatemporaliza", se hace presente aquí y ahora contaminando a los que se ponen en relación con ella, es decir, a quienes escuchan el relato. Lo mismo ocurre, pero en sentido contrario, cuando los acontecimientos son fastos o bien cuando se metatemporaliza la potencia positiva de las predicaciones que el *nanibahái* legó a la posteridad.

La *kíke uháidie* se narra siempre en tercera persona y como ya expresamos se refiere a diferentes aspectos de la vida de un *nanibahái*, sus aventuras y desventuras, sus conflictos y finalmente su muerte que conlleva su transformación en un ente de la realidad actual. Los ejemplos de *kucháde kíke uháidie* son por demás abundantes en la bibliografía de Bórmida, especialmente referidos a los erga⁵, lo que evidencia la variada gama de relatos míticos propios de la cultura ayoreo. Por ello, brindaremos aquí sólo un ejemplo breve de una de estas narraciones .

La Tortuga Yokái (Samáne-Diháide)

"La Tortuga era un hombre muy valiente. El se cargaba cosas muy pesadas y *Dupáde* permitía a la Tortuga que se cargase esas cosas en sus espaldas. Estaba muy cansado Tortuga de llevar cosas pesadas. Hasta que llegó el día que Tortuga estuvo demasiado cansado y dijo para sí: "Yo prefiero dejar todas esas cosas pesadas y deshacerme como un animal y me esconderé y podré deshacerme (transformarme)". Y en vez de ir así, llevando cosas pesadas, sufriendo, se escondió y se metió debajo de los árboles, se escondió entre la basura. Se metió debajo de la basura entre los árboles queriendo ya deshacerse en vez de seguir siendo hombre. Como Tortuga no

(4) Bórmida, 1984: 122.

(5) Bórmida, 1973, 1974, 1975, 1976, 1978/79.

podía llevar cosas pesadas, se iba agachando, agachando hasta que se deshizo. Por eso, ahora la Tortuga anda agachada. Pero él había ido a ver a *Dupáde* diciendo: "Yo prefiero deshacerme en animal en vez de ser persona, hombre, y Dios aceptó lo que había dicho él. Pero dijo Tortuga: "Yo, de aquí en adelante voy a ser *puyák*, y si alguien quiere comer mi carne, tiene que lavarse primero las manos o después que me haya comido mi carne. Si alguien no se lava las manos entonces tal persona morirá".

El relato revela la motivación de la transformación —la fatiga— y la caracterización morfológica del *nanibahái* que anticipa la del animal que origina, así como lo relativo a sus hábitos. Por otra parte, se hace presente el *puyák* en cuanto a la prescripción de la purificación para evitar las consecuencias de la infracción.

El discurso narrativo de la *kucháde kike uháidie* va acompañado de fórmulas potentes, intercalados en el mismo o al final y que se recitan en primera persona. Muchas de ellas son consideradas tabú, por lo cual su conocimiento total por parte del etnógrafo es relativo, aunque en nuestro caso hemos podido consignar una gran parte de ellas. Tal es el caso de los *sáude* y *chuvúchu*, cuya finalidad es el alejamiento de un daño o la curación de una enfermedad, los *erái*, cantos para propiciar la caza o recolección, los *paragapidí*, cuya potencia impide la aproximación de un daño y por último los *uhñáune* o fórmulas sagradas relacionadas con el ave mítica *Asohsná*.

Veremos cómo se resuelven estas diferentes modalidades del discurso narrativo sagrado de los ayoreo y que acompañan a la *kike uháidie*.

a) *Sáude*

Los ayoreo definen al *sáude* —así como al *paragapidí* y *chuvúchu*, como veremos luego— no ya como un "canto", tal como lo definió Bórmida, sino como una fórmula, cuyas frases pautadas en sonido, impresión sonora y ritmo poseen una fuerza tal que esas palabras fijas no pueden modificarse y deben recitarse con una tonada particular al mismo tiempo que la repetición de ciertos términos —hasta dos y tres veces— aumenta su poder en la misma proporción que la elevación del tono y el ritmo. Sería casi como una letanía en la que deben repetirse con rigurosidad los contenidos propios del *sáude*. Estos rasgos lo diferencian del *erái* que sí es entendido por los ayoreo como un "canto" con una melodía peculiar. Nuestro informante Rosadé fue muy claro al respecto. Al preguntársele qué diferencia existía entre *sáude*

y *erái*, nos contestó: "*Erái* es el canto, por ejemplo el canto del *nanibahái Diáyé*; si alguien quiere *erái* puede cantar pero si alguien quiere *sáude* entonces habla en vez de cantar".

