INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE, CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)

ANTROPOLOGIA – DIVERSIDADE CULTURAL LATINO-AMERICANA

INCIDENCIA DE LAS MISIONES RELIGIOSAS EN LA TRANSFORMACIÓN CULTURAL DE LOS AYOREO DEL CHACO PARAGUAYO:

ANÁLISIS DE LOS CASOS DE LAS COMUNIDADES AYOREO DE CARMELO PERALTA (ALTO PARAGUAY) Y CAMPO LORO (BOQUERÓN)

JULIO JOSÉ TORRES ROMERO

Foz do Iguaçu
2024

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE, CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)

ANTROPOLOGIA – DIVERSIDADE CULTURAL LATINO-AMERICANA

INCIDENCIA DE LAS MISIONES RELIGIOSAS EN LA TRANSFORMACIÓN CULTURAL DE LOS AYOREO DEL CHACO PARAGUAYO:

ANÁLISIS DE LOS CASOS DE LAS COMUNIDADES AYOREO DE CARMELO PERALTA (ALTO PARAGUAY) Y CAMPO LORO (BOQUERÓN)

JULIO JOSÉ TORRES ROMERO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. RODRIGO VILLAGRA CARRON

Foz do Iguaçu
2024

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

JULIO JOSÉ TORRES ROMERO

INCIDENCIA DE LAS MISIONES RELIGIOSAS EN LA TRANSFORMACIÓN CULTURAL DE LOS AYOREO DEL CHACO PARAGUAYO:
ANÁLISIS DE LOS CASOS DE LAS COMUNIDADES AYOREO DE CARMELO PERALTA (ALTO PARAGUAY) Y CAMPO LORO (BOQUERÓN)

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Antropologia.

BANCA EXAMINADORA

_____
Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Juan Villagra Carron
UNILA

_____
Prof. Dra. Giane da Silva Mariano Lessa
UNILA

_____
Prof. Dr. Antonio de la Peña García
UNILA

Foz do Iguaçu, 11 de abril de 2024.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

AGRADECIMIENTOS

A los referentes comunitarios Óscar Boabi Posoraja (Carmelo Peralta) y Marina Picanerai (Campo Loro), guías cuya sabiduría y compromiso con la causa del pueblo ayoreo, desde sus respectivos territorios, son inconmensurables. Ambos ocupan un lugar preponderante en este trabajo.

Al Prof. Dr. Rodrigo Villagra Carron, cuyas orientaciones y aportaciones encaminaron el buen acabado de este trabajo. Su ejemplo, apoyo constante, seguimiento y generosidad desde la profesión han estimulado con ímpetu esta investigación.

A mis profesores Dra. Giane da Silva Mariano Lessa y Dr. Antonio de la Peña García, por haber aceptado ser los examinadores de este trabajo. Su disposición para brindar su tiempo, experiencia y conocimientos en este importante proceso es significativo.

A la Universidad Federal de Integración Latinoamericana, UNILA, espacio de desarrollo y oportunidades moldeado por un nuevo concepto de integración regional, por la oportunidad de formarme en un contexto armónico, fraterno y pluricultural.

A mis grandes amigos esteños y paranaenses, por recibirme con una hospitalidad invaluable. Sin ellos, el paso por la Universidad sería impensable.

A mis colegas de la carrera, por permitirme aprender de ellas y ellos en las horas de clase; por permitirme profundizar y consolidar el concepto de alteridad y empatía desde nuestros orígenes, nuestras culturas, nuestras personas.

A mi familia, mi pareja y seres queridos por la tolerancia y comprensión a la ausencia que implica asumir el compromiso de continuar con la formación académica en una carrera apasionante. Esa esa ha sido una forma de apoyo constante e inclaudicable.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

La naturaleza nos envía señales de peligro o de encuentros violentos. Misioneros blancos nos sacaron de nuestro paraíso. Y me pregunto ¿cuál fue nuestro pecado?

Mateo Sobode en *Apenas el sol (2020)*

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

RESUMO

Esta pesquisa tem como foco compreender a influência atual das missões religiosas nas comunidades ayoreo de Carmelo Peralta e Campo Loro, no Chaco Paraguaio, e busca explorar como essas missões, católicas e evangélicas respectivamente, impactaram essas comunidades. Para alcançar tal objetivo, foram analisados os fatores que permitiram que essas missões mantivessem sua influência ao longo do tempo e como contribuíram para a evolução da cultura e das crenças nessas comunidades.

Do ponto de vista metodológico, adotou-se uma abordagem qualitativa, que envolveu a realização de trabalho de campo participativo em ambas as comunidades ayoreo. Foram conduzidas entrevistas semiestruturadas com líderes e membros dessas comunidades. Essas interações diretas foram complementadas com a técnica de observação participante e a revisão documental, permitindo alcançar uma compreensão mais completa e holística do tema em questão. Foi dada ênfase às fontes de informação provenientes dos membros da comunidade, com o objetivo de captar a perspectiva a partir de suas próprias cosmovisões e contextos culturais.

Em última análise, esta pesquisa busca examinar a relação atual entre as missões religiosas e as comunidades ayoreo, destacando tanto os benefícios como as possíveis perdas culturais resultantes dessa interação. Com base na descoberta de expressões culturais que foram perdidas, propõe-se a implementação de políticas públicas para proteger e preservar os conhecimentos ancestrais dessas comunidades.

Palavras-chave: descolonização; direitos humanos; diversidade cultural; evangelização; etnocídio.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

RESUMEN

Esta investigación busca comprender la influencia actual de las misiones religiosas en las comunidades ayoreo de Carmelo Peralta y Campo Loro en el Chaco Paraguayo y pretende explorar cómo estas misiones, católicas y evangélicas respectivamente, han incidido en estas comunidades. Para lograrlo se han analizado los factores que han permitido que estas misiones mantengan su presencia e influencia a lo largo del tiempo y cómo han contribuido a la evolución de la cultura y las creencias en estas comunidades.

Desde el punto de vista metodológico se adoptó un enfoque cualitativo que comprende la realización de trabajo de campo participativo en ambas comunidades ayoreo. Se llevaron a cabo entrevistas semiestructuradas con líderes y miembros de estas comunidades. Estas interacciones directas fueron complementadas con la técnica de observación participante y la revisión documental, lo que ha permitido alcanzar una comprensión más completa y holística del tema en cuestión. Se puso énfasis en las fuentes de información de los miembros de la comunidad con el objetivo de captar la perspectiva desde sus propias cosmovisiones y contextos culturales.

En última instancia, esta investigación busca examinar la relación actual entre las misiones religiosas y las comunidades ayoreo, destacando tanto los beneficios como las posibles pérdidas culturales resultantes de esta interacción. Con base en el hallazgo de expresiones culturales que se han perdido, se propone la implementación de políticas públicas para proteger y preservar los conocimientos ancestrales de estas comunidades..

Palabras clave: descolonización; derechos humanos; diversidad cultural; evangelización; etnocidio cultural; autodeterminación.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....12
1.1. PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN.....13
1.2. OBJETIVOS.....14
1.2.1. Generales.....14
1.2.2. Específicos.....14
2. MARCO METODOLÓGICO..... 15
5. MARCO TEÓRICO.....17
5.1. ESTADO DEL ARTE.....17
5.2. DESCOLONIZACIÓN..... 25
5.4. MEMORIA.....26
5.4.1. Memoria y amnesia.....29
6. ESTUDIO DE CASO.....30
6.1. PUEBLO AYOREO: APUNTES HISTÓRICO-GEOGRÁFICOS..... 30
6.1.1. Salesianos en la comunidad ayoreo de Carmelo Peralta..... 37
6.1.2. Evangélicos en la comunidad ayoreo de Campo Loro.....39
6.4. EXPRESIONES CULTURALES PERDIDAS..... 42
6.4.1. Goñangai: el relato épico-mítico..... 42
6.4.2. El ritual de curación chamánica..... 44
6.4.3. La fiesta de la «asojna»..... 46
6.4.4. Yoquimaamitó: ser supremo.....48
6. AYIPIE IJI CUCHABAJADE: MEMORIA ANCESTRAL..... 50
7. CONSIDERACIONES FINALES..... 54
REFERÊNCIAS..... 58
..... 63
ANEXOS.....64

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

1. INTRODUCCIÓN

En tiempos de la colonia, las misiones religiosas han tejido un constante entramado en la historia de las comunidades indígenas en Latinoamérica. Estas presencias han inscrito su marca indeleble en las culturas de dichas comunidades y su huella perdura en las complejidades del presente.

El estudio de la influencia de las misiones religiosas en las comunidades indígenas reviste una importancia tal que sus consecuencias matizan diferentes concepciones de lo que comporta la presencia foránea. Por un lado, estas misiones han fungido como apoyo espiritual y acompañamiento para las comunidades, extendiendo sus brazos de asistencia en momentos desafiantes del contexto colonizador. Por otro lado, han sido portadoras de prácticas y creencias que, en ocasiones, divergen de los tejidos culturales propios de las comunidades indígenas, engendrando un impacto negativo en la trama de su identidad primigenia y autónoma.

La relevancia de esta investigación se cristaliza en el objetivo general de analizar la influencia vigente de las misiones religiosas católicas y evangélicas en las comunidades indígenas del pueblo ayoreo de Carmelo Peralta y Campo Loro. Este análisis es construido sobre un marco socio-cultural en el cua se intenta identificar y tener claros los cimientos que han permitido la permanencia e influencia de dichas misiones. Asimismo, se busca explorar las consecuencias subyacentes que permanecen en la sombra y trazar el cambio cultural y de creencias impuesto y labrado por esta interacción.

Los objetivos específicos, múltiples e interconectados, convergen en una comprensión. En primer lugar, se busca entender la naturaleza del impacto actual de las misiones religiosas y evangelizadoras en las comunidades indígenas del Paraguay desde la perspectiva de los ayoreo, tendiendo un puente para entender la situación actual. Seguidamente, se indagará en los fundamentos que sostienen la presencia y persistencia de estas misiones en las comunidades indígenas mencionadas. El análisis se adentra también en los cambios y transformaciones de

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

la cultura y las creencias de las comunidades indígenas a la luz de la incidencia de las misiones religiosas y evangelizadoras. Y finalmente, se dirige la atención hacia la exploración de las posibles secuelas que emanan de esa presencia, secuelas que quizás aún no han sido identificadas o comprendidas en su totalidad.

La senda metodológica trazada para esta investigación de fin de curso adopta una forma cualitativa, una inmersión en las vivencias y perspectivas ancladas en las comunidades indígenas ayoreo. Este viaje se despliega en el trabajo de campo participativo, arraigándose en las comunidades preidentificadas —por la presencia histórica y aún presente de misiones cristianas— y localizadas geográficamente en un territorio común, con la intención de obtener una visión matizada de la relación entre estas misiones religiosas y las dos comunidades ayoreo seleccionadas.

El trabajo de campo, de carácter práctico, incorporó entrevistas semiestructuradas con líderes y miembros de las comunidades indígenas. Se valió de la observación participante y el análisis documental como pilares para construir una comprensión holística del tema en cuestión. No obstante, un enfoque central se encuentra en la atención meticulosa otorgada a las fuentes de información originadas en las mismas comunidades indígenas. Esta perspectiva autóctona facilitó una comprensión más enriquecida, tejida a través de las cosmovisiones y prácticas culturales intrínsecas a estas comunidades.

1.1. PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

La continuidad de las relaciones entre misiones religiosas y comunidades y pueblos indígenas específicos desde tiempos pasados, marcados por un inicial contacto y choque cultural significativos, hasta la actualidad, donde se observa una disminución de la influencia misionera debido a la conversión al cristianismo y una nueva dinámica en la relación con el Estado y otros actores sociales, ha experimentado transformaciones. Estas transformaciones se han visto influenciadas por diferentes contextos históricos, especialmente por el papel de las misiones como

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

agentes de la colonización inicial del territorio indígena, lo que condujo a la apropiación de tierras por parte de empresas, colonos menonitas y estancias ganaderas, y a la reconfiguración de las comunidades indígenas en entidades con propiedades tituladas, habitadas por indígenas empobrecidos bajo la ciudadanía contemporánea y caracterizadas por la conversión al cristianismo en sus diversas formas.

1.2. OBJETIVOS

1.2.1. Generales

Analizar la incidencia actual de las misiones religiosas católicas y evangélicas en la transformación cultural de las comunidades indígenas Ayoreo del Paraguay, a través de un estudio socio-cultural que permita identificar los factores que han permitido su permanencia e influencia, explorar las consecuencias no reconocidas y analizar la evolución cultural y de creencias.

1.2.2. Específicos

- Comprender el impacto actual de las misiones religiosas y evangelizadoras en las comunidades indígenas del Paraguay.
- Identificar los factores que han permitido que las misiones religiosas y evangelizadoras mantengan su influencia en las comunidades indígenas del Paraguay.
- Analizar cómo han evolucionado las prácticas y significados culturales de las comunidades indígenas en el Paraguay en relación con la influencia de las misiones religiosas y evangelizadoras.
- Explorar las posibles consecuencias de la presencia de las misiones religiosas y evangelizadoras en las comunidades indígenas del Paraguay que aún no se han reconocido o comprendido.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

2. MARCO METODOLÓGICO

La investigación tiene un enfoque cualitativo, el cual nos ha permitido centrarnos en la comprensión de la experiencia y perspectivas de los participantes en la investigación. En este caso se ha empleado la entrevista a profundidad y la observación participante para obtener información sobre cómo las misiones religiosas han impactado en las comunidades indígenas y cómo las comunidades indígenas perciben y se relacionan con aquellas.

Para esta investigación se utilizó una combinación de métodos tales como la revisión documental de estudios previos sobre el tema; la observación participante a partir de visitas, de relativa corta duración y frecuencia, pero repetidas en un lapso de tiempo considerable, y la realización organizada y consentida de entrevistas estructuradas o semiestructuradas con líderes comunitarios ayoreo y otros actores involucrados.

Estos instrumentos y estrategias metodológicas han permitido la obtención de información necesaria sobre la presencia de misiones evangelizadoras en comunidades indígenas y cómo estas se han venido relacionando con aquellas. También ha permitido identificar los niveles impacto que las misiones religiosas tienen en la vida de las personas, como su influencia en la cultura y la cosmovisión indígena, su papel en la educación y sus implicancias en el desarrollo económico y social de las comunidades.

En cuanto a las técnicas, la observación participante, que implica convivir en el contexto e interactuar cotidianamente con el grupo estudiado, se llevó a cabo mediante visitas de corta duración, de dos a cinco días, en distintos períodos, a las localidades de Carmelo Peralta, Alto Paraguay, y Campo Loro, Boquerón. Estas visitas formaron parte de la fase experimental del trabajo de campo que incluyó la observación participante y la recolección de información a través de entrevistas en profundidad, así como el registro fotográfico y audiovisual. Posteriormente, la información recopilada en un diario de campo se sometió a un proceso de sistematización cuyos resultados se presentan en el estudio de caso (Cap. 6). Las

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

entrevistas y el registro fotográfico se encuentran en los anexos.

Fundamentalmente, este trabajo es de carácter cualitativo descriptivo, que la experiencia obliga a delimitarlo aún más. Dicha experiencia, consistente en visitas a las comunidades ayoréode de Carmelo Peralta y Campo Loro, comenzó con el trabajo de observación de expresiones culturales. Algunas de ellas fueron registradas en video y fotografías. El trabajo *in situ* ha sido enriquecido con entrevistas a informantes clave, actores y referentes de la comunidad, quienes han permitido obtener información personalizada sobre las experiencias y perspectivas de cada uno, desde sus respectivos espacios.

Se han reunido grupos focales de participantes para discutir temas específicos como la percepción de la convivencia con grupos religiosos, con los blancos, o bien, sobre aquellas manifestaciones culturales que perduran en sus prácticas. El grupo focal más importante fue el constituido, para el presente trabajo, en Carmelo Peralta.

En cuanto al análisis documental y bibliográfico, se ha llevado a cabo la revisión y análisis de documentos y textos bibliográficos relevantes para abordar el marco teórico y los antecedentes históricos. Ambos coadyuvarán a la comprensión de las experiencias vividas *in situ* por el autor del presente trabajo en el rol de observador. La revisión de la literatura permitió el uso de la terminología adecuada y la comprensión de los conceptos para sustentar la descripción de la experiencia, así como la investigación historiográfica para entender el resultado de los procesos sociohistóricos que han afectado a la comunidad a lo largo del tiempo, en orden cronológico. Estos trabajos, que hacen parte de los aspectos teórico e histórico, fueron realizados en bibliotecas y archivos, donde el espacio del Museo Etnográfico «Andrés Barbero», el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC) y la Biblioteca Las Sinsombrero del Centro Cultural de España Juan de Salazar —todos en Asunción— brindaron un aporte sustantivo.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

5. MARCO TEÓRICO

5.1. ESTADO DEL ARTE

En este capítulo se presentarán, de manera abreviada, los resultados de trabajos vinculados con el pueblo ayoreo, en sus diferentes dimensiones, aclarándose que se excluye la revisión de algunos temas, aspectos y/o autores, no directamente vinculados a la incidencia de las misiones religiosas en la transformación cultural del pueblo ayoreo, y que por lo tanto, no son considerados de relevancia para el desarrollo y objetivos de este trabajo.

La dictadura de Alfredo Stroessner (1954-1989), «un modelo cultural jerárquico, intolerante y personalista» (Escobar, 1988, p. 30), propició la negación de la diversidad y de las alteridades sociales y étnicas distintas o subalternas a la sociedad nacional y sus valores predominantes. Previamente, hacia fines del siglo XIX y principios del XX hubo además de los misioneros cristianos - como el anglicano Warbrooke Grubb -, viajeros y etnógrafos como Guido Boggiani, Juan de Cominges, el Gral. Juan Belaieff, Alfred Metraux y Max Schmidt, entre otros/as, que han hecho aportes notables a la etnografía y etnología de los pueblos indígenas del Paraguay.

