

El tejido ayoreo como práctica encarnada de la vida con los *Edopasade* a través del territorio

Violeta Montellano Loreda¹

Resumen

En esta ponencia, inicialmente, me referiré al carácter vital del tejido ayoreo tomando en cuenta las prohibiciones normadas por los antepasados sobre distintos procesos en el acto de tejer, reconociendo la herencia, transmisión y circulación de los poderes de los *Edopasade* a través del textil.

Por otro lado, me enfocaré en el ciclo productivo alrededor del textil, que permite concebir su potencialidad como práctica textual que encarna la memoria, la organización social y el parentesco con los *Edopasade* a través del territorio.

En el acto del tejer y en las prácticas alrededor del tejido, se expresa la vitalidad del tejido ayoreo alimentada de las relaciones con los *Edopasade*, a través del territorio.

Palabras clave: Tejido, Ayoreo, Edopasade, Territorio, Identidad.

Introducción

En la época primigenia, todos los seres de la naturaleza tenían una figura similar y estaban organizados en siete clanes. Después de la división de los antepasados, éstos se transformaron en los diferentes seres de la naturaleza, los diferentes objetos de la vida social y los actuales ayoréode², heredando la pertenencia a cada uno de los siete clanes a través de su relación con los *Edopasade*.

Bajo Edopasade se entiende todo lo abstracto y concreto existentes que, por descendencia mítica común, pertenecen a uno de los siete clanes y que son relacionados por parentesco y carácter común (Fischermann, 2003a: 594).

- 1 La autora es licenciada en antropología por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA); master en Antropología visual y documental antropológico por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – Ecuador (FLACSO), e integrante del grupo anarco-ch'ixi *El Colectivo 2*. Autora del libro *La imagen de lo invisible. Fotografía ciega en Quito* (2011) y directora del documental *Y tú ¿qué ves?* (2011). Sus ámbitos de interés son: la antropología de la salud, estudios del cuerpo y los sentidos, antropología visual y estudios del textil.
- 2 Pertenecientes a la familia lingüística denominada zamuco. "AYORÉODE (pl.), AYORÉDIE (f.pl.), AYORÉ (f.s.), AYORÉ (m.s.): Etnónimo traducido como 'La gente verdadera'. En el castellano local suele utilizarse la versión hispanizada ayoreos, ayoreas" (Nostas y Sanabria, 2009:248). Concibiendo al textil como sujeto social, en el título de esta ponencia empleo tentativamente el término ayoreo, planteando como interrogante la posibilidad de pertenencia a un género u otro.

En el acto del tejer y en las prácticas alrededor del tejido se expresa la vitalidad del tejido ayoreo alimentada de las relaciones con los *Edopasade* a través del territorio. El tejido ayoreo se constituye como un sujeto social que encarna las dinámicas del tránsito a través del territorio y manifiesta la organización social de los *ayoréode*, siempre, a través de la relación indivisible con la naturaleza.

Los ayoréode vivieron como seminómadas en una zona extensa del Chaco Boreal entre Bolivia y Paraguay, organizados en cincuenta grupos locales y siete clanes. Fundamentalmente, a partir de 1940, se enfrentaron a diversos procesos de intervención misionera que desembocaron en la actual sedentarización de casi la totalidad de los ayoréode³. Al presente, viven en diez comunidades en Bolivia⁴ y nueve comunidades en el Paraguay.

Para realizar esta ponencia, me basaré en algunas explicaciones de tejedoras ayorédie que conocí en la comunidad de Zapocó de la provincia Ñuflo de Chávez, del departamento de Santa Cruz, a través de visitas cortas que realicé a la comunidad entre el año 2005 y 2007. Replantaré algunas de las primeras interpretaciones que tuve en torno a la vitalidad del textil ayoreo, a través de la articulación de datos empíricos con una revisión bibliográfica más específica y algunas conversaciones con Bernardo Fischermann que han estimulado la continuidad de estas reflexiones.