El *sáude*, que coloquialmente los indígenas traducen por "remedio" en cuanto está destinado a curar una enfermedad o daño, acompaña generalmente, como ya dijimos, a la narración mítica, la cual puede poseer uno o varios *sáude*, muchos de ellos considerados *puyák*. Frecuentemente el solo recitado del *sáude* es eficaz sin el correlato de la narración que le da sentido. Podríamos preguntarnos en este caso ¿por qué se recuerda también el mito? Una posibilidad sería que se trate de una necesidad de tener conciencia del sentido del *sáude* o bien de la pérdida reciente de la funcionalidad del relato.

Veremos un ejemplo de *sáude* curativo. Tal es el utilizado en el caso de infringirse el tabú del lavado de manos que recomendó el *nanibahái Aharaméi* (armadillo) luego de consumir su carne, circunstancia que acarrea, de no cumplirse la prescripción, la locura.

Sáude de Aharaméi

Soy yo el gran triunfante en todo el mundo
Y soy sumamente poderoso en mis maldiciones o bendiciones
Por eso no hay nada que pueda resistir a mis maldiciones
Yo sí sí sí (onomatopeya de sonido del agua que purifica)
yo ni, ni, ni
yo sí sí, sí sí (Samáne-Diháide)

Otro caso concierne al *sáude* precautorio que explicita cómo el *ditái*, la maza espatular contaminada por la sangre, aleja la tempestad

Yo soy *Gasnongoái*
yo soy *ditái*
yo derramo sangre de cualquier persona
yo hago mi *sáude*
yo t'aaaa (sonido de la tierra que se parte) (II)
yo ngarangarangaranganga (II) (sonido de la tierra que se resquebraja) (Samáne-Homoné)

Este *sáude* sirve para alejar el diluvio o la tempestad que se precipita repentinamente. El mismo *nanibahái Gasnongoái* dejó este *sáude* para evitar los rayos o las enfermedades que puede acarrear.

Como vemos, todos los *sáude* terminan con una serie de sonidos onomatopéyicos que refuerzan la acción del mismo y que implican la reiteración de las frases una o dos veces.

b) *Chuvúchu*

En relación con la manera en que es contado el *sáude*, éste se denomina *chuvúchu* (3a. persona sing. de la expresión verbal *vúchu* que significa soplar y que se utiliza como sustantivo). Esta expresión indica dos diferentes modalidades de soplo: una, que consiste en contar con la boca muy cerca de la parte afectada del enfermo, soplando las palabras sobre la misma y otra que implica proyectar aire con la boca en cierta dirección con el fin de orientar la palabra eficaz hacia alguna zona circundante. Al igual que el *sáude*, el *chuvúchu* está integrado al discurso de la *kike uháidie*.

Chuvúchu de la vaca (kabayoá)

Yo soy piernota, cuando tengo pierna grande
yo puedo dar cuando uno no tiene fiebre grande
y yo ando no como mujer
yo ando muy fuerte
yo tak, tak, tak (onomatopeya de caminar)
yo andaba así
y yo puedo sanar cualquier enfermedad
o si uno enferma muy poco
yo puedo sanar
yo ando muy fuerte y muy rápido
yo puedo sanar esta enfermedad (se repite cinco veces)
(Ogéi-Gloriadaté)

La palabra potente del *chuvúchu*, a través del soplo, otorga fuerza y robustez al enfermo de fiebre, la misma que caracterizaba al *nanibahái* vaca antes de su transformación.