Una de las mayores investigadoras en el campo de la etnología fue la doctora Branislava Susnik (Eslovenia, 1920 - Asunción, 1996), que ha legado un fecundo trabajo científico en pro del conocimiento de los pueblos indígenas, lo que ha favorecido su puesta en valor o su posición en el mapa. Llegó a Paraguay en 1951, interesada en «esa mística de los pueblos originarios dentro de las sociedades modernas» (Peris, 2014: 23). Carlos Peris (2014) reproduce lo que Susnik, para el anuario esloveno de 1975, llegó a afirmar:

> En verdad, el destino giró ciento ochenta grados, pues mi interés científico estaba orientado hacia los estudios de lenguas asiáticas, pero fue la guerra[1] la que me arrojó a las tierras americanas, donde se hablaban aún unos doscientos cuarenta idiomas indígenas (p. 23).

Los trabajos de Branislava Susnik están enfocados en los campos

[1] Se refiere a la Segunda Guerra Mundial.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

etnohistórico, etnológico, etnográfico y lingüístico de los pueblos indígenas de Paraguay. En cuanto a lo etnohistórico, se encuentran materiales que comprenden una serie de seis publicaciones del Museo Etnográfico Andrés Barbero, cuyas ediciones datan de los años 1981 al 1985, y se denomina *Los aborígenes del Paraguay*. La serie aborda procesos históricos, sociales y culturales de los indígenas de Paraguay, que, en el primer tomo, empieza con el estudio etnológico del Chaco Boreal y su periferia desde los siglos XVI a XVII. Allí parte de datos históricos de los zamucos, familia lingüística al que pertenece el pueblo ayoreo, en cuanto a procesos coloniales y misionales jesuíticos. El segundo tomo aborda solo la etnohistoria de los guaraníes en le época colonial.

Procesos socioculturales se abordan en el tercer tomo de la serie *Los aborígenes del Paraguay* (1981), y particularizan situaciones como el aislamiento, la reagrupación tribal y posterior apertura al nuevo ambiente de los indígenas chaqueños del norte, entre los que se encuentran los ayoreos. Aquí las descripciones de Susnik son bastante acotadas y resaltan hechos sustantivos, poniendo el acento en la genealogía de los pueblos, descendencia y relaciones intercomunitarias. Hace mención, asimismo, de la ausencia de las tribus zamucas en el tiempo de las expediciones en busca de El Dorado, en el siglo XVI. Se tendrá referencia de las tribus zamucas recién a partir de los ensayos misionales de los jesuitas que entraron en contacto con ellas en el Chaco septentrional en el siglo XVIII. El tomo cuatro de la serie describe exclusivamente la cultura material de los aborígenes de Paraguay, que van desde aspectos vinculados a la subsistencia como la caza, la pesca la recolección y el cultivo, entre otros; las viviendas, los poblados y aldeas; la cuestión corporal, vestimenta y adornos; hasta la mobiliaria como instrumentos, armas y enseres para el hogar.

Se definen casos puntuales del pueblo ayoreo, entre otros, en el tomo cinco de la serie, el cual aborda el ciclo vital, ritual y estructura social de los pueblos indígenas chaqueños. Susnik, resaltando aspectos relevantes en cuanto a la natalidad, de manera acotada se refiere al feticidio e infanticidio, y atiende las actitudes pre y postnatal de las madres. Asimismo, en el marco de las vivencias y organización social, habla del matrimonio y el parentesco. Sin embargo, el tomo seis

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

de la serie cobra interés pues tiene como tema las «creencias» de los indígenas. Aquí, la cosmovisión ayorea del mundo en forma de planos contempla la existencia de diferentes estratos: el de los bosques y animales; el de la arena y las rocas; el de las nubes y los animales acuáticos; el más alto o estelar, del sol y de la luna; y el submundo de los muertos (como se cita en Susnik, 1985, p. 12). En este tomo se enuncia un aspecto interesante en torno a la invocación de seres sobrenaturales o no humanos, lo cual no se da en el pueblo ayoreo (Susnik, 1985, p. 64).

Finalmente, en el tomo siete de la serie *Los aborígenes del Paraguay* (1987), Susnik ahonda detalladamente en el análisis etnolingüístico de las lenguas chaqueñas y divide las familias lingüísticas de esa región en cuatro: maskoy —hoy enlhet-enenlhet (Kalisch y Unruch, 2003)—, zamuco, guaycurú y mataco-mataguayo. Los ayoreos son parte de la familia lingüística zamuco. Miguel Chase-Sardi (1972) presentaría una clasificación similar (ver anexo).

En cuanto a lo etnolingüístico, Susnik ofrece un riguroso estudio de la lengua de los ayoreos en el *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay* y del Museo Etnográfico. El estudio enfatiza la morfología y la sintaxis, así como los elementos léxico y semántico de la composición lingüística. Asimismo, las notas preliminares de este material brindan un acercamiento al mundo ayoreo y su relación con las misiones religiosas y el mundo de los «blancos» desde una perspectiva sociohistórica.

En *Los indios del Paraguay* de Branislava Susnik y Miguel Chase-Sardi (1995) se verifica una síntesis académica de ambos investigadores. En el caso de Susnik, la investigación etnohistórica abarca hasta el siglo XIX, es decir, desde los indígenas durante el período precolombino hasta la independencia de Paraguay. Chase-Sardi abarca el período constitucional y hechos sustantivos de la historia paraguaya como la Guerra del Chaco, que comprende una cuestión geográfica vinculada estrechamente con pueblos chaqueños, y otros procesos de carácter sociocultural. Asimismo, Chase-Sardi enfatiza los procesos de institucionalización de las organizaciones indigenistas de cara al período de la nueva constitución, la de 1992. Puntualmente, se vinculan al pueblo ayoreo abordajes bastante concisos de este autor que hacen referencia a las misiones salesianas y de los padres oblatos,

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

así como la Misión a las Nuevas Tribus, que causó estragos etnoculturales en varias comunidades.

El Dr. José Zanardini, radicado en Paraguay desde 1978, ha realizado aportes indispensables en el campo de la investigación antropológica, particularmente en lo relacionado al pueblo ayoreo. Además de materiales bibliográficos de autoría propia, la compilación de artículos de diferentes autores *Culturas indígenas* (2010), coordinada por él e impulsada por la Secretaría Nacional de Cultura y el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción (CEADUC), incorpora artículos del antropólogo Bernd Fischermann, que describe en detalle la Fiesta de la Asojna, y del etnomusicólogo Jean Pierre Estival, que introduce a los mundos sonoros ayoreo. Ambos cuentan, aparte, con investigaciones específicas sobre el pueblo ayoreo.

El volumen XVI, número 2 del Suplemento Antropológico de la Universidad Católica de Asunción contiene artículos de Zanardini y de Chase-Sardi sobre el pueblo ayoreo. El primero sintetiza la vida ayorea en sus diferentes niveles. El segundo, muy breve, brinda información genérica sobre la clasificación lingüística, a modo de introducción, para luego referirse a la lucha por la tierra desde una mirada antropológica. Es sustantivo el material titulado *Cultura del pueblo ayoreo* (2003) donde Zanardini compila artículos con diferentes abordajes entre los que destaca el aporte de Marcelo Bórmida y Mario Califano. Para ambos autores cobra relevancia la austeridad de la cultura ayorea condicionada por «el carácter medido de las relaciones intragrupales» que les permite apuntar a una «concepción de la vida como contención dentro de límites establecidos» (Bórmida y Califano, 2003, p. 36). No obstante, en este mismo material, el artículo *El chamanismo ayoreo,* Lucien Sebag se acerca notablemente a la escenificación inicial del ritual chamánico ayoreo, el «trance chamánico» (Sebag, 2003, p. 242). Otros de los trabajos relevantes de Zanardini, de autoría propia, obran en materiales publicados por el CEADUC, los cuales versan sobre la vida indígena a través de entrevistas a referentes comunitarios y compilación de narraciones ayoreas. Destaca, asimismo, *Los Pueblos Indígenas del Paraguay,* también de autoría propia (y en coautoría con W. Wiedermann, 2001, 2005), donde se hace un recuento esencial, sucinto, aunque

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

bastante breve de la historia del pueblo ayoreo.

Desde la mirada de la psiquiatría y la psicología, Fernando Pagés Larraya, escritor, crítico, dramaturgo e investigador argentino escribe la relación de los ayoreos con el mundo, sus reacciones ante él, en el artículo *El complejo cultural de la locura en los moro-ayoreos*. El autor se refiere a que el estado de ansiedad escatológica, propiciado por una «cultura de la muerte», articula el pánico y su desembocadura en varias creencias (Pagés Larraya, 1973, p. 254). En este mismo material recorre, a modo de introducción, una breve semblanza historiográfica del mundo ayoreo, así como la organización social y territorial. Matiza, posteriormente, el universo chamánico y la creencia en la Asojna, los cuales comportan distintos niveles en el análisis psicológico social de los miembros de la comunidad ayorea.

De los trabajos más recientes se destaca *El encuentro de la Gente y los insensatos: la sedentarización de los cazadores ayoreo en el Paraguay* del antropólogo argentino Miguel Alberto Bartolomé. El título tiene un cariz metafórico: con «la gente» hace referencia al significado literal de la palabra «ayoreo», mientras que con «insensatos» al significado literal de «cohñone», término con el que los ayoreos se refieren a los no-indígenas (Bartolomé, 2000, p. 10). En este libro, el autor relata experiencias vividas poniendo foco en la vida social, en la historia de los ayoreos y sus relaciones con otros pueblos indígenas, las incidencias de grupos misionales religiosos y aspectos vinculados con la transfiguración cultural. Bartolomé no escatima esfuerzos en realizar reclamos en pro de la defensa de los derechos indígenas a causa de acciones etnocidas de algunas misiones como la de la Nuevas Tribus, entre otras.

Cuestiones territoriales y de impacto sociocultural durante y después de la Guerra del Chaco (Paraguay-Bolivia, 1932-1935) en las comunidades indígenas del Chaco Paraguayo son abordadas en la compilación de artículos *Mala Guerra: los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-35)* realizada por Nicolás Richard. Si bien, los artículos particularizan casos de pueblos específicos o los desarrollan de manera genérica, interesa el aporte de Volker von Bremen sobre el impacto de la Guerra del Chaco en el territorio ayoreo, que sirviera de base a autores como Miguel Alberto Bartolomé (nombrado más arriba). Artículos con datos importantes de Von Bremen

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

sobre la territorialidad ayorea se encuentran en las revistas Estudios Paraguayos y Suplemento Antropológico, ambas publicaciones del CEADUC, y han servido para desarrollar apuntes geohistóricos específicos.

Una publicación del Instituto Italo-Latinoamericano – IILA a cargo de Gabriella Enrica Pía, especialista italiana en antropología, etnología y arqueología subacuática, titulado *La cultura material de los ayoreo y el arte rupestre de Bolivia y Paraguay* (2006) es, quizás, el material más completo en el ámbito de la autora. El material constituye una interesante compilación de datos de manifestaciones artísticas visuales de los ayoreos antiguos, que dan lugar a considerar la riqueza cultural legada.

A partir de aquí cabe mencionar que, para ilustrar de una mejor manera la cosmovisión ayoreo, desde la perspectiva cultural, se tendrán como referencia casos de otras etnias hermanadas en la familia lingüística zamuca, a la que pertenecen los ayoreos y los yshiro o chamococos, según el esquema de Chase-Sardi (1972). Quizás, por cuestiones geográficas y de diferenciación étnica, los procesos etnoculturales y artísticos tengan sus variaciones, pero no dejará de constatarse la persistencia de una esencia innegable entre las diferentes etnias.

El crítico de arte, curador, investigador y exministro de cultura Ticio Escobar tiene en su haber varios libros en los que explora el universo de las comunidades indígenas que sirven de referencia para el presente trabajo. Escobar pone énfasis en la presencia del rito como eje vertebrador de la vida de los pueblos originarios. Focalizado en el pueblo yshir, pueblo emparentado lingüística, geográfica y socio-estructuralmente com los ayoreos, ambos de habla zamuca y con organización en clanes — ausentes en los demás pueblos chaqueños—, su libro *La maldición de Nemur* (1999) reúne un trabajo rico en descripciones de procesos artísticos y culturales entre los que el rito juega un papel importante. Algunos aspectos adosados al espectro cultural yshir pueden acercarse al mundo ayoreo, en caso de no tener más referencias. En su libro *La belleza de los otros* (1993, 2012), Escobar se embarca a narrar el arte indígena en general desde la mirada de la crítica estética. En su texto, además, se brindan datos de hechos de la historia ayorea reciente, cobrando forma la crítica a una dura realidad social, siguiendo la

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

línea de *Misión: Etnocidio,* publicación de 1987, que contiene una serie de denuncias contra la incidencia cultural de las misiones religiosas en los pueblos indígenas que son de interés para este trabajo. En *Misión: Etnocidio,* además, Escobar reúne entrevistas valiosas con referentes principales que se refieren al pueblo ayoreo. De este mismo autor, desde la teoría del arte, es lectura obligada *El mito del arte y el mito del pueblo* (2008, 2014)*,* un acercamiento al universo simbólico que jerarquiza el arte popular compuesto por las expresiones y manifestaciones del sentir de los grupos subalternos invisibilizados, en gran medida, por los atropellos y desmanes de la dictadura del general Alfredo Stroessner. En este material se reorganiza la teoría estética no occidental y se la deslinda de los procesos etnoculturales locales.

La perspectiva feminista brinda otra concepción del ser ayoreo en *Ayoreas: vida sexual y reproductiva* (2004)*,* de Raquel Rojas. Este material aborda una interesante investigación puntualizando, entre otras, cuestiones como la sexualidad, la pubertad, la maternidad y la relación de pareja en mujeres ayoreas. La autora recurre, como los investigadores más recientes, a autores como Volker von Bremen, Marcelo Bórmida, Mario Califano, Bernd Fischermann y Miguel Chase-Sardi. Una perspectiva similar con el rigor historiográfico y antropológico la replicó Deisy Amarilla en materiales como *Mujeres ayoreas de la selva a la ciudad* (2018) y *Sexualidad de las mujeres ayoreas: entre lo antiguo y lo nuevo, interpretaciones y significados* (2015) en cuyos contenidos aborda conceptos de salud sexual femenina en ayoreas.

Conviene, también, incluir aquí cuatro tesis doctorales de antropología de relativa reciente realización, dos de ellas reeditadas como libro, que tratan a profundidad tópicos sumamente relevantes para nuestro estudio. La tesis doctoral de Alfonso Otaegui (2014), *Les chants de nostalgie et de tristesse des ayoreo du Chaco Boréal Paraguayen (Une ethnographie de liens coupés)*, donde efectivamente explora, desde un trabajo hecho a profundidad en la comunidad ayorea de Jesudi, la «palabra poderosa» (p. 51) y sus distintos géneros —entre ellos las narrativas chamánicas—, cuyas consecuencias, una vez enunciadas, tienen impacto y presencia en la vida cotidiana; asimismo, explora los cantos y la música ayoreo, siendo los primeros el locus de la memoria épica y guerrera, pero también de la

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

nostalgia, finalizando su trabajo con una discusión sobre la vigencia y transformación de la división social y de parentesco en clanes, y como los afectos forman parte de ellos.

Por su parte la tesis de Leif Grunewald (2016) *O facismo dos homens bons. Sobre padres e os Ayoréode do Alto Paraguay,* realizada en la comunidad de Carmelo Peralta, examina la relación entre el proyecto civilizatorio de la misión salesiana, y el modo en que los ayoréode respondieron y se ajustaron a estos padresa católicos e reinventaron su mundo convencional, capturando así una «los bienes, poderes y conocimientos provenientes igualmente del exterior del *socius* y transformarlos, a su manera, a través de la idea de ser cristiano» (p. 291).

La tesis doctoral del antropólogo estadounidense Lucas Bessire fue publicada como libro con el título *Behold of the Black Caiman: A chronicle of the Ayoreo life* (2014) y a partir de su extenso trabajo de campo, tanto en Bolivia como en Paraguay, y en este país, concretamente con las comunidades de Arojcojnadi y Chaidi del subgrupo ayoreo totobiegosode, del cual algunas familias permanecen en aislamiento voluntario. Bessire plantea una lectura controversial y pesimista sobre las condiciones y transformaciones contemporáneas sufridas por el pueblo ayoreo a partir de su relación precolonial relativamente hostil con el frente civilizador, pasando por el contacto y cristianización con los misioneros de las Nuevas Tribus, hasta llegar a estados de «hipermarginalidad» (p. 111 *et. passim*), tanto en los barrios marginales de Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, como en los espacios urbanos marginales de las colonias menonitas en el Chaco Central paraguayo. Estas transformaciones, explicadas mejor por la noción de *becoming* (p. 17, 21 *et passim*) o desarrollo dinámico y abierto del ser, antes que por nociones como «tradición», «cultura», «animismo» o «perspectivismo»; e impuesta con determinantes negativos por la colonización, sostiene Bessire, lleva a los ayoréode en la actualidad ha tener una noción ambigua y de sucesivas rupturas sí mismos —primeramente como exprimitivos, luego como cristianos convertidos, después como proletarios, drogadictos y prostitutas, y así sucesivamente— lo cual los coloca en un posición identitaria fragmentada y de «oscuridad epistémica» (p. 185. *et passim*) y de «inmanencia negativa».

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Por último, incluimos aquí el trabajo de la antropóloga paraguaya Paola Canova, a partir de su tesis doctoral, reelaborado y publicada, primero en inglés como *Frontier Intimacies: Ayoreo Women and the Sexual Economy of the Paraguayan Chaco* (2020) y luego y más recientemente en español, como *Intimidades de frontera. Mujeres ayoreo y economía sexual en el Chaco paraguayo* (2023). Este trabajo se basa en una etnografia relevada en diferentes sitios, pero con énfasis en las áreas urbanas marginales de los centros menonitas, principalmente la ciudad Filadelfia, municipio autónomo y capital del departamento de Boquerón, y sede urbana original y principal de la Colonia menonita Fernheim. Canova basa su etnografía y análisis en su relación y experiencia de campo con las *Curajodie*, mujeres jóvenes ayoreas que intercambian sexo con hombres no indígenas por dinero o bienes materiales, utilizando este lugar corporal y la noción de fronteras íntimas como perspectiva para analizar la transformación de los roles de género, y las fronteras económicas porosas entre un capitalismo rural, extractivista y segregacionista avasallante, y la condición y agencia de estas mujeres que conforman, y a la vez, desafian los espacios de dominación predeterminados por la sociedad multicultural resultante en esa geografía. Canova discute, de tal modo, las nociones pesimistas aludidas de Bessire, y presenta la agencia y deseos de las *Curajodie* como una capacidad que transforma y subvierte los estigmas que les atribuyen, y que, otras veces, sucumben, negocian o se subordinan a la economía sexualizada y racializada del Chaco Central, planteando así una visión más balanceada y empática de las vicisitudes contemporáneas de los ayoreos y ayoreas ante los cambios «civilizatorios».