En el primer punto me referiré a la vitalidad del textil ayoréode, manifestada en diversas analogías con la concepción de una nueva vida, surgidas desde la recolección de la materia prima hasta el proceso de su elaboración. Me centraré en las prohibiciones que norman estas analogías, para profundizar la interpretación sobre la vitalidad del textil a partir de la relación con los *Edopasade*. Por ello, en el segundo punto, me referiré a la organización social y el ciclo productivo alrededor de la práctica textil, que se construyen a través de la relación con los *Edopasade* en el territorio, encontrando en el tejido ayoreo el lenguaje encarnado de las vivencias de los *ayoréode* a través del territorio. Finalmente, presentaré las conclusiones de esta ponencia.

La vitalidad del textil de los *ayoréode* a través de los *Edopasade*

Algunas tejedoras ayorédie de la comunidad de Zapocó, con quienes conversé el año 2007, me explicaron el proceso de elaboración textil, mencionando algunas analogías entre el acto de tejer y la concepción de una nueva vida. Esas analogías, me sugirieron entonces, comprender la vitalidad del textil ayoreo como un desdoblamiento del carácter creativo y fértil de la mujer (Montellano, 2012).

“La naturaleza viva del textil”, como afirma Arnold, ha sido un fenómeno ampliamente estudiado a nivel mundial, sin embargo “la especie precisa cuya vida encarna el textil y

3 “Sabemos que hay por lo menos seis grupos Ayoreo no contactados en territorio paraguayo. Uno de ellos es Ayoreo Totobiegosode. Tres o cuatro de los grupos están en el sur del territorio Ayoreo. Los otros tres grupos están en el norte, en zonas fronterizas con Bolivia, viviendo de ambos lados de la frontera” (Chiquenoi, 2009b: 18).

4 *Jinca*, Poza Verde, Puesto Paz, Rincón del Tigre, Santa Teresita, Santiago de Chiquitos, Tobité, Urucú y Zapocó.

su forma de manifestarse en el mundo” no ha desatado amplios debates (2007:53). Por ello, la autora plantea una teoría de la textualidad andina⁵, basada en las interpretaciones generadas por distintos autores y el extenso trabajo de investigación que desarrolló, durante las últimas décadas, junto a Yapita y Espejo, entre otros investigadores. En el caso del textil ayoreo, en este acápite, retomaré las analogías entre el acto de tejer y la concepción de una vida, tomando atención en los *puyac*⁶, las prohibiciones introducidas por los antepasados, que en ciertos casos, considerando sus orígenes, permiten ampliar la comprensión de la vitalidad del textil a través de la relación entre los ayoréode y los *Edopasade*.

El proceso de elaboración del tejido realizado por las ayorédie se inicia con la recolección del *garabatá*⁷ que en las comunidades rurales implica el recorrido de entre uno a ocho kilómetros por el monte (CANOB, 2005:19). Tras la selección de las mejores plantas (con hojas largas y anchas), la separación de las hojas de la raíz y la limpieza de las espinas de sus bordes, éstas son amarradas y cargadas en las bolsas más grandes. El raspado de la fibra se lleva a cabo apoyando la hoja en una tabla de madera y separando la fibra de la pulpa, a través de otra madera. Como una tejedora de Zapocó mencionó al realizar el proceso de raspado de la fibra, el extremo de la hoja cercano a la raíz de la planta debe ubicarse hacia el estómago de la mujer, ya que de lo contrario sus hijos podrían nacer de pie, constituyéndose así en un *puyac* que expresa una analogía con el parto.

El hilado del *garabatá*, posterior al secado de las fibras raspadas, se realiza torciendo las fibras encima de los muslos y empleando ceniza para suavizar la aspereza. El torcido del hilo se realiza en dos direcciones, según las cuales el cordón obtenido es macho o hembra. Ambas torsiones son necesarias, como explicaron algunas personas en Zapocó, para que la mujer pueda tener descendencia de ambos sexos. Durante la vida en el monte, las mujeres utilizaban faldas *oridi*, cuyos cordeles verticales eran machos, y los horizontales hembras, además empleaban una sogá macho alternada con una sogá hembra para sujetarla, con el mismo fin: tener descendencia de ambos sexos (Bórmida y Califano, 2003:85), cuestión que nuevamente señala la generación del textil como análoga a la generación de la descendencia de la tejedora.