Chuvúchu de Yokái (Tortuga)

Yo soy tortuga hembra
yo soy tortuga hembra
yo escondía mi enfermedad en mi cuerpo
yo escondía mi enfermedad en mi cuerpo
y nadie me la ve
yo sanaba cualquier enfermedad (se repite cuatro veces)
(Samáne-Diháide)

c) *Paragapidí*

Esta fórmula sagrada aparentemente cumple con la misma finalidad del *sáude* precautorio en el sentido de alejar agresivamente un fenómeno dañino. Sin embargo, existe entre ambos una distinción en cuanto al mecanismo de la acción del uno y del otro. Mientras que el *sáude* ataca el daño, la palabra potente del *paragapidí* no lo agrede directamente sino que aísla pasivamente de él al objeto que éste quiere alcanzar. El *paragapidí* se presenta en diferentes modalidades. Se puede usar en relación con entes que llegan por el aire, para lo cual se recita la fórmula y luego se sopla fuertemente en dirección de aquello que se desea evitar, por ejemplo, para alejar el viento frío (*umusói*). En otras circunstancias se recita hacia la tierra, en dirección al umbral que puede atravesar el ente que se quiere rechazar. Este es el caso en que se desea impedir que una enfermedad llegue al campamento.

Paragapidí de la Calabaza Amarga

Soy yo la carne amarga
soy yo tan prudente

Se cuenta antes de que llegue la enfermedad al campamento, porque había dicho la Calabaza Amarga: "Si oye que alguna enfermedad está llegando y está cerca, cuente estas palabras que yo he contado". (Rosadé Ekarái)

Tal como lo explicitan los ayoreo, éstas son las formas más sencillas de corporización del *paragapidí*, ya que existe una tercera instancia en la que el mismo se manifiesta en una ceremonia más completa que se incluye dentro del ritual denominado *Tabói*, efectuado para descontaminar los bienes obtenidos en la guerra de la potencia dañina del *oregaté* (alma sombra) de la sangre de los enemigos muertos⁶. En este caso, el *paragapidí* consiste en delimitar un espacio donde se clavan de un modo determinado las armas *ditái* (es decir, aquellas que han estado en contacto con la sangre de un muerto) mientras los guerreros circunvalan el lugar al son de los cantos clánicos. Luego saltan por encima de ellas y concluida la ceremonia, abandonan el lugar para siempre, quedando ahí encerrado el *oregaté* de la sangre de los muertos, así como las armas homicidas.

Vemos, entonces, que el *paragapidí*, en este caso, se efectúa con la finalidad de anular la potencia negativa de la sangre, la que produciría

(6) Mashshnek 1983-84: 62-63.

en caso contrario todo tipo de enfermedades y calamidades.

d) *Aguyáde*

Dentro de la categoría *kíke uháidie*, incluimos los relatos denominados *aguyáde* que se relacionan directamente con la actividad de horticultura, en cuanto tratan acerca de las plagas que asolan los campos de sembradío. Estos relatos, con frecuencia *puyák*, se narran para ahuyentar las plagas de las cosechas. A pesar de su finalidad benéfica, las palabras potentes propias de la *aguyáde* pueden afectar a los hombres si se las narra fuera de las circunstancias apropiadas, ya que ocasionarían alguna desgracia en la aldea, como que algún miembro del *hogasúi* (familia extensa) abandone su casa y olvide a sus parientes, como es el caso del relato de las hormigas *Gahnó* y *Odóboiódie*. En cuanto a la *aguyáde* del gamo *eramoró*, ésta es de utilidad si el mismo ataca el huerto contándose la misma en el camino que hace el animal hacia el campo de cultivo, pero siempre que las plantas presenten dificultades en su crecimiento, ya que si las mismas se desarrollan normalmente, la potencia de la *aguyáde* se torna negativa y perjudica a los vegetales⁷. La estructura narrativa de las *aguyáde* en nada se diferencia de la *kíke uháidie* propiamente dicha. Solamente cabe acotar que los ayoreo reservan esta categoría de relato exclusivamente para lo concerniente a la eliminación de las plagas de la chacra.

e) *Erái*

Los *erái* consisten en cantos cuyas palabras resultan eficaces para la caza de animales selváticos, la recolección de miel y en ocasiones de un mal parto. Sabemos que también se entonan en ocasión de la celebración de la fiesta de *Asohsná*⁸. Un ejemplo de esta forma discursiva es el canto de *Pudabía* (Paloma), quien siempre tenía buena cosecha y por ello legó una canción a los ayoreo para obtener éxito en la cosecha.