5.2. DESCOLONIZACIÓN

El dominio cultural en occidente difiere de los procesos culturales latinoamericanos al momento de definir al indígena inserto en una cultura determinada, vigente en el presente. Bonfill Batalla (2011) establece que la antropología ha utilizado principalmente la noción de cultura de forma globalizada para definir lo indígena, argumentando que los pueblos indígenas comparten culturas distintas de la europea occidental, predominante en las naciones

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

americanas (p. 107). Esa diferenciación requiere un discernimiento que puntualice la perspectiva local de definir una cultura comunitaria en contraste con el dominio cultural occidental. Si ello implica considerar los procesos culturales específicos de Latinoamérica al definir a los pueblos indígenas dentro de una cultura particular y vigente en el presente, es sustantivo entender cómo las culturas indígenas interactúan y se relacionan con la cultura dominante, así como reconocer la diversidad cultural dentro de las propias comunidades indígenas sin dejar de otorgarle la autonomía arrebatada.

5.4. MEMORIA

La memoria ayorea se manifiesta de manera palpable y flexible. Los relatos que hombres y mujeres comparten, muchas veces teatralizados alrededor de los fogones nocturnos u otros contextos cotidianos, frente a una audiencia familiar y/o comunitaria variada y atenta, ofrecen una expresión vívida y rica, incluso para observadores externos que pueden enfrentar dificultades lingüísticas al no dominar el idioma local. Antes de adentrarnos en el análisis de este ejercicio narrativo característico de los ayoreo y sus diversas variantes y contenidos, es importante establecer una distinción conceptual y contextual de sus elementos yuxtapuestos e integrados, lo cual nos permitirá comprender por qué nos referimos a este fenómeno como «memoria». Además, es crucial reconocer la importancia de preservar esta memoria como parte fundamental del patrimonio cultural de los ayoreo, aspecto que será desarrollado más adelante.

La memoria articula la preservación de los conocimientos esenciales que, sobre todo, puede dar lugar a procesos identitarios. Si bien, alcanza diversas especificidades, no podemos sustraernos de que se trata, básicamente, de la capacidad que tienen los seres vivos de almacenar y recordar información sobre sucesos. En ese marco se puede traer a colación el esbozo de las tres clases generales de conocimiento que realiza el psicólogo estonio-canadiense Endel Tulving (1972): episódico, semántico y procedimental, donde el primero se refiere a memorias sobre experiencias, el segundo al significado de las palabras y conocimientos generales, y el tercero a las destrezas para realizar diferentes tipos

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

de cosas (como se cita en Conway, 1998, p. 49). En el presente trabajo importa la memoria episódica que Tulving vincula con la memoria autobiográfica, la cual deviene recordaciones de eventos que, en el presente, el individuo las evoca para relatar su vida (Conway, 1998, p. 50). En ese sentido, cabe resaltar aquí las particularidades de la memoria autobiográfica que este mismo autor señala y ayudan a determinar tipos según determinados casos: períodos de vida, eventos generales y conocimiento específico de eventos o «conjunto de imágenes, sensaciones, olores y otras características sensorio-perceptuales asociadas con una experiencia» (ibidem, p. 51).

Halbwachs (2004) valora la condición del sujeto que recuerda «desde un estado de conciencia puramente individual» (p. 37), que coadyuva a ampliar la mirada al evento que involucra a la comunidad. Aquí, el recuerdo que vincula al individuo con la colectividad es importante pues se da el fenómeno de la identidad, garantizado por el sentido de pertenencia. Estos procesos identitarios están marcados por el ejercicio de la memoria, articulados por diversos relatos. Volviendo a Conway, el conocimiento específico de eventos, que recae en recuerdos de eventos puntuales, se diferencia de los recuerdos más genéricos que evocan períodos de vida, lejos de toda experiencia particular y específica. La sumatoria de recuerdos individuales de eventos específicos configura entonces un corpus complejo del hecho real, de la experiencia, que será patentado por el resto de la comunidad.

Trasladando el concepto de memoria a una acepción más «colectiva», de alcance comunitario, sin desmerecer el rol del individuo, del sujeto que recuerda, la definición de memoria de Roberto Bergalli (2010) brinda nuevos matices:

> Capacidad que se atribuyen, y en ocasiones de ella disponen, las sociedades o los grupos sociales a los que se les reconoce la aptitud de rememorar hechos, situaciones o fenómenos en torno o respecto a los cuales se concentra un recuerdo específico hasta el punto de haber esté impactado en el colectivo o en buena parte de él con la fuerza necesaria de forma que en su contexto el conjunto se identifica o caracteriza por este dato de afinidad (p. 5).

El ejercicio del recuerdo que otorga al individuo un rol determinado produce diversas matizaciones, especialmente cuando se desee trazar un camino

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

que conduzca a la construcción de la memoria de un colectivo. Paul Ricoeur problematiza la cuestión de la subjetividad que produce el hecho de particularizar al sujeto que recuerda, con lo cual crea el concepto de «atribución»; a través de este puede justificarse la oposición de posturas del recuerdo particular, individual, frente al recuerdo consensuado que comporta lo colectivo: memoria atribuida al individuo, memoria atribuida al colectivo. Para diferenciar las naturalezas tanto del recuerdo como de la memoria, la expresión del relato conjuga, según Ricoeur (2013), «los recuerdos en plural y la memoria en singular» (p. 128); los primeros signados por la «diferenciación», la segunda, por la «continuidad». No obstante, volviendo a la construcción de la memoria de un colectivo, Lacasta (2013) habla de un proceso del «yo» al «nosotros» (p. 23), con lo que se sugiere una suerte de convención de individuos para patentar la memoria en aras de que esta adquiera su carácter colectivo, particularizando medios de expresión como las «narraciones colectivas que además se han fijado por los ritos y ceremonias en sus conmemoraciones de fechas señaladas (…)» (ídem).

Recurriendo nuevamente a Halbwachs (2004), el autor se refiere a la naturaleza colectiva de los recuerdos y otorga a los testigos cierto rol secundario en la rememoración del hecho (pp. 26-27). Estos testigos avalan la manera en que el hecho que ha experimentado el individuo es contado por este, y, en determinadas ocasiones, complementan o «corrigen» el recuerdo. Al parecer, Halbwachs no resuelve la cuestión de que la veracidad del hecho narrado sea constatada por los testigos, sin embargo, apunta al potencial intercambio que supone enriquecer las imágenes y los recuerdos con aportes por parte de aquellos en su rol de partícipes del hecho vivido, o, simplemente, como miembros de la comunidad. Sin embargo, la veracidad del hecho vivido, que suele dejar cabos sueltos cuando se habla de testimonios de un hecho, encuentra en Anette Wieviorka (1986) una posible salida. La historiadora afirma que los testimonios «son subjetivos por naturaleza y están condenados a la inexactitud» (como se cita en Didi-Huberman, 2004, p. 58). La naturaleza de sujeto que narra prevalece, dignifica la inexactitud que implica lo subjetivo y enaltece el testimonio en el marco del sinérgico intercambio entre los miembros de la comunidad, quienes dan fe de su veracidad. Otra salida, como lo sugiere Pedro Gómez García (1981), recae en el cuestionamiento a la naturaleza

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

afectiva de la vivencia y buscar lo real (p. 53), que sería posible con otro tipo de análisis y otro enfoque, lo cual implicaría un estudio estructurado que no responde a los objetivos de este trabajo.

5.4.1. Memoria y amnesia

Es imposible que los individuos olviden intencionalmente, sin embargo, las huellas de la memoria pueden deteriorarse, los objetos, los instrumentos a los que se confía la conservación de la memoria. Cuando se destruyen las formas físicas de exteriorización de la memoria colectiva, entonces se cierne sobre un grupo, o sobre toda la sociedad, el riesgo de una amnesia colectiva.

La desaparición de lugares ancestrales anulan la identidad que yacía en el tiempo materializado en los cimientos de dicho sitio. Cimientos que conformaban un corpus que evoca el pasado y otorgaba una identidad al grupo.

Paolo Montesperelli (2003) sostiene lo siguiente:

> En efecto, el daño de las objetivaciones retroactúa sobre la memoria, creando vacíos. Esta retroacción es connatural a la propia objetivación, en tanto producto de la actividad humana que reacciona continuamente sobre el propio productor. Por consiguiente, si las «prótesis» de la memoria se dañan, si aquellas huellas se desvanecen, si la exteriorización de la memoria se contrae, entonces aumenta el espacio de la amnesia y la propia identidad colectiva experimenta las consecuencias. (p. 51)

Tras lo expuesto resulta necesaria la protección de lugares ancestrales para preservar la historia y la identidad cultural. La implementación de políticas públicas de protección del patrimonio que involucren a las comunidades locales y promuevan la conservación y gestión sostenible de estos sitios traza, a primera vista, el camino ideal. Esto garantizaría que perduren para las generaciones futuras.

La conservación de lugares ancestrales no solo es vital para mantener viva la memoria histórica de las culturas que los habitaron, sino que también constituye un elemento clave en la construcción de la identidad de las comunidades actuales. Estos sitios, cargados de significado y contenidos de índole cultural y espiritual, ofrecen una ventana al pasado y permiten a las nuevas generaciones

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

comprender y apreciar sus raíces.

Por otro lado, la protección de estos lugares tiene un impacto directo en el bienestar de las comunidades locales. Al involucrar a estas comunidades en los procesos de conservación se les otorga un papel activo en la gestión y cuidado de su propio patrimonio, fomentando así un sentido de pertenencia y responsabilidad.

Es menester hacer referencia a la implementación de políticas públicas eficaces, la cual requiere un enfoque poliédrico, diverso. En primer lugar, es esencial realizar un inventario exhaustivo de los sitios ancestrales, identificando aquellos que están en mayor riesgo de ocupación y destrucción. A partir de esta base, se pueden desarrollar estrategias específicas de conservación que incluyan medidas preventivas y de restauración para fomentar las prácticas culturales.

Igualmente importante es la educación y sensibilización de la población sobre la relevancia de sus expresiones culturales y artísticas. Programas educativos y campañas de concienciación pueden ayudar a construir un entendimiento compartido sobre el valor del patrimonio cultural inmaterial y material, fomentando así una mayor colaboración y apoyo en los esfuerzos comunitarios de preservación.

La cooperación internacional también juega un papel crucial en la protección de la cultura comunitaria. Muchas de estas constituyen el patrimonio cultural de la humanidad y, como tal, su conservación es una responsabilidad compartida. La colaboración entre países puede facilitar el intercambio de conocimientos, técnicas de conservación y recursos financieros necesarios para la protección de las expresiones de una cultura.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

6. ESTUDIO DE CASO

6.1. PUEBLO AYOREO: APUNTES HISTÓRICO-GEOGRÁFICOS

Antes de poner el foco en el pueblo ayoreo, debe considerarse la existencia de los demás grupos étnicos que habitan Paraguay, hasta hoy, mediante una mirada de conjunto. Si bien, según Bartomeu Melià (2005) «son dos los grupos étnicos notablemente diferenciados» (p. 8), presentes en el país según se ubiquen en las regiones oriental, guaraníes, y occidental, pampeanos, de Paraguay (ídem), la subdivisión en familias lingüísticas no es desestimable. Las familias son cinco: Guaraní, Mataco-Mataguayo, Enlhet-Enenlhet, Zamuco y Guaicurú. Los ayoreos, junto con los chamacocos o *yshiro*, diferenciados entre *ybytosos* y *tomárãhos*, pertenecen a la familia Zamuco[2] (Melià, 2010). Ambos grupos étnicos son los únicos que representan, en el Chaco Boreal,[3] a esa familia lingüística (Bórmida y Califano, 2003, p. 19).

Según Ticio Escobar (1988), los ayoréode, un pueblo de cazadores-recolectores, residían en la región septentrional del Chaco paraguayo y en el oriente boliviano, manteniendo su independencia en sus asentamientos ancestrales hasta la década del 60 (p. 18). No se registran significativos cambios en la territorialidad ayorea a lo largo de la historia, no obstante, según Volker Von Bremen (2008), los ayoreos consideran el centro de su territorio la zona fronteriza entre Paraguay y Bolivia, norte del Chaco Boreal (p. 73). Es interesante tener en cuenta que esta región del Gran Chaco aún no ha sido dominada por los estados nacionales (ídem). La movilidad de la comunidad ayorea, fruto de una «cultura de seminomadismo, los lleva a desplazarse al este del Río Grande, en las zonas norte de la selva del río San Julián y Zapocó y en las áreas entre el Gran Chaco y el Pantanal de Bolivia y Paraguay» (Pia, 2006, p. 27). Un problema del que habla Von Bremen (2008) para encontrar datos sobre los ayoreos en documentos históricos de viajeros e investigadores radica en el uso de varios nombres para identificar a los

[2] Según Alain Fabre, el gentilicio zamuco aparecería por primera vez en 1726 en *Relación historial de los indios del Paraguay* del P. Fernández (1994), no obstante, anteriormente, ya aparecían otras denominaciones similares que podrían ser formas antiguas de dicho gentilicio (como se cita en Fabre, 2007, p. 271).

[3] El Chaco Boreal es la región más septentrional del Gran Chaco. Está repartida, a su vez, entre las regiones de Paraguay, Bolivia y Brasil.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

diferentes grupos (p. 74), por lo que la unificación de nombres, acordada desde la investigación contemporánea, daría lugar a un trabajo exhaustivo. Pese a esa dificultad, este etnólogo alemán ofrece datos relevantes recogidos por José Cardús (1886) que permiten dimensionar la territorialidad ayorea a comienzos del siglo XX: «El centro de su territorio se ubicaba, —al igual que la época jesuítica— al sur de las Salinas de Santiago y San José y del Cerro San Miguel» (como se cita en Von Bremen, 2008, p. 74).

Se puede hablar de una historia de los ayoreos desde el siglo XVI, teniendo como premisa la necesidad de que existan documentos que permitan contarla:

> Los primeros «conquistadores», provenientes del Río de la Plata, se adentraron en el Chaco y se pusieron en contacto con ellos. Las primeras expediciones que los contactaron fueron, probablemente, las de Ñuflo de Chávez, Alvar Núñez Cabeza de Vaca y Domingo Martínez de Irala. Los encontraron en las riberas de la laguna La Gabia, en el año 1543, al 18° paralelo; por lo tanto, en el Chaco, en la zona del Alto Paraguay (Pia, 2006, p. 28).

Los contactos más relevantes y duraderos se dieron con los jesuitas, quienes «habían establecido su sede en Tarija y de ahí habían logrado penetrar en el sur de Bolivia, zona habitada por una gran cantidad de indígenas de distintas etnias» (ibidem, p. 30). En este punto debe agregarse un dato: las relaciones con los asentamientos chiquitanos, al sur de San José de Chiquitos, Bolivia, fueron hostiles (Fabre, 2007, p. 271). Finalmente, luego de una serie de procesos sociohistóricos, los padres de la misión de San José de Chiquitos querían acercarse a los hermanos en Paraguay, lo que desembocó en varias expediciones que los llevó a varias tribus zamucas[4] (Pia, 2006, p. 30).

Antes de hablar de la actualidad, en términos de distribución geográfica y estilo de vida de los ayoreos, se cita a continuación una síntesis relevante:

> Los Ayoreo, conocidos en los tiempos antiguos como Zamucos, son una población de cazadores, recolectores desparramados en una vasta área del sur oriental de Bolivia y del norte del Chaco del Paraguay; se desplazan, por lo tanto, en una extensa zona, con límites bastante precisos. Su hábitat

[4] La misma autora sostiene que en aquella época aún no se hablaba de ayoreos. Véase la obra *Zamucos* (2009) de la investigadora boliviano-francesa Isabelle Combès para una discusión extensa sobre los etnónimos y antecedentes de este y otros pueblos precoloniales emparentados lingüísticamente.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

> incluía el Chaco entre Río Grande y el Río Paraguay y, de norte a sur, se extendía desde la zona al este de Santa Cruz de la Sierra, incluyendo la Provincia de Chiquitos, hasta llegar a las colonias del Chaco paraguayo (Ibídem, p. 34).

La ocupación cotidiana, que propiciaba la subsistencia de la comunidad ayorea, signaría gran parte de la memoria colectiva, a la cual se hará mención más adelante.

A finales del XIX, puede decirse que la permanencia de los ayoreos en aquellas regiones no sufrió cambios notables, tal como lo confirman algunas expediciones que dan cuenta de ello, salvo momentos clave de traslados de la población chiquitana hasta Bahía Negra (Chaco paraguayo), lo que «motivó a una parte de los Zamuco/Ayoréode[5] de aquella región a retirarse aún más a la selva» (Von Bremen, 2008, p. 75). Es necesario adentrarse aquí a las causas de la presencia ayorea en las zonas aledañas al río Paraguay. El mismo autor afirma que las relaciones tensas entre yshiros y ayoreos generaron ataques intergrupales. Es de esta forma que los yshiros, empujados por los ayoreos, iban cediendo sus territorios ocupados por tradición, orientándose con ellos hacia el río Paraguay (Ídem, p. 76).

Según Miguel Alberto Bartolomé (2000) son escasas las noticias sobre los ayoreos en los primeros años del siglo XX (p. 94). Aquí cobran notoriedad las sucesivas movilizaciones de diferentes grupos étnicos a causa de la instalación de puestos militares en el Pilcomayo (Von Bremen, 2008, p.76). Los ayoreos entraron en conflicto cuando los Yanaiguas/Tapieté llegaron hasta ellos, empujados por los grupos Chiriguanos hacia el este; a ello se suma la progresiva colonización del río Parapetí después de 1910, cuando los Tapieté lucharon contra los ayoreos (Ídem, pp. 76-77), según Marquis Roberto de Wavrin (1926), «por fuentes de agua y áreas de caza y recolección» (como se cita en Von Bremen, 2008, p. 77). A raíz de ello, según este autor, los ayoreos llegarían a la orilla oriental del Parapetí, propiciando el abandono de los pobladores «blancos» de sus estancias, momento a partir del cual los ayoreos protagonizarían una serie de atracos hacia la década de 1920.