Yo estoy muy contento por la cosecha que he tenido
y tengo abundante cosecha
gracias a mí misma porque he sufrido hambre en el tiempo
pasado

(7) La *aguyáde* de *Erámoro* refiere que el venado era una mujer muy cobarde, temerosa de que los demás *nanibaháde* la dañaran y por ello propuso a su marido transformarse en animales. Antes de la metamorfosis probaron varios alimentos hasta que finalmente decidieron comer hojas. La narración, contada en el momento oportuno, acarrea la muerte del gamo.

(8) Kelm 1971.

mas ahora yo me he esforzado y he trabajado mucho
y ahora tengo esa abundancia de cosecha (Rosadé-Dihaíde)

Otro ejemplo es el *erái* de *Aharaméi*, el Tatú. Dice Samáne: "Así en el monte cuando uno cantaba el canto de *aharaméi* o de Tortuga, desde que cantó en adelante, ya no podía cazar más Tortuga ni Armadillo porque había mucha gente, donde cantó; entonces el *erái* va donde están los *hogasúi* (familia extensa) y ellos encuentran fácilmente la Tortuga o el Armadillo pero el que lo cantó no caza nada. Porque todo ese poder se ha ido a los otros, a sus *hogasúi*, en vez de a él. Puede ir a la cazada pero no tiene ninguna esperanza. Puede pasar una semana sin esperanza de cazar Tortuga o Armadillo pero como son sus *hogasúi* los que cazan no tienen que tener pena de comer carne. El *erái* de Armadillo dice:

Quando ando ése es mi trazo
si me encuentran a mí entonces no hay que tener pena de mí
écheme al fuego que puedo cocer y seré tan sabroso para Uds.
(Samáne-Diháide)

Erái para conseguir tortuga

(Se marcan los rastros de la Tortuga, confluyendo hacia la bolsa de recolección y luego se canta el *erái* alrededor de la misma.)

Yo soy la Tortuga que me puede encontrar tan fácil
que me busquen en todo tiempo, todo el día
búsqueme y me hallará fácil a mí (Samáne-Diháide)

Generalmente los *erái* se cantan sobre los erga relacionados con la caza o la recolección, por ejemplo la bolsa de acarrero. Lo usual, sin embargo, es cantarlos sobre las abarcas (sandalias), ya que las mismas se utilizan para recorrer la selva y facilitar el desplazamiento. Otro uso del *erái* es el destinado a aliviar los dolores de parto, especialmente en aquellos considerados difíciles. En esta circunstancia, las ancianas ayudan mediante los *erái* a provocar el nacimiento del niño. Uno de los más comunes es el *erái* de *Diayé* (molusco bivalvo de río), *nanibahái* mujer que lo legó a los ayoreo.

Soy niño que tengo resistencia para todo
soy niño tan fuerte, hermoso y simpático
no tengo necesidad de que nadie me rechace
o me critique sobre algún defecto⁹.

(9) Mashnshmek 1986:50.

Dentro de la modalidad del *erái*, los ayoreo reconocen una forma peculiar denominada *aragápi* que se canta en una vasija que contiene agua sobre la que se saliva con el fin de defenderse de una enfermedad. En este caso se puede utilizar la vasija del enfermo mismo o la de algún pariente. En este último ejemplo la vasija debe reintegrarse al propietario luego de que el paciente haya bebido el agua y aquel debe lavarla cuidadosamente para eliminar todo vestigio del líquido para no contaminarse así de la enfermedad.

f) *Uhñáune*

Consisten en fórmulas sagradas que forman parte del ciclo relativo al ave *Asohsná*, cuyas palabras secretas fueron otorgadas a los iniciados en los misterios de este *nanibahái* temible y poderosa, mediante una lenta y prolongada iniciación nocturna y en la época del año propicia en que se levanta el *puyák* que pesa sobre la teofanía y sobre los animales con ella relacionados¹⁰. Los *uhñáune* fueron entregados a los ayoreo por *Asohsná* misma o por los *nanibaháde* involucrados en el ciclo. De acuerdo a Kelm¹¹, los *uhñáune* son fórmulas portadas por el aliento, las cuales fueron hechas por los diferentes *nanibaháde* en ocasiones especiales antes de su transformación. Uno de ellos es el *Pohí* (Lagarto), quien expresó estas fórmulas para garantizar el éxito en la búsqueda de miel, tortugas y armadillos. Nuestras informaciones conciernen únicamente al campo de la enfermedad, en cuyo caso el mecanismo de acción del *uhñáune* consiste en recitar la fórmula, y luego, colocando la boca hacia el enfermo se sopla para recitar nuevamente el conjuro y finalizar soplando en sentido contrario al enfermo. La finalidad del *uhñáune* contempla la curación de las enfermedades —especialmente el desmayo ocasionado por *Asohsná*— debidas a la infracción de algún *puyák* impuesto por la misma ave o sus acólitos.

*Uhñáune de la Cruz (curusói)*¹²

Yo soy la Cruz muy poderosa
porque soy *puyák*
porque soy también de *Asohsná*
yo puedo sanar cualquier enfermedad

(10) Kelm 1971 también transcribe *uhñáune* de diferentes *nanibaháde*, los cuales fueron los primeros en entenderse con las formas de enfermedad espiritual y a quienes les fue dado lograr la curación con sus propias fórmulas.

(11) Kelm 1971.

(12) La cruz es uno de los elementos de simbolismo más complejo que interviene en el ritual desarrollado el día de la Fiesta de *Asohsná*.

y soy destructor
soy muy *puyák* porque me han usado en dar golpes
a los que volvieron de tomar agua¹³
ohhhhhhhhhhhh (Samáne-Dihaíde)

Otro ejemplo de *uhñáune* es el de *Pichá*, un shamán que rivaliza en poder con *Asohsná*. Si ésta maldecía a algún *nanibahái*, *Pichá* lo podía curar con sus *uhñáune*.

Yo soy *Pichá*
muy fuerte, más poderoso que *Asohsná*
Y *Asohsná* no hizo nada cuando yo le derramé sus semillas
por eso yo quiero que salga la enfermedad
porque esa enfermedad viene de *Asohsná* (Rosadé)¹⁴

Resulta evidente que los *uhñáune* pertenecen a un dominio semántico integrado por *Asohsná*, los animales hibernantes, los rituales de iniciación masculina y las enfermedades producidas por estos personajes.

II. El sistema clasificatorio del discurso narrativo ayoreo

A continuación intentaremos superar la descripción del dominio según es explicitada por los indígenas, a fin de alcanzar los criterios que sustentan la clasificación de los tipos narrativos. Cabe acotar que, desde una perspectiva cognitiva, la temática que nos ocupa constituye un dominio semántico que incluye una jerarquización y diferencias por contraste en el nivel inferior¹⁵.

Una primera oposición aparece entre las categorías de *kucháde kíke uháidie* y *gosniáde*. Los criterios que las deslindan hacen al tiempo, al poder, la capacidad de actualización y de influir en la vida del ayoreo y también en los protagonistas y temática de los relatos. Mientras las primeras se refieren a acontecimientos originarios, se actualizan y adquieren, por ende, meta-temporalidad e inciden positiva o negativamente en las acciones de los hombres;

(13) Se hace referencia aquí al episodio relativo a la Fiesta de *Asohsná*, en el que los participantes de ella, al regreso de su recorrido por el monte, sometidos a gran cantidad de *puyák*, son recibidos por los ancianos, quienes los azotan en las nalgas con el fin de acabar con el tabú.

(14) Mashshnek 1988.