Varios autores coinciden en datos que hablan de las consecuencias de la

[5] *Ayoréode:* Plural de «ayoreo» en lengua ayoreo.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

penetración militar antes de la Guerra del Chaco (1932-1935) que desembocaron en conflictos de territorios, muchos de los cuales los ayoreos consideraban como suyos. A partir de este hecho puede hablarse de una ocupación territorial, lo que produjo de nuevo la retirada de los ayoreos a zonas más remotas. Si bien, las batallas en el marco de la guerra no necesariamente se dieron en territorios ayoreos, la expansión militar alteraría completamente el sistema de vida de los pueblos originarios. Estos fueron los contactos nuevos con los «blancos» de este período previo al contacto permanente.

Cuando se habla de contacto permanente se alude al intercambio cultural, muchas veces forzado, que se dio a raíz de la presencia de las misiones religiosas en el Chaco después de la guerra. Según Von Bremen (2008), fueron dos los intentos previos en Bolivia: el primero, en 1936, cuando un misionero norteamericano de la SAIM (*South American Indian Mission*) encontró un grupo ayoreo en el sureste de la misión chiquitana de Santiago, lo cual dio como resultado la captura de una mujer «por no poder correr rápido con sus hijos»; el segundo intento, a finales de los años 30, el franciscano Luis M. Oefner hizo el intento «con bárbaros» en la región de Santo Corazón (p. 86). A pesar del fracaso del intento, Oefner publicó crónicas de ese encuentro e informaciones por parte de algunos ayoreos (Bartolomé, 2000, p. 95). Estas crónicas, según Bartolomé, fueron de las pocas que se conocían de los ayoreos antes del contacto permanente.

La organización *New Tribes Mission*, de la que se hablará en el siguiente capítulo, entonces recientemente creada, arribó al oriente boliviano. Su presencia en territorios ayoreos los diezmo culturalmente. James Aparicio (1985) afirma que «la presencia de esta nueva evangelización fundamentalista durante la [Segunda] guerra [Mundial] en las tierras bajas sudamericanas, no era ajena a los intereses estadounidenses por localizar nuevos recursos naturales para el esfuerzo bélico» (como se cita en Bartolomé, 2000, p. 99). La primera experiencia misional fue crucial: cinco misioneros «entraron en el centro del pequeño círculo de chozas redondeadas y rápidamente erigieron una cruz con dos maderos, junto a la cual colocaron una oferta de ropas, machetes y cuchillos, manteniéndose expectantes de la reacción de los nativos» (ibidem, p. 100). El contacto permanente entre ayoreos y

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

«blancos» bolivianos era inminente y se debatía no solo con la presencia misional evangélica, sino también con otro hecho fundamental: las vías de ferrocarril que, una vez perdida la Guerra del Chaco, el gobierno boliviano decidió construir desde Santa Cruz de la Sierra hasta la frontera con el Brasil. Las vías cortaban por la mitad el territorio ayoreo (ídem).

El caso paraguayo es distinto. Terminada la guerra, se instalaron en territorio chaqueño paraguayo puestos militares fronterizos (Ibídem, p. 108). Además, debe tenerse en cuenta la situación de la tenencia de tierras desde las leyes de 1.883 a 1.885, de venta de tierras públicas, que, según Sinforiano Fernández (2002), «permitieron que el capital extranjero comprara las tierras con los indígenas dentro (…) que en muchos casos suplieron la falta de personal como mano de obra barata» (como se cita en Amarilla, 2015, p. 21). A ello se suma la «proletarización» de los pueblos a raíz de la instalación de grandes empresas extranjeras que trabajan el quebracho para la extracción y explotación del tanino en las riberas del río Paraguay (Bartolomé, 2000, p. 108). Agrega Volker Von Bremen (1987) información sobre la presencia de compañías petrolíferas en 1957 en el «corazón del territorio ayoreo en las cercanías del Cerro León»[6] (p. 78). A la luz de un contacto pacífico entre ayoreos y «blancos», transcurrirían varios procesos hasta que en 1962 los Padres Salesianos cambiarían la perspectiva (ídem).

Años después, desafortunadamente, la experiencia boliviana con la New Tribes Mission se repetiría en Paraguay:

> En el año 1966, los misioneros norteamericanos Nuevas Tribus fundaron un puesto al lado de una laguna en el sur del Cerro León. Cuando abandonaron este hermoso lugar en 1968, ya les seguían unas 260 personas a los misioneros (…) Saliendo cada vez más del hábitat tradicional ayoreo hacia los centros económicos poblacionales del Chaco Central establecidos por los colonos menonitas, Nuevas Tribus fundó como última estación misional el asentamiento de Campo Loro,[7] que definitivamente queda fuera del hábitat ayoreo (Von Bremen, 1978, p. 79).

La coincidencia de misioneros de la New Tribes Mission y salesianos

[6] Macizo ubicado en el Departamento de Alto Paraguay, al noroeste de Paraguay. Es una zona de cerros de diversa altura.

[7] Ubicado en Filadelfia, Departamento de Boquerón, Paraguay.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

parece haberse dado naturalmente. De hecho, hubo casos de ayoreos bautizados dos veces (Ibídem, p. 88). En los setenta, la cuestión misional religiosa estuvo protagonizada por más grupos religiosos, «muchos misioneros, católicos y protestantes, liderados por el Padre Bartomeu Melià, impulsados por los renovadores vientos del Concilio Vaticano II» (Chase-Sardi, 1987, p. 266). La presencia religiosa, de carácter fundamentalista o no, ejerció cambios en el comportamiento de los ayoreos, quienes abandonaron el «nomadismo»,[8] o mejor descrito, el movimiento estacional, radial y cíclico, modo de ocupación territorial característico de varios pueblos chaqueños cazadores-recolectores, tal como describe y analiza apunta Braunstein (2005). Incluso, al nuclearse en asentamientos, mantuvieron con los misioneros una relación patronal (Taussig, en Canova, 2011, p. 281). Von Bremen (1987) transcribe las palabras de un miembro de la comunidad ayorea: «Antes tuvimos mucha guerra para que surjan hombres importantes. Ahora ya no hay más guerra. En vez de la guerra tenemos la Biblia» (p. 89).

A la incidencia de misiones religiosas que operaban conforme se debatía la cuestión de la tierra indígena se suma la irrefrenable presencia de la globalización. Las colonias menonitas también jugarían un papel importante en la incorporación de los ayoreos «al mundo “civilizado”» (Canova, 2011, p. 285). A raíz de la organización de asentamientos indígenas en el Chaco, a cargo del Instituto de Bienestar Rural por mandato de la Ley N° 854 «Que establece el Estatuto Agrario», del año 1963, finalmente en el año 1971 ocurre, según Oleg Vysokolán (1999) un hecho sustantivo: «Se inicia por primera vez en el Paraguay el proceso de legalización de las tierras indígenas y la aplicación de una estrategia y un enfoque para la demarcación de las tierras (…) que perduran hasta la fecha» (p. 44). La legalización de las tierras, fruto de una larga lucha, dio pie al reconocimiento de los derechos indígenas a través del Estatuto de las Comunidades Indígenas de 1981 (Ibidem, p. 45). Con tales derechos reconocidos, el ciudadano indígena podía gozar de las prerrogativas legales y fiscales que implica la titularidad por tenencia de la tierra. Tras la caída de la dictadura, con la reforma constitucional de 1992, los derechos indígenas adquirieron

[8] Comillas adrede. El término nomadismo es hoy impreciso y peyorativo. El movimiento territorial al que se refiere Braunstein lo detalló en un peritaje antropológico para el caso del reclamo de la comunidad del pueblo enxet Yakye-Axa ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Ver Caso Yakye Axa vs. Paraguay, disponible en:

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

rango constitucional.

Menciona Vysokolan (1999) el Convenio de la Organización Internacional del Trabajo de 1989 - ratificado por la Ley N° 234 del año 1993 - que establece la defensa de las tierras indígenas (p. 47), lo cual fortalece las reivindicaciones por el reconocimiento de sus propiedades. A finales de los 90, los mandatos del mencionado convenio seguirían tramitándose en beneficio de subgrupos de la etnia ayoreo, «que en la década de los 80 serían compulsivamente sacados del monte por la misión religiosa norteamericana “A las Nuevas Tribus”» (ídem). La realidad es, puede decirse, algo más favorable para los ayoreos en cuanto a su contacto con las colonias menonitas en Filadelfia. Si bien, «los menonitas percibían a los Ayoréode como “gente trabajadora”, aptos como mano de obra, estos no eran considerados culturalmente “preparados” para habitar los espacios urbanos de la ciudad» (Canova, 2011, p. 296). Ello justifica la ocupación de espacios fuera de la urbe, propiciada, en ocasiones, por las concesiones de propiedades de colonias menonitas (ibídem, p. 293). Entrando el nuevo milenio, esta situación redunda en otras regiones chaqueñas, no necesariamente habitadas por menonitas, pero que dan cuenta del establecimiento de ayoreos en asentamientos, algunos «ilegales», muchas veces, como consecuencia de la negación de autoridades locales del acceso a servicios básicos (ibídem, p. 305).

Actualmente, según Ticio Escobar (1988), los grupos ayoréode se dividen principalmente en garaigosode o «habitantes de los campos», guidaigosode o «habitantes de la aldea» y totobiegosode o «habitantes de la región de los pecaríes» (p. 18). Los garaigosode fueron contactados por los salesianos a partir de 1962 y se establecieron principalmente en la misión de María Auxiliadora, sobre la margen derecha del río Paraguay. Por otro lado, los guidaigosode comenzaron a asentarse en la Misión a las Nuevas Tribus a partir de 1966, habitando principalmente en Campo Loro y, en menor medida, en María Auxiliadora. Los totobiegosode, por su parte, entraron en contacto con Nuevas Tribus recién en 1979 y todavía tienen subgrupos en estado selvícola y aislamiento voluntario (Ídem).

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

6.1.1. Salesianos en la comunidad ayoreo de Carmelo Peralta

Uno de los grupos con los que se ha llevado a cabo el presente trabajo son los ayoreo de Carmelo Peralta. Leif Grünewald (2014) hace referencia a este grupo, asentado «desde los años 60 en la margen derecha del río Paraguay, a la altura de la ciudad brasileña de Porto Murtinho, Mato Grosso do Sul» (p. 257). Según el Tercer Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas, realizado en el año 2012, en esa porción del Chaco, Carmelo Peralta, viven 766 personas distribuidas en ocho comunidades, del total de 2.461 ayoreos que vivían en Paraguay de acuerdo al registro de aquel año. El censo indígena más reciente, del año 2022, registra una cifra menor para la población total de los ayoreos: 2.394 personas (INE, 2023, p. 19).

Según Ticio Escobar, en ese sitio, específicamente en el puerto María Auxiliadora de Carmelo Peralta, cuando se avistó una nueva oportunidad para los misioneros de presentarse como una «alternativa pacífica», no tardaron en llegar a ese lugar. Desde finales de la década de 1950 los salesianos estaban ansiosos por encontrar a los ayoreo y llevarlos a su misión (p. 19). De esa época es conocido el caso de Iquebi, un joven ayoreo capturado por paraguayos en 1956 que fue entregado a los misioneros y utilizado como cebo para atraer a un grupo de garaigosode, sacarlos de su oscuridad y guiarlos hacia la «fe» (Ídem).

El pueblo ayoreo hoy sufre los embates de la no-oficialización de la tenencia de algunas tierras, conflicto que ha dejado resabios que deben ser considerados. Son dos las acometidas de la hegemonía cultural que relega los intereses del indígena en el contexto paraguayo actual: primero, el fuerte impacto del Corredor Vial Bioceánico[9] que unirá tramos en países como Bolivia, Brasil, Paraguay y Perú; segundo, las deficiencias de las políticas sociales que quedaron completamente al desnudo gracias a la crisis por COVID-19. El Corredor Bioceánico acrecentó el problema de la tierra al punto de desatar el descontento en la comunidad ayorea de Chaidi, del distrito de Puerto Casado, quienes bloquearon el

[9] Obra de infraestructura vial también conocida como Corredor Vial Bioceánico que incluye la construcción de un puente sobre el río Paraguay entre la localidad brasileña de Porto Murtinho y la localidad paraguaya de Carmelo Peralta, además de una ruta asfaltada que atraviesa el Chaco Central paraguayo para conectarlo con Argentina y luego con otras rutas hasta el pacífico. Ver información en El Corredor Bioceánico 🇵🇾 Nos conecta al mundo

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

tramo de obras del exigiendo la titularidad de sus tierras y alegando su tenencia por más de veinte años («Ayoreos bloquean futura Bioceánica para exigir titulación de sus tierras», 8 de febrero de 2019). Si bien, con la apertura de un nuevo tramo de la Bioceánica en Carmelo Peralta, Alto Paraguay, se brindaría acceso laboral a varios miembros de la comunidad ayorea («La Ruta Bioceánica suma nuevo tramo asfaltado en Carmelo Peralta», 22 de noviembre de 2019), no existen todavía estudios profundos que midan el nivel de impacto social y ecosistémico en el pueblo ayoreo.

En 2020, en el contexto de la pandemia por COVID-19, hubo protestas de ochenta ayoreos de Carmelo Peralta para que paren las obras de la Bioceánica, a los efectos de evitar contagios masivos pues las obras aglomeraban unos seiscientos trabajadores («Ayoreos cierran ruta y exigen paro por temor a coronavirus», 23 de marzo de 2020). El Ministerio de Obras Públicas y Comunicaciones (MOPC) de Paraguay, justificándose, dijo que «cumplían con todas las normas de bioseguridad» (ídem). Pero los reclamos no surtieron efecto: el 18 de agosto del corriente año, Alto Paraguay registraba el primer caso de coronavirus. Finalmente, diez días después, el nivel de contagios subió considerablemente en Carmelo Peralta (Almirón, 2020), arriesgando a la comunidad ayorea que se encuentra a kilómetros del Consorcio Vial donde se concentran las obras y que supusiera el brote.

Volviendo al caso específico del encuentro entre salesianos y ayoreos en Alto Paraguay, es inminente hablar, en palabras de Marie Morel (2014), de un «desencuentro» entre misioneros e indígenas. Para la autora, el análisis desde ese enfoque (del desencuentro) es esencial para comprender el impulso de las misiones y la dinámica de la relación entre misioneros e indígenas. Este proceso se desarrolló en el contexto de la expansión del frente pionero en el Alto Paraguay, caracterizado por una presencia militar mínima, colonos, estancieros y pequeños poblados. Para establecer misiones en el Chaco, según Morel, los salesianos tuvieron que elaborar un detallado plan de acción, comenzando con el reconocimiento del terreno y centrándose en una región específica debido a los recursos limitados. A continuación, realizaron estudios históricos y antropológicos de las poblaciones del

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Chaco para fundamentar su trabajo en las misiones.

El procedimiento de las misiones se describe a continuación:

> La acción misionera se descompone en momentos clave. Empiezan preparando un proyecto de evangelización en un espacio dado. Después de un diálogo con las autoridades religiosas y civiles, van acercándose a las poblaciones locales para realizar mejor su objetivo de evangelizar a los grupos indígenas y concretizarlo con la fundación de misiones (Morel, 2014, p. 295).

Este proceso de evangelización que enuncia Morel puede ser analizado en varios niveles para entender tanto sus implicaciones históricas como su impacto en las poblaciones. En primer lugar, el proyecto de evangelización se inicia con una suerte de planificación estratégica. Esta etapa, aparentemente crucial, implica un análisis del contexto cultural y social del área objetivo. El objetivo de la misión es identificar las mejores maneras de introducir la doctrina religiosa en un entorno significativamente diferente del de los mismos misioneros.

La siguiente fase involucra el diálogo con las autoridades religiosas y civiles. Este paso refleja la necesidad de legitimidad y apoyo institucional para asegurar el éxito de la misión. Al obtener el respaldo de las autoridades locales, los misioneros no solo posibilitan una entrada más segura y estable en la región, sino que también buscan alinear sus objetivos con las estructuras de poder existentes. Este apoyo es fundamental para establecer una base de operaciones y para la protección de los misioneros.

Posteriormente, los misioneros se acercan a las poblaciones locales. Este acercamiento no es meramente físico, sino también cultural y lingüístico. La efectividad de la evangelización depende en gran medida de la capacidad de los misioneros para comunicar sus mensajes de manera comprensible y relevante para los indígenas. Esta etapa puede incluir el aprendizaje de las lenguas locales, tal como se constata en la misa de los domingos donde un sacerdote salesiano imparte misas en idioma ayoreo cada domingo, y la adaptación o, en el peor de los casos, neutralización de las prácticas culturales existentes.

Finalmente, la fundación de misiones representa la consolidación de los esfuerzos de evangelización. Las misiones actúan como centros de actividad

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

religiosa, educativa y social, y son el punto de anclaje para la propagación del cristianismo. Además, estas misiones suelen convertirse en núcleos de transformación cultural, donde las prácticas y creencias locales se ven influenciadas, y a menudo reemplazadas, por las enseñanzas misioneras.

6.1.2. Evangélicos en la comunidad ayoreo de Campo Loro

En el panorama de la historia misionera del siglo XX, la Misión Evangélica Nuevas Tribus, hoy conocida como Ethnos360, es una organización evangelizadora de pueblos indígenas. Según sus fuentes, su origen está marcado por la visión y el compromiso de un grupo de jóvenes norteamericanos y se remonta a la década de 1940.

La justificación de la misión en la página web de la organización religiosa Ethnos360 plantea que más de 6.000 grupos étnicos del mundo aún no han sido alcanzados, lo que sugiere la necesidad de una asociación para impactar de manera significativa. Este enfoque, con su lema distintivo de «marcar la diferencia», subraya la intención de consolidar la supremacía religiosa y cultural, lo que a menudo conlleva a una expansión a expensas de las creencias y prácticas tradicionales arraigadas en los pueblos indígenas.