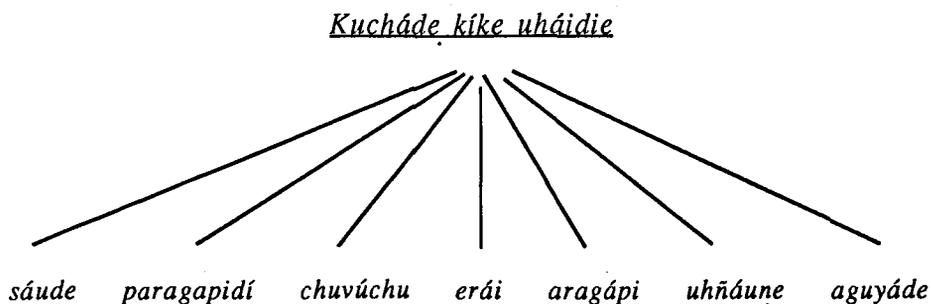
(15) Es sabido que los enfoques cognitivos han abordado especialmente los sistemas clasificatorios (de vegetales, animales, colores, parentesco). Nosotros tomamos en nuestro análisis las nociones de dominio semántico y de categorías de contraste, las que aplicaremos a las formas narrativas de los ayoreo. Ello no implica la adhesión rígida a dicho enfoque. Ver Kay 1969; Conklin 1955 entre otros.

las segundas narran sucesos presentes o diacrónicamente cercanos, es decir, se sitúan en un acontecer definido, el del devenir histórico, y no intervienen en la realidad cotidiana.

El siguiente cuadro ilustra lo expresado.

	<i>kucháde kíke uháidie</i>	<i>gosniáde</i>
tiempo	pasado mítico	presente o pasado histórico
poder	positivo y negativo	carece de poder
posibilidad de perpetuación	actualización en el presente. metatemporalidad	no incide
incidencia en los hombres	positiva y negativa	no incide
personajes	seres primigenios (<i>nanibaháde</i>)	los hombres
tipo de relato	mítico	shamánico, luchas interétnicas, relatos de viajes

Así como los *gosniáde* no aceptan divisiones en su interior, tal como expresáramos, las *kíke uháidie* engloban un conjunto de categorías que, si bien poseen atributos similares, se distinguen en el plano lingüístico y en el de las conductas socialmente significativas. Todas ellas, a la vez, detentan una relación jerárquica de inclusión respecto de la clase *kíke uháidie*, que puede representarse del modo que sigue.



Veamos cuáles son sus cualidades distintivas.

A fin de establecer los criterios de contraste, reseñaremos sus cualidades distintivas. El *sáude* es recitado con fines terapéuticos o dañinos¹⁶ y cumple una función activa disolviendo la enfermedad. Un segundo tipo abarca los precautorios utilizados, generalmente, en relación a los fenómenos atmosféricos.

El *paragapidi* es recitado, preventivo o descontaminante, asumiendo un papel pasivo o activo, respectivamente. Se utiliza con el fin de prevenir dolencias y para revertir la impureza del campo calificado por la potencia contaminante de las armas y la parafernalia de guerra.

El *chuvúchu* se sopla con fines curativos sobre la parte afectada o cerca del doliente y en dirección opuesta al mismo con el objeto de alejar el mal.

El *erái* se canta sobre entes o lugares relacionados con la caza y la recolección de miel y vegetales y en ocasión del alumbramiento, todas actividades que propicia.

El *aragápi* se canta sobre recipientes con el propósito de dotar de poder al líquido contenido, que actúa preventivamente cuando la vasija permanece en el sitio y terapéuticamente al ser el agua bebida por el enfermo.

Los *uhñáune* son fórmulas sopladas para curar las afecciones que causa *Asohsná* y los personajes vinculados con ella. También se las recita a fin de propiciar la caza de tortugas y armadillos y la extracción de miel, vale decir, de entidades asociadas con *Asoshná*.

Los *aguyáde* se narran para alejar las plagas de los sembrados o para prevenir la invasión de aquellas. Asume, por lo tanto, una modalidad activa y otra pasiva.

Obviamente, por integrar todos estos tipos, la clase de las *kíke uháidie* tiene cualidades en común, en especial las que se conectan con las manifestaciones de poder, puesto que todas ellas se vinculan a algún rela-

(16) Respecto a *sáude* y daño, ver Idoyaga Molina 1979-80.

to originario y actualizan la potencia de los acontecimientos míticos trasladados al presente a través de la narración.

Considerando las técnicas expresivas, los tipos discursivos, las funciones que cumplen y su modalidad, los ámbitos culturales a que se asocian, la relación con los personajes míticos y los modos de conocimiento, se pueden encontrar los criterios que hacen de soporte a la clasificación de las especies narrativas, de la que da cuenta el cuadro siguiente.

Las categorías en cuestión surgen del contraste de una temática bastante uniforme. Actúan frente a la enfermedad, la guerra y las inclemencias atmosféricas, propician las actividades económicas y el parto y causan daño. Se narran, se recitan, se soplan y se cantan siguiendo fórmulas prefijadas o libremente. Su poder se funda en el de los *nanibaháde* y en el de los sucesos míticos. La eficacia se relaciona con atributos propios de los antepasados que se recrean al poner en acción la narrativa, es decir, el momento en que la fórmula o el canto se enuncian. El mecanismo de conocimiento es, en todos los casos, el mismo, salvo las limitaciones temporales de los *uhñáune* o de las *aguyáde*. En cuanto a modalidad, son activos o pasivos. Con la primera expresión, connotamos la capacidad de destruir la enfermedad, regenerar la contaminación de un área y el desarrollo vegetal, propiciar actividades diversas y causar maleficios. Con la segunda, es decir, la pasiva, aludimos a un actuar específicamente preventivo o defensivo respecto de posibles dolencias y otras calamidades, por lo que resulta claro entonces el sentido en que utilizamos el término de referencia, el cual no pretende quitar eficacia o poder a los usos neutralizantes.

De lo expuesto se deduce fácilmente que es la combinación de unas pocas posibilidades las que distinguen las clases pertenecientes al dominio de la *kíke uháidie*.

Un aspecto que deseamos destacar es el relativo a la diferenciación que hace el ayoreo entre "recitado rítmico" y "canto", entidades que para nosotros resulta dificultoso advertir sus distinciones, puesto que se aúnan como expresiones melódicas, pero que para el ayoreo son fenómenos diferentes, al punto de generar formas discursivas excluyentes expresadas en el sistema clasificatorio.

Para finalizar, digamos que el análisis de las formas discursivas nos muestra que las mismas no se agotan en una tipología narrativa sino que, por el contrario, ponen en juego las representaciones indígenas, involucrando los ciclos míticos, personajes de la relevancia de *Asohsná* y su comple-

	<i>sáude</i>	<i>paragapidi</i>	<i>chuvúchu</i>	<i>erái</i>	<i>aragápi</i>	<i>uhñáune</i>	<i>aguyáde</i>
técnica expresiva	recitado rítmico	recitado ritmado	soplado rítmico	cantado	cantado	soplado y recitado rítmico	narrado
tipo discursivo	fórmula repetida literalmente	fórmula repetida literalmente	fórmula repetida literalmente	permite variaciones individuales	permite variaciones individuales	fórmula	admite variaciones individuales
funciones	terapéuticas y precautorias, dañinas	precautoria y purificatoria	terapéutica	propiciatorias	precautoria y terapéutica	terapéutica, propiciatoria, dañina	precautoria restauradora, dañina
modalidad	activa	pasiva y activa	activa	activa	activa y pasiva	activa	activa, pasiva
ámbito a que se asocian	enfermedad, fenómenos atmosféricos	enfermedad, guerra	enfermedad	caza, recolección, c. vital	enfermedad	enfermedad, caza, recolec., iniciación masc. (F.Asohná)	horticultura
relación con <i>nanibaháde</i>	<i>nanibaháde</i> en general	<i>Asohná</i>	<i>nanibaháde</i> en general				
modos de conocimiento	intencional y empírico, en cualquier época	intencional empírico en cualquier época	intencional empírico en cualquier época	intencional empírico en cualquier época	intencional empírico en cualquier época	intencional empírico <i>erámi puyái</i> ¹⁷	intencional empírico época de horticultura
contenido	referencias a aspectos morfológicos, cualidades y comportamientos de los personajes	referencias a aspectos morfológicos, cualidades y comportamientos de los personajes	referencias a aspectos morfológicos, cualidades y comportamientos de los personajes	referencias a aspectos morfológicos, cualidades y comportamientos de los personajes	referencias a aspectos morfológicos, cualidades y comportamientos de los personajes	referencias a aspectos morfológicos, cualidades y comportamientos de los personajes	referencias a aspectos morfológicos, cualidades y comportamientos de los personajes

P o d e r

(17) *Erámi Puyak* o mundo prohibido: época en que rigen las restricciones impuestas por *Asohsha*.

jo ritual, ideas relativas al daño y la enfermedad y terapia, la noción omnipresente de *puyák* (tabú), que en cierto modo simboliza el universo de temor, matanzas e inseguridad existencial en que vive inmerso el ayoreo y que constituyen el núcleo cosmovisional y fundamentan su utilización.