Es importante señalar que este paradigma de «marcar la diferencia» mediante la conversión religiosa puede interpretarse como una forma de neocolonialismo, dado que impone una cosmovisión y una religión particulares que buscan suplantar y dominar las expresiones culturales autóctonas. Esta dinámica plantea cuestionamientos éticos y políticos sobre la preservación de la diversidad cultural y la autodeterminación de los pueblos indígenas en un contexto globalizado, sobre los cuales se abordó en el capítulo 5.2 del presente trabajo.

Por otro lado, la idea de buscar asociados para alcanzar a comunidades no evangelizadas plantea interrogantes sobre el verdadero propósito detrás de estas colaboraciones.

La década de 1940 marcó un período de reavivamiento religioso en

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Estados Unidos. Tras la Segunda Guerra Mundial, un fervor evangelístico permeó a diversas iglesias y denominaciones, impulsando a un nuevo grupo de misioneros a llevar el mensaje del Evangelio a los rincones más remotos del planeta (Anderson, 2019). Entre ellos, Paul Fleming, «conmovido» por la condición de los pueblos indígenas en América, sintió un llamado específico a alcanzar a aquellos grupos que aún no habían sido evangelizados.

En 1942, Fleming junto a otros dos jóvenes, Bob Williams y Cecil Dye, fundaron la Misión Nuevas Tribus en Sanford, Florida. Su visión era clara: «alcanzar a los grupos tribales que aún no habían escuchado el mensaje de Cristo, utilizando un enfoque innovador basado en el aprendizaje de sus lenguas y culturas» (Fleming, 1950). Este enfoque, denominado «antropología misional», buscaba comprender las culturas indígenas para contextualizar el mensaje del Evangelio de forma efectiva y respetuosa (Kraft, 1979).

De acuerdo con Ticio Escobar (1988):

> Remozada con nuevos conceptos de integración y con los aportes de la tecnología, la Misión a las Nuevas Tribus es la versión superviviente más ilustrativa de la catequesis religiosa puesta al servicio de la dominación colonial sobre el indígena. Por eso, muchos caracteres y objetivos suyos, así como los de otras misiones «clásicas», son notablemente similares a los ya utilizados desde los inicios de la conquista evangélica (p. 26).

La Misión a las Nuevas Tribus ha enfrentado críticas y controversias a lo largo de su historia. Una de las principales críticas se relaciona con la metodología utilizada por la misión, la cual ha sido percibida por muchos como una forma de imposición cultural y religiosa. Se argumenta que la Misión a las Nuevas Tribus ha promovido la aculturación, llevando a cambios en las prácticas culturales y espirituales de las comunidades indígenas. Además, se han cuestionado las intenciones de la misión, acusándola de tener motivaciones ocultas y de utilizar a las comunidades indígenas como objeto de estudio y proselitismo. También se ha señalado la falta de respeto a los derechos de autonomía y libre determinación de las comunidades. Estas críticas y controversias son importantes en el análisis de la incidencia de la Misión a las Nuevas Tribus en las comunidades indígenas.

Ticio Escobar (1988) afirma que el hecho de que en varios países

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

latinoamericanos las críticas hacia los nuevos enclaves evangélicos han sido severas, llegando incluso a acusaciones tan graves como infiltración, espionaje científico y político, control territorial extranjero, violación de soberanía nacional y constitución de transnacionales religiosas al servicio de intereses imperiales, debe reconocerse que estas acciones también tienen repercusiones en otros aspectos socioétnicos (p. 27).

Una reseña para llevar en cuenta la situación de la misión en Campo Loro es la de Ticio Escobar (1988), que se transcribe a continuación:

> Desde finales de los años 50, la Misión a las Nuevas Tribus andaba rondando a los ayoréode, con quienes ya tenían misiones en Bolivia; pero fue recién en 1966 cuando pudo tomar contacto con los guidaigosode e iniciar con ellos su labor misionera. Dos años después, la misión avanzó más hacia el sur del lugar en donde está ubicada,[10] y se instaló a la altura de un puesto llamado Faro Moro, hasta que en 1979, siempre alejándose desde los territorios tradicionales ayoréode hacia nuevos centros de colonización, en este caso menonitas, se asentó en Campo Loro, sede actual de la Misión a las Nuevas Tribus (p. 19).

Los relatos de Marina Picanerai, artesana y lideresa ayoreo, arrojan luz sobre el impacto del contacto con misioneros en la comunidad. Según Picanerai los misioneros llegaron a Campo Loro en 1978,[11] y desde entonces han influenciado significativamente la vida de los ayoreo. Prometen la venida de Dios, inicialmente señalando el año 2000 con tono jocoso, pero este evento esperado aún no se ha materializado. Lo mismo se anunció para el 2015, sin resultados. Esta situación ha generado daño en la comunidad, llevando a muchos a abandonar su cultura, influenciados por las palabras de los misioneros. En consecuencia, muchos ayoreo han perdido gran parte de su identidad cultural (Marina Picanerai, entrevista personal, 18 de diciembre de 2023).

6.4. EXPRESIONES CULTURALES PERDIDAS

Las expresiones culturales de los ayoreo han sido moldeadas por una

[10] Inmediaciones de Cerro León, según el autor.

[11] El dato proveído por la referente difiere de otros registros, no obstante, da a entender que se refiere a una de las entradas de la misión en la localidad de Campo Loro.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

serie de rituales y eventos sociales a lo largo de su historia. Sin embargo, en las últimas décadas, estas manifestaciones han experimentado un declive, en parte debido a la influencia de las misiones religiosas que han desplazado las prácticas ancestrales arraigadas en la comunidad. Este proceso se ve exacerbado por el contexto globalizador, el cual propicia la transformación y, en algunos casos, la erosión de las tradiciones indígenas.

Es esencial comprender cómo los cambios en el entorno sociocultural han afectado la preservación y transmisión de las tradiciones ayoreo. Desde narrativas épico-míticas, como las sagas de *goñangai*, hasta festividades tradicionales que marcan los ciclos vitales y estacionales, estas expresiones culturales ofrecen una ventana para explorar la identidad y el patrimonio cultural de los ayoreo.

La falta de atención a estas expresiones corre el riesgo de provocar una pérdida irreparable de su legado cultural. Más allá de su valor estético o simbólico, estas expresiones constituyen la columna vertebral de la identidad y la cohesión social de las culturas comunitarias. Es esencial reconocer su importancia y tomar medidas concretas para preservarlas y revitalizarlas, asegurando así que las generaciones futuras puedan seguir conectándose con su rica herencia cultural.

6.4.1. *Goñangai*: el relato épico-mítico

Para definir el relato interesa, del relevamiento teórico que realiza José Ángel García Landa, la recurrencia a las concepciones tanto clásica como contemporánea que comporta el relato. En la concepción clásica, importa la elocución como articuladora del contenido del discurso que será llevado a la acción, entre otros elementos que la literatura utiliza para el análisis. García Landa (1998) agrega la mirada contemporánea para separar los términos «relato» y «récit», traducido como «discurso narrativo», de su «matiz de verbalidad» (p. 82). Entonces, concluye su definición del relato, a partir de Seymour Chatman, como «la acción tal como es expuesta mediante el discurso» (como se cita en García Landa, 1998, p. 82), siendo que «es el proceso narrativo el que constituye el relato a partir de la acción» (ídem). La ausencia de texto, ese «medio semiótico», en el decir de García

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Landa, otorga al discurso narrativo, al relato, un componente de oralidad, enriquecida con la expresiva elocución de los gestos y movimientos corporales. Interesa aquí que la acción rememorada a ser narrada cobrará vida en el momento en que el intérprete la imite. Los momentos fundamentales del proceso de construcción del discurso, inventio, dispositio y elocutio («Planificación estratégica y canónica del discurso», 2005), son dejados de lado para luego pasar a las dos últimas fases posteriores a la elocutio: memoria y acción (Romera, s. f.).

La adjetivación épico-mítica del *goñangai* ayoreo hace referencia al contenido frecuente: lo «épico» en cuanto la narración de hazañas guerreras, de caza; lo «mítico», en cuanto al sistema de creencias que conforman la cosmovisión ayorea, como por ejemplo aquellos «contactos (de ayoreos con no-indígenas) que han resultado en transformaciones penosas que instauraron numerosas precauciones» (Dasso, 2019, p. 52). Los mayores conocedores de relatos míticos son los igasitái (Bartolomé, 2000, p. 30), quienes, además, son conocidos por «escarbar» y buscar «nuevas cosas, las más difíciles y escondidas» (Pia, s.f., p. 53). Ambos tipos de contenidos se dan según el acontecimiento y donde estén permitidos. En los siguientes subcapítulos sobre el ritual de curación chamánica y la fiesta de la asojna se señalará la presencia del relato épico-mítico como realización escénica, como medio expresivo, para narrar historias ancestrales transmitidas de generación en generación.

Al sujeto emisor de relato épico-mítico desempeña una función que le obliga a asumir un rol, incorporando primeramente un papel: el de relator, a la usanza ancestral, a la usanza de los igasitái. Luego, al dramatizar potencialmente un rol dentro del relato, el relator deviene actor. Es entonces que ha de interpretar personajes que protagonizan la historias, para los que prestará su voz y su gesto.

Estas prácticas representaban eventos sociales de gran relevancia ya que reunían a la comunidad en momentos de intercambio que fomentaban la cohesión social. Sin embargo, el desinterés de las generaciones más jóvenes podría llevar al *goñangai* a desaparecer si no se preserva mediante la transmisión de conocimientos por parte de los adultos mayores, quienes suelen ser los practicantes tradicionales, a las nuevas generaciones.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

6.4.2. El ritual de curación chamánica

Se utilizan en este apartado los términos «chamán»[12] y «chamanismo» en atención a su uso frecuente en la literatura sobre los ayoreos. No obstante, debe considerarse su origen en las lenguas tunguses y que hace referencia a ciertos ritualistas (Martínez González, 2009, p. 199). El filósofo y antropólogo Mircea Eliade (1976) enumera características generales del chamanismo que se pueden ajustar a los diversos contextos y situaciones en que se aplican prácticas determinadas, en diferentes culturas. El término «chamán», para Eliade, designa a determinados individuos «dotados de prestigios mágico-religiosos y reconocidos en toda sociedad "primitiva"» y agrega que, generalizadamente, «se ha aplicado la misma terminología en el estudio de la historia religiosa de los pueblos 'civilizados'» (p. 21). Componentes animistas, sobrenaturales, en algunos casos mágicos y, en otros, míticos, son factores que determinan la cualidad del chamán. En el caso ayoreo, donde el chamán recibe el nombre de *naijnai* o *daijnai* (Pia, s.f., p. 10; Bartolomé, 2000, p. 53), el origen mítico de la cualidad chamanística es categórico.

Leif Grünewald sostiene que el chamanismo ayoreo se instaura con el fraccionamiento del cosmos. Según los ayoreos hubo un gran diluvio antes del cual la diferencia entre humanos y no-humanos no estaba marcada (Grünewald, 2014, p. 258).[13] La humanidad ayorea y el cosmos, luego de aquel diluvio, sufrirían una transformación: se dividieron los cielos en tres niveles y los ayoreos tuvieron la noción de un mundo subterráneo, al que van los muertos (ídem). El chamán incorpora entidades que se alternan en líneas espaciotemporales y «entran en contacto con los espíritus que habitan el mundo» (Sebag, 2003, p. 250), lo que le permiten hacer gala de sus capacidades. A partir de la llegada de los padres salesianos en la década de 1960, el chamán presenta una dualidad: su original cualidad de hechicero-curandero, y la capacidad de ser adivinos, puesto que la

[12] El uso contemporáneo del término «chamán», su inmediata derivación, «chamanismo», y el resto de las palabras familiares son hoy una controversia. Thomas DuBois (2009) cuestiona que el neochamanismo se pretende ajustar a las «expectativas de los blancos de clase media que al propio chamanismo *stricto sensu*», a las que Alice Beck Kehoe prefiere encuadrar en un «espiritualismo ecléctico» (como se cita en Scuro, 2018, p. 262). Roberto Martínez González (2009), del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, considera el chamanismo «una falsa categoría antropológica» (p. 197).

[13] La fuente de referencia está en portugués. Las citas textuales y parafraseadas se realizan a partir de traducción propia.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

presencia de los blancos, no-indígenas, en su territorio responde a lo predicho por los seres anunciadores de las «palabras que se cumplen» (ibidem, p. 261). A eso se agrega que el chamán adquiere sus capacidades por las tres vías demarcadas por Mircea Eliade (1951): transmisión hereditaria; llamada por una elección provocada por un ser supremo; decisión voluntaria (como se cita en Sebag, 2003, p. 249), siendo esta última, según Sebag, la más frecuente en los futuros chamanes ayoreos. A esa decisión voluntaria, el ayoreo debe poner en evidencia no solo una gran vocación, como dice Bartolomé (2000), sino una «gran fortaleza interior que permita soportar los peligros involucrados en la relación con la poderosa voz del pájaro[14]» (p. 54), de quien, además de otros pájaros, cuyo lenguaje conocían, aprendían a curar a la gente (ibidem, p. 53).

Parece ser que la cualidad predominante en el chamán ayoreo recae en el atributo de poder sanar a las personas y librarlas de las enfermedades. El ritual de curación chamánica, en palabras de Lucien Sebag, contempla un importante acontecimiento que convoca a toda la comunidad. El acercamiento a dicho acontecimiento que nos permite este antropólogo es notable por dos motivos: primero, por el rico contenido descriptivo del momento, desde los preparativos para el convivio hasta la intervención del chamán; y, segundo, por ser el autor que desde su perspectiva notó la cualidad representacional, la teatralidad de lo que se vivencia:

> La noche cae sobre el campamento: en la plaza, un amplio espacio rodeado de casas, se encuentran dos grupos separados (…), hombres y mujeres no se mezclan. (…) Todos (los hombres) fuman tirando lentamente largas bocanadas de sus pipas (…) Las conversaciones van por buen camino: se animan y se colorean cuando uno de los participantes comenta algunos acontecimientos importantes de los cuales ha sido testigo (Sebag, 2003, p. 242).

La expectación de Sebag es notoria, no obstante, llama la atención el primer momento en que el *goñangai* cobra un papel fundamental como forma de realización escénica durante los preparativos del momento del chamán. Para puntualizarla, continúa Sebag:

> El narrador se levanta e imita el comportamiento de diferentes protagonistas del drama, ya se trate de seres humanos o de animales. De vez en cuando

[14] Bartolomé (2000) se refiere a *chugupejná*, un poderoso y a veces maligno pájaro con el que el chamán podía comunicarse (p. 53).

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

> agarra su lanza o su arco imitando los gestos del cazador que trata de matar a su presa, o también se arrastra en el suelo como una serpiente hacia su víctima. Juega una verdadera pieza de teatro y el público participa activamente del espectáculo: carcajadas, exclamaciones, gritos de espanto, suspiros, alientos acompañan las palabras y gestos del actor (ídem).

El ritual chamánico ayoreo presenta similitudes con la teatralidad que comporta el de los yshiros, la otra etnia perteneciente a la familia lingüística zamuco. Ticio Escobar (2012) habla de los elementos característicos de las etnias de esa familia considerándolos atípicos en comparación con las otras etnias chaqueñas, y considera que su estética «alcanza un peculiar dramatismo expresivo» (p. 43).

En la actualidad, el chamanismo se ha convertido en uno de los aspectos culturales de los Ayoreo que ha sido prohibido debido a la influencia religiosa misionera en las comunidades. A pesar de ello, todavía hay chamanes y chamanas que permanecen ocultos en las comunidades, evitando actuar como tales o mostrarse por temor a posibles represalias.

Un testimonio interesante es el de la chamana Kikome Dosape registrado en la película *Apenas el sol* (2020):

> Yo iba a dedicarme por completo al chamanismo, pero lo abandoné. Iba a ser una buena chamana pero mis hijas no me dejaron. Me dijeron: «basta de eso, mamá, hay que tener fe en Dios.»

Mateo Sobode le pregunta si sigue teniendo visiones, pero Kikome respondió que ya no, pues ya se ha convertido al cristianismo y tiene fe en Dios (Apenas el Sol, 2020).

6.4.3. La fiesta de la «asojna»

Este acontecimiento, también conocido como la fiesta del Dios Pájaro, marca el fin de la temporada de sequías para dar paso a la época de lluvias (Bartolomé, 2000, p. 44). El mito de la *asojna*[15] tiene un significado especial para el chamanismo ayoreo pues esta entidad está estrechamente vinculada con los seres

[15] La *asojna (Nyctidromus albicollis) es* una pequeña ave que hiberna. Su nombre en castellano es chotacabras y pertenece a la familia de los caprimúlgidos. Su figura, presente en gran parte de la mitología americana originaria, fue analizada por Lévi-Strauss (Bartolomé, 2000, p. 44).

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

originarios a quienes los chamanes recurren cuando realizan sus rituales curativos (Fischermann, 2013, p. 366). Cabe aquí mencionar un factor que, aparentemente, signa la cosmovisión ayorea: el temor. Los miedos surgen de creencias míticas que, a su vez, originan tabúes, prohibiciones o *puyak*, en lengua ayorea. Alfonso Otaegui (2011) se refiere a lo dicho por Marcelo Bórmida en cuanto a que la cultura ayorea es una cultura de «terror y de muerte» sustentada por «el fuerte carácter guerrero de este grupo (…) y la presencia de mitos por cada elemento del universo» (p. 11). Fischermann (2000), incluso, habla de la asociación de seres de la naturaleza que aparecen y cobran protagonismo conforme transcurren las estaciones del año, y considera significativo el hecho de que la *asojna* sea el primer personaje mitológico ayoreo que muere (p. 361). La muerte de la *asojna*, cuyo llanto origina las lluvias, engloba numerosas prácticas y nociones cosmológicas propias.

La fiesta de la *asojna* se recupera en este trabajo por ser la fiesta principal, en todo el año, que convocaba a toda la comunidad ayorea. Dice Fischermann:

> Será por las condiciones de vida de un pueblo recolector-cazador, que no permiten la permanencia prolongada en un mismo lugar ni el ocio, que los ayoréode solo conocen pocas fiestas. (…) También las fiestas pequeñas o rituales se celebran en general espontáneamente cuando se presenta la ocasión o la necesidad. La única fiesta se debe realizar regularmente cada año es la de la asojna (ibidem, p. 368).

Los preparativos acostumbrados, estimulados por creencias míticas de gran carga simbólica, son regulados por las prohibiciones y limitaciones que tienen las personas, pues tienen como prioridad esperar el primer canto de la *asojna*, el cual comporta, de hecho, todo un ritual. Bartolomé (2000) enumera varias actividades sociales, intercambios entre los miembros de la comunidad que se van desarrollando en los campamentos «semipermanentes» (p. 48). Entre tales actividades, cobra importancia la expresión o interpretación del relato dramatizado que da forma a realizaciones escénicas. Los relatos, según sea el contenido, pueden estar o no prohibidos según el día dentro del cronograma festivo. Los relatos se cuentan, según Bartolomé (2000) en torno a los fuegos del campamento:

> (…) Los mayores solían relatar las aventuras y peripecias de las cacerías diurnas. La narración de las dificultades de cazar un animal o de encontrar

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

> un panal pletórico de miel, constituían las enseñanzas y el conocimiento que todos compartían. Algunos cantaban sus propias historias de valor ante los enemigos, relatando sus combates individuales o la participación en enfrentamientos colectivos (p. 50).

Este autor destaca la importancia que esta suerte de juegos dramáticos tiene en el desarrollo de los miembros más jóvenes de la comunidad, quienes, al tener acceso a la vivencia que supone conocer los relatos de los mayores como «ejemplo a seguir», construyen sus futuros. Es menester considerar aquí que la finalidad didáctica, disciplinaria, de los *goñangai* es relevante. Asimismo, otros contenidos que se abordan, mucho más importantes o, en términos occidentales, «sagrados», en los relatos son de carácter mítico pues, en cuanto eran considerados «narraciones de las cosas pasadas», hablaban del «sentido y el origen de todas las cosas que poblaban el *érami*»[16] (ibidem, p. 51).

6.4.4. Yoquimaamitó: ser supremo

En la cultura ayoreo, se observa una diversidad de percepciones sobre la entidad divina. Esta variación puede estar influenciada por la ubicación geográfica de cada comunidad, lo que moldea las diferentes concepciones de la divinidad. Sin embargo, en las comunidades estudiadas (Carmelo Peralta y Campo Loro), existe un reconocimiento compartido de la existencia de divinidades o seres no humanos superiores, como Dupadé, que fue una identificación impuesta por los misioneros.

Boabi Posoraja explicó que ese nombre deriva de la fusión de «Tupã», que significa Dios, con el sufijo ayoreo «de» que indica filiación, y representa la deidad cristiana presente en las traducciones bíblicas al idioma ayoreo.

Las otras dos deidades en cuestión son Guedé, deidad identificada con el sol, y Yoquimaamitó. El primero comporta una discusión interesante propiciada por los hallazgos de César Rosso y Manuel Glauser (2008). Este último sostiene puntualmente la siguiente hipótesis:

---

[16] Érami: generalmente se traduce como tierra, territorio. Concepto y palabra polisémica, aquí, se puede hacer referencia al «monte», que es otra acepción incluida en el *Diccionario Antropológico Ayoreo* de Gabriella Enrica Pia (s. f.), solo que allí *erami* es palabra llana (p. 10), no esdrújula como en Bartolomé.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

> El importante personaje mítico tradicional ayoreo de Guedé (sol), probablemente fue en cierta medida utilizado por los jesuitas en el siglo XVIII para crear una idea de Dios superior, con lo que el personaje Guedé queda en parte fusionado con Dupadé en la cosmovisión ayoreo actual (p. 86)

En entrevistas con los líderes comunitarios de referencia, Guedé y Dupadé son deidades diferentes. La primera es una deidad solar, la segunda, una deidad cristiana (ver entrevistas en anexos).

Según Boabi Posoraja, Yoquimaamitó es una entidad, probablemente sea la suprema para los ayoreo, que carece de una personificación definida, a diferencia de otras deidades. Se encuentra en el horizonte, que, según él, no necesariamente corresponde al sol, hacia donde los ayoreo, subidos a lo más alto de la copa de un árbol, dirigen sus plegarias o *chutai*[17] antes del amanecer, marcado por la salida del sol. Si Yoquimaamitó escucha estas plegarias suele enviar una señal, frecuentemente audible, que emana del bosque (Boabi Posoraja, entrevista personal, 10 de diciembre de 2023).

El testimonio de Posoraja coincide parcialmente con el testimonio de Mateo Sobode en el documental *Apenas el sol* (2020), pues en este se afirma que Yoquimaamitó es el sol: «Nuestros padres oraban al sol. Se acercaban a él trepando a los árboles. Así, el sol los escucharía mejor. Lo llamaban Yoquimaamito: un ser superior y generoso que protege desde las alturas».

No es desestimable la conclusión de Glauser (2008) respecto a las relaciones entre estas deidades:

> Hoy en día existe una abierta discusión entre los ayoréode sobre si el Dios de los blancos es o no el personaje Guedé (sol) que ellos conocen. La denominación Yoquimaamitó es un nombre más que se da a esta especie ser divino al que hacen el *chutai*. Así, es posible que esta práctica del *chutai* a «Dios» o a «Yoquimaamitó» sea un sincretismo religioso en sí mismo. Es decir, asumiendo la posibilidad de que el concepto de un ser superior haya sido introducido por los jesuitas, el uso que los ayoréode dan a este concepto me parece a mí que es propio, pues incluye un «hablar» al entorno al estilo ayoreo y se lo utiliza para pedir una intervención «divina» sobre aspectos del entorno ambiental (p. 86).

[17] Chutai: según Manuel Glauser (2008), se refiere al ruego o pedido de algo. Mateo Sobode le explicó que se refiere a algo que uno pide a otra persona.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Una investigación que explore en profundidad esta relación, la consolidación de dicha cosmovisión y la protección de los testimonios contribuirán a fortalecer el corpus de esta creencia a la luz de la persistencia de esta especie de tensión identitaria que ha de reforzar este rasgo cultural ayoreo.

6. AYIPIE IJI CUCHABAJADE: MEMORIA ANCESTRAL

Algunas de las anécdotas que recuerdan los miembros que pasan al frente a relatar son perfeccionadas o esclarecidas con devoluciones que, al instante, las realizan los espectadores. Fueron, pues, testigos de ese momento que revive en el relato. Dice Halbwachs (2004, p. 27) que los aportes de los testigos son pruebas de que se produjo tal acontecimiento, con lo que se cierra un ciclo importante: emisión del hecho rememorado por parte del relator-actor y la aprobación del público. El relator-actor construye su rol en el momento de interpretarse y asumir el papel que le corresponde. Ese momento metateatral que supone configurar una diégesis dentro de la «escena cotidiana», sugerida por Erving Goffman, lo hace asumir el papel de narrador, que, a su vez, incorporará el personaje que va a interpretar.

El contenido rememorado empieza con un momento elocutivo para el cual el relator-actor se prepara. Es un momento íntimo de la rememoración que dura segundos antes de la elucubración de la interpretación, sustentada por la palabra hablada o cantada. La vida en el monte, la convivencia con los otros miembros de la comunidad y el encuentro con los no-indígenas son temas que, teniendo como eje transversal la noción de la supervivencia, son predominantes en los relatos. La presencia del temor, de alguna forma, articula emociones, tal como afirma Anatilde Idoyaga (1980) al referirse a la cultura ayorea como reveladora, de manera explícita, de un mundo donde impera el temor y la muerte (como se cita en Otaegui, 2011, p. 14). Tales temores tienen su génesis en la sola vida en el monte, donde el ayoreo sortea numerosos obstáculos cuando se enfrenta a los designios de la naturaleza, como la caza; o bien, cuando el enfrentamiento se da con una cultura ajena, situación que ya fuera advertida por los «seres enunciadores de las palabras que se

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

cumplen» (Grünewald, 2014, p. 261). Es insoslayable que lo desconocido genere temor, más aún cuando aquello desconocido fuera responsable de cambios negativos en la territorialidad, en el *érami* de los ayoreos. Igualmente, en el mismo sentido, de ese temor a lo desconocido, Bessire comenta, respecto al testimonio de ayoreo silvícolas sobre su experiencia antes de abandonar el monte, que «...Para los totobiegosode, las topadoras se convirtieron en vehículo y señal del final de tiempo. Los llamaron *eapajocacade*, palabra que los equipara con “atacantes del mundo"» (2014, p. 128); es decir, describiendo tal cual como se manifestó y manifesta la destrucción y deforestación masiva de su territorio.

El relato dramatizado presenta algunas particularidades: absoluto énfasis en la acción rememorada; pocas descripciones y circunloquios; y naturalización de la crudeza del hecho. Se toma aquí como ejemplo el caso del ayoreo Jorge, quien participó en la primera práctica,[18] de fecha 16 de febrero de 2022. Relató la experiencia de la cacería de un león[19] que le terminó mordiendo. Según cuenta, había escuchado los ruidos y se acercó al lugar. Había pensado que era un tigre[20] pero no. Los perros le persiguieron hasta que otro hombre arrojó una lanza. Llegó un momento en que no pudo por culpa de los perros, pues quería clavar al león. No tuvo éxito. El animal le vino encima. Recordó las enseñanzas de su abuelo, que le dijo que si le muerde un león tiene que empujarlo con fuerza. Su compañero apareció y le ayudó a matarlo. Jorge recibió posteriormente la curación, momento en el cual sintió un alivio. Este relato guarda similitud con la experiencia que obra en una narración de *Voces de la selva*, la de Chigabi Picanerai (ver anexo 9.1., a) no solo en cuanto al contenido, sino a la forma de ordenar las ideas y el modo de transmitirlas, reuniendo las características ya descritas más arriba.

La presencia del blanco, del no-indígena, se instaló en la memoria del ayoreo. Los padres y abuelos de los miembros del grupo fueron los que

---

[18] Se agradece la traducción del relato a Óscar Boabi Posoraja, responsable de esta y de las demás traducciones.

[19] Se refiere al león americano o puma (*Puma concolor*). Abunda todavía en la región septentrional chaqueña por su escasa densidad poblacional humana.

[20] Se refiere al yaguareté o jaguar (*Panthera onca*) suele presentar mayor peso, tamaño y ferocidad que el puma (*Phantera puma concolor*), características etológicas de esas dos especies de felinos bien conocidas y distinguidas por los ayoréode. .

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

establecieron el primer contacto en la década del 60. A partir de entonces, se siguieron varios sucesos que son revividos con el relato. Una experiencia relató el ayoreo Antonio, también el 18 de febrero de 2020, la cual se dio cuando se llevó a cabo la habilitación de una nueva picada o camino, hacía ya varios años. Llegó un camión con militares que se adentraron en el monte y el encuentro no fue afortunado: el blanco recibió a los ayoreos con disparos. De entre ambos bandos había quienes querían luchar y quienes querían hablar. Cargaron con arcos y flechas, dispuestos a morir. Antonio estaba dispuesto a defender su territorio. Pero lo que los militares querían era, finalmente, repartir galletas. Los ayoreos las desconocían y decidieron no comerlas, ni siquiera probarlas. Después se acordaron de que las galletas olían a prenda de vestir.

En una conversación, posterior al relato dramatizado, se puso énfasis en la señal que da el final: «las galletas olían a prenda de vestir».[21] Antonio dice que no es la primera vez que hay un encuentro con blancos, por eso se acordaron del olor de las galletas que eran guardadas en los bolsillos de los militares. Cruzando la experiencia de Antonio con dos narraciones extraídas de *Voces de la selva*, la de Manene y la de Poajnai (ver anexos 9.4., b y 9.4., c respectivamente), puede notarse que el tema del encuentro con los blancos parece estar presente desde el primer contacto en Paraguay en la década del 60 —en Bolivia ya se había dado antes—, y viene a ser uno más de los diferentes temas que conforman la línea épico-mítica en la que se encuadran los contenidos de los actores-relatores.

Lo épico se acentúa en los enfrentamientos intergrupales, acaso frecuentes en el sistema de vida ayoreo, hechos que se comprueban en el apartado de apuntes histórico-geográficos y situación actual del pueblo ayoreo (Cap. 6.1). A pesar de la presencia de los blancos en el territorio chaqueño, los grupos más aislados mantenían sus enfrentamientos. Una de las ayoreas del grupo, Martina, se dispone a narrar su anécdota ante los presentes. Cuenta que participó de un

[21] Este dato etnográfico es similar al registrado por el Dr. Rodrigo Villagra, a quien se agradece la contribución, en el contexto de un encuentro entre paraguayos y angaité, donde los primeros les ofrecen comida y los angaité se niegan a comerla por temor a que esté envenenada. Sin embargo, en el libro de testimonios de Valentina Casado, según Villagra en un intercambio personal, se documenta un encuentro entre un carretero y unos silvícolas en el camino a Puerto Casado, donde estos últimos solicitan «galletas» y permiten que el carretero continúe su camino con un aire amenazador. Es posible que estos silvícolas fueran Ayoreo o Tomaráhos, en una época y zona donde el contacto permanente era limitado.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

enfrentamiento entre grupos donde hubo varios heridos. Durante su relato, emite algunos gritos como si volviera a vivir la escena. El relato adquiere el carácter épico, además de contemplar una suerte de viaje breve del héroe que se enmarca en una estructura dramática conocida: personaje principal enfrentándose a las desavenencias del destino. En este caso: la ayorea desea estar en paz, pero un acontecimiento se lo impide. Empieza la peripecia a partir de la delimitación de estrategias: liberar a su gente, estar cerca del cacique, huir, etc.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

7. CONSIDERACIONES FINALES

La preservación de la memoria es, quizá, la única salida para consolidar identidades en un contexto, a todas luces, poco favorable para las minorías. No necesariamente en esa situación la «cultura del terror» a la que se refiere Alfonso Otaegui encuentra su razón de ser. El problema macro está presente y establece una amenaza. Bartolomé (2000) se refiere al vaciamiento cultural que hoy constituye un etnocidio (p. 305) como el conjunto de factores que determinan el declive de la humanidad. Hoy cesaron los ritos, las costumbres y las tradiciones y el contexto de la evangelización, históricamente, ejerció un potencial perjuicio. Independientemente de la naturaleza fundamentalista o progresista de la misión en cuestión, igualmente, los estragos son notorios. Para los religiosos, por ejemplo, la asojna era un dios indígena que debía ser desplazado por configurar el paganismo. Ticio Escobar (2012) habla del papel civilizador de los misioneros que, incluso en los años 60, pretendían «“civilizar” al bárbaro y limpiarlo de supersticiones y herejías», tratando de erradicar ritos y «enviando a la hoguera imágenes diferentes» (p. 45).

El rescate de la cultura indígena y su desembocadura en su tan necesaria visibilización a la luz de las políticas públicas de fomento de la diversidad cultural pueden resultar provechosas. Y no se debe pretender aquí forzar una visibilidad para meros regodeos de investigadores y gestores culturales, vicio ante el que frecuentemente se sucumbe. Eduardo Galeano (1984) propone la búsqueda de nuevos lenguajes en la nueva literatura condenando el «paternalismo de los escritores “indigenistas” y el “nativismo” mentiroso, escrito en las ciudades y para las ciudades» (p. 103). La apelación que se hace en este trabajo posiciona la necesidad de potenciar la expresión del individuo y que este encuentre en ella una oportunidad que le permita pensar universos esperanzadores, cosa que se vuelve desafiante cuando se está ubicado en un sistema que «reduce las relaciones humanas al miedo, la desconfianza, la competencia y el consumo» (ídem). La condena de Galeano puede aplicarse a otras situaciones en que se tiene como propósito valorar lo indígena desmereciendo sus esencias culturales, sus cosmovisiones, y forzar una adaptación a sistemas que les son ajenos. Ello se enmarca en la denuncia que hace

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Lehmann (2013) a la apropiación irrespetuosa y superficial, a la explotación imperialista de otras culturas (p. 431) que comporta la interculturalidad.

En cuanto a los procesos identitarios de los pueblos indígenas, la experiencia ha puesto en evidencia el deseo ferviente de su preservación por parte de los miembros de la comunidad. No en vano habla Lehmann de la «autoafirmación agresiva de identidades culturales» (ibidem, p. 432), la cual puede interpretarse como un mecanismo de aislamiento de grupos minoritarios que reaccionan contra los embates de una cultura dominante. Incluso existen visos de cierta resistencia:

> Paralelamente a los muchos casos de resistencia activa, a los tantos enfrentamientos y rebeliones que sostuvieron durante siglos para salvaguardar su autonomía, su vida y sus territorios, los indígenas fueron desarrollando dramáticos procesos de defensa de su identidad, que duran hasta hoy (Escobar, 2012, p. 48)

Paraguay se caracteriza por una cultura predominantemente etnocéntrica, perpetrada por un nacionalismo trasnochado fruto de décadas de autoritarismo. A pesar de la negación de la alteridad propiciada por la dictadura, Lehmann (2014) sugiere el «ideal urbano de la influencia recíproca» (p. 432) como alternativa, pero Escobar (2012) encuentra en ello cierto riesgo. Primero, la «reafirmación de lo propio», se espera, ha de fomentar diálogos interculturales, cuya mixtura, en el contexto paraguayo, aún «descuida la consideración de lo propiamente diferente» (p. 52).

La autodeterminación de las culturas comunitarias que integran los pueblos es fundamental para los procesos emancipatorios en el contexto actual, especialmente considerando la arbitrariedad de los estados nacionales al pasar por alto los derechos de los pueblos originarios.

> Multiculturalismo, justicia multicultural, derechos colectivos, ciudadanías plurales son hoy algunos de los términos que intentan jugar con las tensiones entre la diferencia y la igualdad, entre la exigencia del reconocimiento de la diferencia y la redistribución que permita la realización de la igualdad. Estas tensiones están en el centro de las luchas de movimientos e iniciativas emancipatorias que, contra las reducciones eurocéntricas de los términos fundamentales (cultura, justicia, derechos, ciudadanía), procuran proponer nociones más inclusivas y, simultáneamente, respetuosas de la diferencia de concepciones alternativas de la dignidad humana (De Souza Santos, 2003, p. 25).