III. Algunas consideraciones acerca de la utilización del discurso narrativo

Como ya advertimos, la vasta gama de expresiones semánticas que configuran el relato mítico ayoreo concierne a, por lo menos, cuatro grandes categorías culturales: enfermedad y terapia, economía, ciclo vital y guerra. Las mismas conllevan un signo positivo en el sentido de prevenir o curar los males o enfermedades que se desencadenan por la infracción del *puyák*. Pero también esta potencia positiva se revierte cuando los cantos o los recitados se efectúan en circunstancias en que el daño no está presente, provocando precisamente aquello que se quiere evitar o con el fin de causar el daño propiamente dicho.

En cuanto a las fórmulas sagradas (*uhñáune*, *sáude*, etc.) que constituyen las clases de la *kíke uháidie*, podemos observar que la potencia de las mismas se manifiesta de la siguiente forma:

- 1) es eficaz el mito (*kíke uháidie*) por sí solo
- 2) son eficaces el *sáude*, *erái*, *uhñáune*, etc., por sí solos (a veces con una breve introducción explicativa)
- 3) son eficaces el relato con el *sáude* o el *erái* juntos
- 4) pueden ser eficaces varios *sáude* juntos o sucesivamente *sáude* y *erái* (este último caso especialmente en relación al ciclo vital).

Desde la perspectiva de la acción inmediata de la palabra potente, podemos afirmar que:

- 1) el *sáude*, *uhñáune*, *aguyáde*, etc., son eficaces contados
- 2) el *sáude* es eficaz contado y luego soplado (*chuvúchu*)
- 3) el *paragapidí* es eficaz contado en círculo
- 4) el *paragapidí* o *sáude* es eficaz contado en el sendero o en el umbral
- 5) el *erái* es eficaz contado directamente sobre los erga (propiciación de actividades económicas)
- 6) el *aragapí* o *erái* son eficaces cantados en agua de la que se asperje o bebe el sujeto.

BIBLIOGRAFIA

- BORMIDA, M.** "Ergon y Mito. Una hermenéutica de la cultura material de 1973/74/75/76 los Ayoreo del Chaco Boreal". Partes I, II, III, IV, V, VI *Scripta Ethnologica*, n. 1; n.2, parte I; n. 3, parte I; n. parte I; n. 5, parte 1-2; B. Aires.
- 1984 "Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo". Idem, n. 8, pp. 13-161.
- CONKLIN, H.C.** "Hanunó color categories". *Southwestern Journal of Anthropology*, 11, pp. 339-44.
- KAY** "Comment on ethnographic semantics: a preliminary survey". *Current Anthropology* 7, pp. 20-23.
- FRAKE, C.** "The ethnographic study of cognitive systems". *Anthropology and human behavior*. Washington, pp. 72-85.
- I. MOLINA** "El daño mediante la palabra entre los ayoreo del Chaco Boreal". *Arstryck*. Göteborgs, Etnografiska Museum. Gotenburg, Suecia, pp. 21-38.
- KELM, H.** "Das Jahresfest der Ayore (Ostbolivien)". *Baessler-Archiv*, Beiträge zur Völkerkunde, N. f., XIX. Leipzig.
- MASHNSHNEK, C.** "Sobre dos rituales de los Ayoreo del Chaco Boreal". *Arstryck*. Göteborgs. Etnografiska Museum. Gotenburg, Suecia, pp. 60-65.
- 1986 Acerca de las ideas de menarca, concepción, alumbramiento e infanticidio entre los Ayoreo del Chaco Boreal. *Scripta Ethnologica*, Vol. X, B. Aires, pp. 47-53.
- 1988 "Los ayoreo del Chaco Boreal". En prensa en *Mitologicas*. CAEA, B. Aires.
"La instrumentalización de la potencia en la economía de los Ayoreo del Chaco Boreal". En prensa, ídem, Vol. XII.