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Siguiendo las reflexiones de Boaventura de Souza Santos, resulta fundamental desmontar el prejuicio que considera la reivindicación de la autodeterminación de los pueblos indígenas como un mero «revanchismo indígena», al decir Catherine Walsh (2006). Más bien se trata de una acción encaminada a mitigar el daño causado previamente por la colonia, ya sea con o sin la presencia misionera. En ese sentido, para Luis María de la Cruz, miembro fundador de Iniciativa Amotocodie, las misiones religiosas tuvieron un papel significativo en la transformación cultural de las comunidades indígenas. Según este referente, etiquetar este impacto como negativo o positivo es reduccionista pues debe tenerse en cuenta la complejidad de los procesos históricos, alegando que es inevitable la transformación cultural en el contexto de la ocupación del territorio por parte de los estados nacionales. En lugar de evaluar el impacto de las misiones como simplemente bueno o malo, Luis María de la Cruz propone reflexionar sobre qué hubiera ocurrido si las misiones no hubieran estado presentes en este proceso histórico considerando los diferentes escenarios (De la Cruz, entrevista personal, 3 de abril de 2024).

En relación a los rasgos que deben preservarse del pueblo ayoreo, más allá de las garantías en materia de derechos humanos de los pueblos indígenas, De la Cruz respondió cuanto sigue:

> [Deben preservarse] los aspectos culturales y de identidad que sean consensuados por el propio pueblo ayoreo. Aún hay un muy largo camino por hacer al respecto, dado que las presiones por la integración y el deseo de acceso a bienes de consumo ofrecidos por el mercado, atentan contra aspectos básicos de la identidad y contra los pilares de la cultura,aquellos elementos que legitiman las formas de vivir y de percibir y construir el mundo (entrevista personal, 3 de abril de 2024).

La configuración de los estados nacionales ha traído consigo una serie de cambios en las prácticas sociales y culturales que afectan a las comunidades. Sin embargo,como se ha dicho antes, hubo procesos que también han dado lugar a la pérdida o el debilitamiento de muchas tradiciones ancestrales. En este contexto es necesario adoptar una mirada meticulosa al hablar de políticas públicas de salvaguarda cultural.

Las comunidades han expresado una profunda preocupación por el hecho

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

de que sus tradiciones, en gran medida perdidas tras la labor misionera, no sean transmitidas y perpetuadas por las nuevas generaciones. La pérdida de estas prácticas culturales representa una amenaza para la identidad y la cohesión social de estas comunidades. Por lo tanto, la protección por parte del Estado mediante políticas públicas se vuelve fundamental.

Estas políticas de salvaguarda cultural deben estar en consonancia con la normativa vigente y ser diseñadas de manera cuidadosa y efectiva. Esto implica no solo la protección de los elementos tangibles del patrimonio cultural, como sitios arqueológicoss, sino también la preservación de las prácticas intangibles, como las tradiciones orales que tienen como soporte los goñangai, los rituales, las fiestas.

El fortalecimiento de esos rasgos o elementos culturales debe ser el objetivo central de estas políticas públicas y puede lograrse a través de la implementación de programas educativos que promuevan el conocimiento y la valoración de la cultura local, así como el apoyo a iniciativas comunitarias dirigidas a revitalizar y preservar las tradiciones. Un camino no desestimable es el incentivo de las prácticas culturales mediante un plan de recuperación. Esto podría propiciar, en lo sucesivo, el apoyo financiero a eventos culturales, la creación de espacios comunitarios para la práctica de tradiciones y el fomento del diálogo intergeneracional para la transmisión de conocimientos.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

REFERÊNCIAS

AMARILLA, D. Sexualidad de las mujeres ayoreas: Entre lo antiguo y lo nuevo, interpretaciones y significados. Suplemento Antropológico. Revista del Centro Paraguayo de Estudios Antropológicos. Universidad Católica. Volumen L (1), junio de 2015, pp. 7-172.

AMARILLA, D. **Mujeres ayoreas.** De la selva a la ciudad. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC), 2018.

AMARILLA, D. y ZANARDINI, J. (Comp.). **Voces de la selva.** Castellano-Ayoreo. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC), 2016.

Ayoreos bloquean futura Bioceánica para exigir titulación de sus tierras. (8 de febrero de 2019). Recuperado de: https://www.abc.com.py/edicion-impresa/interior/ayoreos-bloquean-futura-bioceanica-para-exigir-titulacion-de-sus-tierras-1785061.html

BARTOLOMÉ, M. A. **El encuentro de la Gente y los Insensatos.** La sedentarización de los cazadores ayoreo en el Paraguay. México: Instituto Indigenista Interamericano, 2000.

BERGALLI, R. y RIVERA BEIRAS, I. (Coords.). **Memoria colectiva como deber social.** Barcelona: Anthropos Editorial, 2010.

BONFILL BATALLA, G. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. **Anales de Antropología**, 9, 2011.

BÓRMIDA, M. y CALIFANO, M. (2003). Los indios Ayoreo del Chaco Boreal. In: ZANARDINI, J. (Comp.) **Cultura del pueblo Ayoreo.** Manual para los docentes. (pp. 6-223). Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.

BRAUNSTEIN, J.A. **La ocupación territorial en el Gran Chaco.** Corte Interamericana de Derechos Humanos. Yakye-Axa vs. Paraguay, 2005.

CANOVA, P. Del monte a la ciudad: la producción cultural de los Ayoréode en los espacios urbanos del Chaco Central. **Suplemento Antropológico.** Revista del Centro Paraguayo de Estudios Antropológicos. Universidad Católica, 2011, Volumen XLVI (2), pp. 275-316.

CANOVA. P. **Frontier Intimacies.** Ayoreo Women and the Sexual Economy of the Paraguayan Chaco. University of Texas Press, Austin, 2020, 208 p.

CANOVA, P. **Intimidades de frontera.** Mujeres ayoreo y economía sexual en el Chaco paraguayo. Culturalia, 2023.

COMBÈS, I. **Zamucos**. Cochabamba: Ed. Nómades e Instituto de Misionología

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

(Scripta Autochtona 1), 2009, 318 p.

III Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas. **Atlas de Comunidades de Pueblos Indígenas en Paraguay 2012**. Familia lingüística Zamuco. Asunción: Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos, 2012.

CHASE-SARDI, M. La antropología aplicada en el Chaco Paraguayo. **Suplemento Antropológico**. Revista del Centro Paraguayo de Estudios Antropológicos. Universidad Católica, diciembre de 1981, Volumen XVI (2), pp. 157-166.

CHASE-SARDI, M. Las políticas indigenistas en el Paraguay. **Suplemento Antropológico**. Revista del Centro Paraguayo de Estudios Antropológicos. Universidad Católica, junio de 1987. Volumen XXII (1), pp. 265-271.

CONWAY, M. El inventario de la experiencia: memoria e identidad. En PÁEZ, D., VALENCIA, J. F., PENNEBAKER, J. W., RIMÉ, B., JODELET, D. (Eds.) **Memorias colectivas de procesos culturales y políticos.** Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1998.

DASSO, M. C. **Los sarode ayoreo en el tiempo.** Formas y valores en el contacto intercultural. América Crítica. Volumen III (1), pp. 43-93, 2019.

DE SOUZA SANTOS, B. **Reconhecer para libertar.** Os caminos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DIDI-HUBERMAN, G. **Imágenes pese a todo.** Memoria visual del Holocausto. Barcelona: Paidós, 2004.

ELIADE, M. **El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.** México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

ESCOBAR, T. **Misión: Etnocidio.** Asunción: Comisión de Solidaridad con los Pueblos Indígenas, 1988.

ESCOBAR, T. **La maldición de Nemur.** Asunción: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, 1999.

ESCOBAR, T. **La belleza de los otros.** Arte indígena del Paraguay. Asunción: Servilibro, 2012.

ESCOBAR, T. **El mito del arte y el mito del pueblo.** Buenos Aires: Ariel, 2014.

ESTIVAL, J. P. Introducción a los mundos sonoros ayoreo: referencias, etnografía, textos de cantos. En ZANARDINI, J. **Culturas indígenas.** (pp. 401-443). Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC), 2013.

FABRE, A. Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas. Cuarta parte: Los zamuco. **Suplemento Antropológico.** Revista del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. Vol. XLII (1), pp. 271-323, 2007.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

FISCHERMANN, B. La fiesta de la asojna o el cambio de las estaciones entre los ayoréode del Chaco Boreal. In: ZANARDINI, J. **Culturas indígenas**, (pp. 346-400). Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC), 2013.

GALEANO, E. Literatura y cultura popular en América Latina: Diez errores o mentiras frecuentes. En: COLOMBRES, A. (Comp.). **La cultura popular,** (pp. 93-109). México: Dirección General de Culturas Populares y Premià Editora de Libros, 1984.

GARCÍA CANCLINI, N. **Culturas híbridas.** Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo, 1990.

GIOBELLINA BRUMANA, F., y GONZÁLEZ, E. E. Mito-Rito. Lévi-Strauss. Mary Douglas. **Revista Española de Antropología Americana**, Vol XI, pp. 245-257, 1981. Recuperado de https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA8181110245A

GLAUSER, M. **El relacionamiento de los ayoréode con su entorno:** una investigación en el Chaco central paraguayo. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, 2018.

GOFFMAN, E. **La presentación de la persona en la vida cotidiana.** Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1981.

GÓMEZ GARCÍA, P. **La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss.** Ciencia, filosofía, ideología. Madrid: Tecnos, 1981.

GÓMEZ GARCÍA, P. **El ritual como forma de adoctrinamiento.** Gazeta de Antropología (18), 2002. Recuperado de: http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/G18_01Pedro_Gomez_Garcia.pdf

GONZÁLEZ RUIZ, E. **Venezuela: nuevas tribus fanáticas,** 2005. Recuperado de: https://www.voltairenet.org/article129695.html

GRÜNEWALD, L. A cosmo/política Ayoreo. **Suplemento Antropológico.** Revista del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. Volumen XLIX (1), pp. 255-285, 2014.

GRÜNEWALD, L. **O fascismo dos homens bons.** Sobre padres e os Ayoréode do Alto Paraguay. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2015.

HALBWACHS, M. **La memoria colectiva.** Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA PARAGUAY (2022). **Censo Indígena 2022.** Recuperado de: https://www.ine.gov.py/censo2022/documentos/Revista_Censo_Indigena.pdf

LACASTA ZABALZA, J. I. **Memoria colectiva, pluralismo y participación**

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

democrática. Valencia: Tirant Humanidades, 2013.

LEHMANN, H. Th. (2013). **Teatro posdramático.** México: Centro de Documentación y Estudios Avanzados de Arte Contemporáneo (CENDEAC)

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropología estructural.** Barcelona: Paidós, 1987.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, R. El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica. **Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas** (46), pp. 197-220, 2009. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/pdf/cuicui/v16n46/v16n46a10.pdf

MELIÀ, B. **Las lenguas indígenas en el Paraguay.** Una visión desde el Censo 2002. Población y Desarrollo. Volumen 28, pp. 5-22, 2005. Recuperado de: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5654310

MELIÀ, B. **Lenguas indígenas en el Paraguay y políticas lingüísticas.** Currículum sem fronteras. Vol. 10 (1), pp. 12-32, 2010. Recuperado de: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amelia-2010-linguas/Melia_2010_LinguasParaguay.pdf

MOREL, M. **Una etnografía salesiana 1890-1930:** cuatro décadas de encuentros y desencuentros de misioneros indígenas en el Alto Paraguay. Jornadas Internacionales de Historia del Paraguay, Juan Manuel Casal; Thomas Whigham, 2010, Montevideo, Uruguay. pp. 291-305.

NÚÑEZ CUBERO, L. y NAVARRO SOLANO, M. R. Dramatización y educación: aspectos teóricos. **Teoría de la Educación: Revista Interuniversitaria.** Vol. 19, pp. 225-252. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2007.

OTAEGUI, A. Los ayoreos aterrorizados. Una revisión del concepto de puyák en Bórmida y una relectura de Sebag. **Runa. Archivo para las ciencias del hombre,** Volumen XXXII (1), pp. 9-26. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2011. Disponible en: http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/765/742

OTAEGUI, A. **Les chants de nostalgie et de tristesse des Ayoreo du Chaco Boréal Paraguayen.** (Une ethnographie des liens coupés). París: École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), 2014.

PAGÉS LARRAYA, F. El complejo cultural de la locura en los moro-ayoreos. **Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina.** Vol. 19, pp. 253-264, 1973.

PERIS, C. **Branislava Susnik.** La antropóloga del Paraguay. Asunción, El Lector, 2014.

PIA, G. E. **La cultura material de los ayoreo y el arte rupestre de Bolivia y Paraguay.** Asunción: IILA - Instituto Italo-Latinoamericano, 2006.

PIA, G. E. **Ensayo introductivo al Diccionario Antropológico Ayoreo.** Scuola Normale Superiore y Laboratorio di Linguistica «Giovanni Nencioni», s. d.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Recuperado de: http://linguistica.sns.it/QLL/diccionario_antropologico_ayoreo_PIA.pdf

Planificación estratégica y canónica del discurso. **Revista Digital Universitaria**, Vol. 6 (3). Universidad Nacional Autónoma de México, 2005. Recuperado de: http://www.revista.unam.mx/vol.6/num3/art24/art24-3.htm

RICOEUR, P. **La memoria, la historia, el olvido.** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.

ROJAS, R. **Ayoreas: vida sexual y reproductiva.** Asunción: Servilibro, 2004.

ROMERA, A. **La retórica y la creación de textos,** s. d. Recuperado de: http://retorica.librodenotas.com/?s=La-retorica-y-la-creacion-de-textos

SCURO, J. **(Neo)chamanismo.** Aspectos constitutivos y desafíos analíticos. Horizontes Antropológicos (51), pp. 259-288, 2018. Disponible en: https://journals.openedition.org/horizontes/2258

SEBAG, L. El chamanismo ayoreo. En ZANARDINI, J. (Comp.). **Cultura del pueblo Ayoreo.** Manual para los docentes. (pp. 241-278). Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 2003.

SUSNIK, B. **La lengua de los Ayoreos-Moros.** Nociones generales. Asunción: Sociedad Científica del Paraguay/Museo Etnográfico, 1963.

SUSNIK, B. **Los aborígenes del Paraguay.** Tomo I. Etnología del Chaco Boreal y su periferia (Siglos XVI y XVII). Asunción: Museo Etnográfico «Andrés Barbero», 1978.

SUSNIK, B. **Los aborígenes del Paraguay.** Tomo II. Etnohistoria de los guaraníes: Época colonial. Asunción: Museo Etnográfico «Andrés Barbero», 1980.

SUSNIK, B. **Los aborígenes del Paraguay.** Tomo III. Etnohistoria de los chaqueños: 1650-1910. Asunción: Museo Etnográfico «Andrés Barbero», 1981.

SUSNIK, B. **Los aborígenes del Paraguay.** Tomo IV. Cultura material. Asunción: Museo Etnográfico «Andrés Barbero», 1982.

SUSNIK, B. **Los aborígenes del Paraguay.** Tomo V. Ciclo vital y estructura social. Asunción: Museo Etnográfico «Andrés Barbero», 1983.

SUSNIK, B. **Los aborígenes del Paraguay.** Tomo VI. Aproximación a las creencias de los indígenas. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1985.

SUSNIK, B. **Los aborígenes del Paraguay.** Tomo VI. Las Características Etno-Socio-Culturales de los Aborígenes del Paraguay en el Siglo XVI. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1987.

SUSNIK, B. y CHASE-SARDI, M. **Los indios del Paraguay.** Asunción: Editorial Mapfre, 1995.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

TURNER, V. (1980). **La selva de los símbolos.** Aspectos del ritual ndembu. México: Siglo XXI Editores, 1980.

VON BREMEN, V. Los ayoréode cazados. **Suplemento antropológico.** Revista del Centro de Estudios Antropológicos. Volumen XXII (1), pp. 75-94, 1987.

VON BREMEN, V. Impactos de la Guerra del Chaco en la territorialidad Ayorea. **Estudios Paraguayos.** Volúmenes XXVI y XXVII (1 y 2), pp. 73-90, 2008.

VYSOKOLAN, O. Construcción de la nación multicultural en el Paraguay. **Suplemento Antropológico**. Revista del Centro Paraguayo de Estudios Antropológicos. Universidad Católica. Volumen XXXIV (1), pp. 33-56, 1999.

WALSH, C. **Interculturalidad y (de)colonialidad:** diferencia y nación de otro modo. S.I.:Textos & Formas, 2006.

WIDENGREN, G. El rito. En BOTERO, F. y ENDARA, L. (Comp.). **Mito, rito, símbolo.** (pp. 171-200), 2000. Quito: Instituto de Antropología Aplicada. Recuperado de: https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1329&context=abya_yala

ZANARDINI, J. Vida y misterio de los indios moros ayoreos. **Suplemento Antropológico.** Revista del Centro Paraguayo de Estudios Antropológicos. Universidad Católica. Volumen XVI (2), pp. 167-185, diciembre de 1981.

ZANARDINI, J. **Los Pueblos Indígenas del Paraguay.** Asunción: El Lector, 2010.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

ANEXOS

Anexo 1. **Distribución geográfica de los grupos étnicos en el territorio paraguayo**

Mapa de Miguel Chase-Sardi (1972) que abarca toda la geografía de Paraguay.

Fuente: Escobar, T. **La belleza de los otros.** Asunción: Servilibro, 2012.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Anexo 2. **Esquema. Clasificación de los grupos étnicos por familias lingüísticas en la actualidad.**

Guaraní	Mataco-Matag uayo	Enlhet-Enenlhet	Zamuco	Guaicurú
1. Paî-Tavyterã 2. Avá-Guaraní 3. Mbyá 4. Aché-Guayakí 5. Guaraní Occidentales (Ava Chiriguano – Mbía) 6. Ñandéva (Tapieté)	7. Nivaclé 8. Mankuy (Chorote – Lumnanas) 9. Maká	10. Enlhet 11. Enxet 12. Angaité 13. Sanapaná 14. Guaná 15. Toba-Enenlhet 16. Maskoy	17. Ybytoso (Chamacoco-Ishir) 18. Tomárãho (Chamacoco-Ishir) 19. Ayoreo	20. Toba Qom

Fuente: Melià, B. Lenguas indígenas en el Paraguay y políticas lingüísticas. **Currículo sem Fronteiras**, Volumen 10 (1), pp. 12-32, 2010.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Anexo 3. **Entrevistas**

3.1. Primera entrevista a Óscar Boabi Posoraja (docente indígena y referente de la comunidad ayorea de Carmelo Peralta, Alto Paraguay)

Con esta entrevista (julio de 2023) se busca tener un panorama general de los procesos dramático-teatrales que lleva a cabo la comunidad ayorea con la que se ejecutó el trabajo. Asimismo, conocer al referente comunitario cuya participación es indispensable.

—*¿Cómo son los procesos de teatralización para preservar la memoria que vienen realizando?*

> Las personas lo hacen siempre de manera individual. Pueden realizarla tanto una mujer como un hombre. Es emotivo percibir lo que ellos y ellas cuentan, relatan, sobre la vida cotidiana. Por ejemplo, la cacería de un tigre que es lo que principalmente cuentan los mayores. La mujer, principalmente, habla sobre la recolección de frutos y miel con participación de otras personas. Muestran sus vivencias a través de una actividad específica que hayan realizado. Creo que hay que ver una forma de participar a más jóvenes en la escenificación de la vida cotidiana. Quizás, con la participación de los mayores, los más jóvenes también podrían hacerlo al acercarse y tener noción de lo que fue antiguamente la vida del pueblo ayoreo. La idea es no perder las raíces de nuestra cultura y, mediante los jóvenes, preservarla. Lo que sería bueno es cómo manejar, a partir de esas representaciones, una obra de teatro conjunta, teniendo en cuenta los movimientos y las acciones para mostrar a la gente lo que es la cultura de los intérpretes ayoreos.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

—Con respecto a la experiencia comunitaria, le consulto sobre cómo vienen encarando las actividades.

Ya vinimos reuniéndonos con ánimos de dar continuidad a un proyecto previo de dramatización. Inicialmente nos propusimos hacer algo para el 19 de abril (2019), pero por la Semana Santa se suspendió y dejamos para otra oportunidad. Hasta ahora no manejamos ninguna fecha, pero deseamos hacerlo en la comunidad, en Carmelo Peralta. Lo importante primero es presentar el proyecto en la comunidad, trabajar allí y después mostrar a otro público, como en Asunción, pero una vez que estén bien preparados para ello. Me parece interesante presentar la obra como una muestra del «Teatro Ayoreo». Además, estamos muy preocupados por el ambiente, en cuanto a que los jóvenes se están fijando en la cultura foránea y olvidan su cultura y sus raíces. Eso va camino a perderse totalmente, por lo tanto, el proyecto de dramatización comunitaria podría preservar nuestras raíces y generar el interés en los más jóvenes. El hecho de sentirse parte de una cultura a través del teatro es de gran valor y podrá dar buenos resultados.

—Óscar es un «hijo de la migración». Hablamos con respecto a ello, sobre su origen, su familia y sus viajes.

Mis padres se habían integrado a un grupo que había venido del monte en el 71 y se instaló en la Misión María Auxiliadora, donde ya había otro grupo. Ahí contactaron con el grupo de mi padre. Como había mucha sequía ese año, fueron con muchas dificultades a Bahía Negra. Un grupo decidió ir a pie, que tardaron más, y otros en lancha, que tardaron una semana, hasta la zona de Porto Murtinho, Brasil. Según mi madre, nací en el 69, dos años antes de llegar a María Auxiliadora. No tuve suficientes oportunidades para mi formación hasta que, en el 86, a través de una misión del Prof. Zanardini, pudimos terminar el 6to grado. Posteriormente, continué mi formación en la ciudad de Limpio (Gran Asunción), que constituyó una interesante experiencia pues tuvimos un contacto con la ciudad. Estábamos en ese tiempo entre siete muchachos. Luego continué mi formación secundaria en la Comunidad Latina con el Padre Barrios. Gracias a esa formación, llegué a convertirme en profesor ayudante en la comunidad ayorea, a pedido del Padre Zanardini, junto con la hermana Antolina de la que ya no

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

tenemos novedades. Posteriormente estudié en el Centro Pedagógico de la comunidad menonita para poder enseñar en la escuela. El bachillerato lo concluí en la modalidad jóvenes y adultos. Finalmente, concluí un diplomado en educación intercultural para docentes indígenas. Siempre me preocupó el hecho de mirar la cultura ayoreo. Dentro de la comunidad hay jóvenes que valoran otras culturas y sus respectivos vicios como el alcohol. No está en la cultura ayorea tomar alcohol salvo rituales chamánicos donde toman un zumo de tabaco (cidí).

3.2. Entrevista a Taise (18-02-2022)

—*¿Cuál es la motivación que te lleva a contar las historias?*

Da mucho valor al encuentro, en el que comparten juntos las experiencias y vivencias, sus propias historias, y hacerlo aquí con la comunidad.

—*¿Qué historias de tu familia o de sus ancestros conoces?*

Conoce bastante las historias de los ancestros. Generalmente, estas historias estaban relacionadas con el pasado y se contaban en horas de la madrugada, hacia las cuatro o cinco de la mañana, cuando ya se despertaba la gente. Las historias eran contadas a los hijos, y eran historias ancestrales y una de esas historias es la de Siké, que quiere decir «tiempo de sembradío y de cosecha». Esta historia cuenta que hubo muchos productos de la cosecha, pero estas trajeron consigo, al primer pueblo ayoreo, muchos ruidos y estruendos. Muchos de esos ayoreos entraron en pánico y huyeron. Solo unos pocos eran valientes y se quedaron a ver qué es lo que acontecía. Y fueron ellos, los que se quedaron, los que conocieron los frutos de las primeras cosechas: calabazas, zapallos, sandías, y otros productos de la chacra. Esa fue la manera a través de la que recibieron las enseñanzas de la siembra y la cosecha, las técnicas de cultivo.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

3.3. Entrevista a Martina (18-02-2022)

—*¿Cuál es la motivación por la que cuentas las historias?*

Le gusta contar historias siempre que haya interesados, dice estar siempre a disposición para contar nuestras historias.

—*¿Conoces muchas historias de su familia, de sus ancestros? ¿Qué historia es la que más te gusta contar?*

No pude aprender mucho de mi padre, pues ha fallecido cuando yo era muy pequeña. No obstante, aprendí mucho de mi madre y de mi abuelo. Siempre me gustaron las historias que ella me contaba.

—*¿Qué tipos de historias conoce más? ¿Estas son tristes o felices?*

Por algunas circunstancias pude participar en un conflicto interno. Es la única vez que pude acompañar a mujeres jóvenes y otras personas que estaban involucradas en peleas y persecuciones a grupos. Esa fue mi única experiencia, pues no me gustaban las peleas entre grupos, que eran muy frecuentes. Esa es una de las historias que conté en estos días, la de la muerte del cacique Atapí, padre de Gatodejaidé.

3.4. Manekai (18-02-2022)

— *¿Por qué cuentas esas historias? ¿Cuáles son tus motivaciones?*

Porque le gusta compartir su experiencia, su vida en el monte con los demás. Considera que es bueno que se conozcan nuestras historias y que no queden después en el olvido. Relata su propia experiencia de juventud con jóvenes, muchas veces se dejó llevar por ellas, pues tuvo muchas invitaciones durante su juventud. Cuenta que su esposa actual, aunque no era bonita, igual la amaba, y hasta ahora viven juntos y se mantienen.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

3.5. Antonio (18-02-2022)

—*¿Cuál es la motivación que tiene para contar las historias que conoce y qué tan antiguas son las historias que conoce? ¿Las conoce?*

Antonio comenta que fue idea de su papá, antes del contacto con los blancos, que el pueblo ayoreo tenía muchas peleas. Tenían también mucho interés y voluntad en defender su territorio, pero su papá ya tenía una visión, de que en algún momento tendríamos contacto con los blancos y poder convivir con ellos. Ya nos sentíamos muy acorralados en los últimos tiempos. Los ayoreos de Bolivia, que venían a buscarnos y eran nuestros enemigos. Y ellos en el lado boliviano, ya habiendo tenido contacto con los blancos, ya venían armados. Venían a perseguirnos y a matarnos.

Por otro lado, los cazadores blancos de Paraguay también nos perseguían, incluso los ayoreos de este territorio. Entonces nos sentíamos muy acorralados y, ante eso, mi papá tuvo la muy buena idea de no pelear con los blancos, y que en algún momento tengamos contacto con ellos de una vez, para ser libres de las persecuciones.

Ese fue el motivo por el que establecimos el contacto con los blancos, siendo ellos de otra cultura y hablantes de otro idioma. Costó bastante entendernos. En cuanto a historias, conozco varias que me contaban mi papá y mi abuelo, solo que yo tengo más historias personales, mías. Una de ellas es el rescate de ayoreos que hice en el monte, de lugares de blancos, y les traje a la comunidad junto con otros cuatro jóvenes. Es lo que puedo rescatar. Para mí es muy importante compartir siempre esta experiencia.

3.6. Caay (18-02-2022)

—*¿Qué otras historias conoces? ¿Solo conoces historias de tu familia o también de otras personas?*

Tiene varias historias, de sus abuelos y de sus ancestros. Esas historias me las

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

contaban ellos mismos.

3.9. Luis María de la Cruz, Iniciativa Amotocodie (03-04-2024)

—¿Cuál es la perspectiva a nivel país de la cuestión indígena, particularmente en lo que respecta al pueblo Ayoreo? ¿Cuáles son los puntos específicos en los cuales el estado presenta debilidades?

Con respecto al pueblo ayoreo, el estado nacional solamente ha tomado la cuestión del grupo totobiegosode, con medidas de protección relativa de una parte de su territorio (el Patrimonio Natural y Cultural Ayoreo Totobiegosode) y la elaboración de un Protocolo de prevención de contacto que se encuentra en manos del Ministerio Público en caso de ser necesaria su ejecución.

En los demás aspectos, no hay diferencia en el tratamiento de la cuestión indígenaentre grupos étnicos diferenciados. Prevalece la existencia de la ley 904 de comunidades indígenas y los compromisos asumidos a través del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos tribales. Esto no significa que se apliquen los criterios de preexistencia en cuanto a derechos sobre el territorio o sobre tierras tituladas que pudieran estar en conflicto con otros vecinos; tampoco en temas de salud o educación. Especialmente este último punto es crítico ya que no existen mecanismos de supervisión o control de los procesos educativos y estos, a su vez, no apuntan a la afirmación de la identidad, sino a la inclusión en la sociedad global e integración cultural, social y económica desde la perspectiva global (occidental) (cuando apuntan a algo).

—Más allá de los derechos humanos que deben garantizarse a los pueblos indígenas, ¿qué rasgos o elementos del pueblo ayoreo deben preservarse?

Aspectos culturales y de identidad que sean consensuados por el propio pueblo ayoreo. Aún hay un muy largo camino por hacer al respecto, dado que las presiones por la integración y el deseo de acceso a bienes de consumo ofrecidos

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

por el mercado, atentan contra aspectos básicos de la identidad y contra los pilares de la cultura (aquellos elementos que legitiman las formas de vivir y de percibir y construir el mundo).

—*En cuanto a la presencia misional y la evidente incidencia, negativa, en la transformación cultural de los ayoreo, ¿qué soluciones a mediano y largo plazo Iniciativa Amotocodie encuentra viables?*

Las misiones han incidido inicialmente en la transformación cultural. Decir que esto es negativo o positivo es querer dar un valor tautológico a procesos históricos inevitables en el proceso de ocupación del espacio por parte de los estados nacionales. Una hipótesis en sentido contrario podría ser ¿qué hubiera ocurrido en este proceso si las misiones no estaban presentes? Tal vez el destino final que tengan los grupos en aislamiento actuales nos dé una respuesta transtemporalizada a la hipótesis histórica.

Mucha mayor incidencia en las transformaciones culturales han tenido las acciones fuera y posteriores a las misiones, resultantes de las interacciones cotidianas con el mundo no indígena, ya sea paraguayo, menonita o brasileño. Especialmente en las últimas décadas con la globalización social y el acceso a la comunicación global, el proceso de transformación se ha acelerado y se impone un modelo de vida de consumo sin restricciones que pudieran haber dado las estructuras de su propio sistema de creencias o las que se sobrepusieron luego con la cristianización aportada por las misiones. Perdidos los valores propios y los mecanismos de legitimación originarios, el cristianismo no ha podido reemplazarlos por los valores cristianos y lo poco que pudo sobreponer se va perdiendo con la imposición tácita de valores o disvalores emergentes del consumismo y la pérdida de significados de la vida moderna.

Iniciativa Amotocodie busca poner en valor los aspectos culturales vigentes, apoyando las reflexiones y prácticas que resultan de la mirada hacia atrás que se puede hacer con mujeres y hombres de mayor edad y su contemporaneización con jóvenes (especialmente mujeres por el momento) rescatando de alguna forma consensuada valores, miradas, percepciones que resultan de la memoria y

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

práctica de las personas mayores. No se trata de "dar soluciones" sino de avanzar en la construcción cultural de las nuevas generaciones atendiendo la experiencia, la mirada y la vivencia de las generaciones adultas y pasadas.

3.10. Marina Picanerai, artesana y lideresa de Campo Loro (18-12-2023)

—Me gustaría comprender cómo el encuentro con los misioneros ha afectado las tradiciones y estilo de vida de los ayoreo. ¿Podrías compartir tu experiencia sobre el rito de la Asojna y cómo ha evolucionado a lo largo del tiempo? Entiendo que se trata de un ritual que parece haberse perdido en la práctica. Además, mencionaste la represión de algunas prácticas chamánicas por parte de misioneros y otros grupos externos. ¿Podrías ahondar en cómo estas influencias han impactado en las tradiciones y creencias de la comunidad?

Muchas de nuestras prácticas tradicionales, como las relacionadas con la Asojna, lamentablemente se han perdido con el tiempo. Esto se debe en gran parte a la influencia de los misioneros, quienes han instado a abandonar nuestros rituales, argumentando que estamos fuera de sintonía con las enseñanzas de Dios. Es una pérdida significativa para nuestra cultura. Creo firmemente que esta influencia externa ha contribuido en gran medida a esta situación.

—¿Podrías proporcionar más detalles sobre el momento en que se estableció el contacto con ellos? ¿Cuándo fue la última vez que tuviste noticias sobre este contacto? Ellos llegaron a Campo Loro…

Sí, los misioneros llegaron en 1978, si mal no recuerdo, a Campo Loro. Desde entonces han estado engañando a la gente. Prometen la venida de Dios, primero en el año 2000 (“dos mil guaraní”, bromea), pero aún no ha ocurrido. Lo mismo dijeron para el 2015, pero hasta ahora nada. Esto ha causado daño a la gente y como resultado muchos han abandonado su cultura, creyendo en las palabras de los misioneros. Muchos ayoreo han perdido casi toda su identidad cultural.

—¿Cuáles son los aspectos de la cultura ayoreo de ustedes que se fueron perdiendo aparte de las fiestas, el rito de Asojna?

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Se han perdido todas esas festividades y actividades donde la gente solía cantar y participar en diversas tradiciones. Incluso nos han prohibido consumir los alimentos que solíamos comer, como los insectos, argumentando que ya no deberíamos consumirlos más.

—*Aparte de eso, con respecto a la Asojna, ¿cuándo solía comenzar?*

No recuerdo con claridad. Solía comenzar en agosto y duraba dos meses: todos debían seguir las instrucciones que ella (Asojna) daba, como el tema del ayuno y todo eso. Un chamán se encargaba de comunicar a la comunidad las palabras de Asojna y decía qué debían hacer ese día. Pero ahora esa tradición ya no existe más.

—*¿Quién es Guedé, Marina?*

Guedé es el sol. Para la cultura ayoreo, es una deidad, es un ser. Antes cuando ellos (los ayoreo) estaban todavía en el monte, dicen que este es el dios para ellos. Y ellos rezaban a él. El chamán identificaba también al pájaro negro con características similares a un cuervo o un águila como una deidad importante, aunque no recuerdo su nombre específico. Este ser era visto como el dueño de ese pájaro y tenía una relación especial con la comunidad. Según lo que mi padre me contaba, cada uno de estos seres otorgaba poder, similar a Asojna.

—*¿Yoquimaamitó es otro ser también?*

Yoquimaamitó es considerado como Dios, una entidad que está por encima de nosotros. Antiguamente, solían ofrecer oraciones a él, especialmente antes del amanecer, aunque no estoy seguro si las oraciones eran dirigidas específicamente al sol, a la luna, a Asojna misma o al gran cuervo llamado Chuupeha… Pero todo eso ya se perdió.

—*Hay una traducción de la Biblia, creo que hecha por los evangélicos, donde llaman Dupadé a Dios.*

Sí, pero los ayoreo no se identifican con ese nombre. Antes rezaban porque los misioneros decían que había que hacerlo.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

—*Marina, si me contás un poco sobre tu vida. ¿Vos naciste en Campo Loro?*

Realmente yo no vivía aquí. Cuando yo era chiquitita, mi papá y yo nos acordamos más o menos así. Yo vivía en Bolivia, yo crecí allá, y estudié un poquitito, y volvimos otra vez. Y de ahí vinimos hacia Campo Loro y no hay más nada, solamente los evangélicos, que nos hicieron dejar toda nuestra cultura. Porque los evangélicos ya entraron allá. Ya entraron ahí. Pero en Bolivia había también misioneros. No habla así como ellos dicen, que va a venir Dios, que tal año va a venir…

—*Pero son los mismos de Nuevas Tribus.*

Sí. Los mismos.

—*¿En Campo Loro están ellos? ¿Les visitan a ustedes en su comunidad?*

Sí, están pero ya no visitan a la gente. Solo tienen contacto con algunas personas, con unas tres o cuatro de nuestra comunidad que creen lo que dicen los misioneros.

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Anexo 5. **Fotografías**

Las fotografías corresponden a reuniones con grupos focales, momentos de entrevistas y representaciones del goñangai (relato dramatizado épico-mítico)

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32

Versão Final Homologada
02/07/2024 09:32