Después del teñido del hilo, se inicia el proceso de tejido con aguja, que para la elaboración de una bolsa *utebetai*,⁸ se realiza a partir de la técnica de “cordelería y de tejido tipo red con lazos cerrados simples con torsión” (CANOB, 2005:22). Actualmente se utilizan agujas industriales, pero durante la vida del monte se utilizaba una aguja trabajada

5 La teoría de la textualidad andina: “se centra en la expresión creativa y estética que emerge del acto de revivificar algo en un estado muerto con un nuevo espíritu de la regeneración, lo que impulsa también, a través del tiempo, la generación de nuevos seres y su intercambio entre grupos” (Arnold, 2007:58).

6 “PUYAC (s.), PUYADE (pl.), PUYAQUE: Designan lo prohibido, lo sagrado. Por extensión, también la noción cristiana de pecado” (Nostas y Sanabria, 2009:252).

7 Planta del monte Bromeliácea. “Los ayoreos distinguen tres tipos de garabatá. De los tres, dos tienen uso artesanal diferenciados por la calidad de fibra que proporcionan, y se los denomina garabatá fino y garabatá ordinario. El garabatá fino proporciona una fibra blanca, resistente y de mayor finura que el garabatá ordinario que proporciona una fibra de color verde. La tercera especie de garabatá, el doidié, es de uso comestible, variedad de la cual se aprovecha la papa para ser asada sobre las brasas” (CANOB, 2005:18).

8 Me referiré, fundamentalmente, a la técnica empleada, por ejemplo en las bolsas de transporte *utebetai* o los porta bebés *jubebí*, cuyos diseños conciernen al tema de esta ponencia. Aunque existen otras técnicas como la del “torcido” o “twining” para la elaboración de las bolsas *peyé*, la técnica del anudado para la elaboración de faldas o colchas, o la introducción relativamente reciente de la técnica del macramé para la elaboración de tejidos comercializados (CANOB, 2005).

por los ayoréode a partir del hueso de hocico del oso hormiguero, afirmando que si no existía pulcritud en el acabado de la aguja, la descendencia de la tejedora podría nacer con los defectos de la aguja (Bórmida y Califano, 2003:144). Otra prohibición más, relacionada a la analogía con la concepción, surge en el acto mismo de tejer. Para trabajar esta técnica, la tejedora amarra una pita alrededor de su pierna, solamente las mujeres ancianas la amarran en la cintura porque como se dice en Zapocó si una mujer joven lo hace, cuando se embarace su bebé podría enredarse con el cordón umbilical.

Estas analogías con el embarazo y parto cobran otro significado, al relacionarlas con el origen de los *puyac*. En Zapocó se afirma que utilizar el hilo sobrante de otro tejido es *puyac*, ya que la mujer no podrá embarazarse en el futuro. Con respecto a la misma prohibición, se menciona también que “las ancianas prohíben a las jovencitas tejer con hilo sobrado, porque si lo hacen sentirán dolor de muñecas” (Riester y Weber, 1998: 73). Fischermann, hace referencia a esta prohibición a partir de la historia de la lagartija Ugameo, hermana de Ngai, que tejó una bolsa “*guipe*” a su hermano utilizando hilo sobrante. A Ngai, que llevaba la bolsa le iba muy mal, sus piernas y su trasero se disolvieron y por esa razón, el animal actualmente no tiene cola. “Aquí comenzó, que los ‘Jnani bajade’ (los antepasados) tuvieran miedo de usar hilo que sobraba, porque sabían ahora que hace daño a las personas” (Fischermann, 1988:476).

Otro *puyac*, mencionado en Zapocó, es el que se relaciona con el *pamoy*, cinturón de *garabatá* utilizado por los ancianos para descansar que: “se cierra como un anillo a los riñones y la espalda de un lado, y, del otro la pierna o las piernas dobladas del hombre sentado” (Casalegno, 2003:441). Solamente el *pamoy* y las bandas de los colgadores de las bolsas se realizan con una técnica de telar básico clavando dos palos en el suelo de manera vertical. En la casa ayoreo de Concepción, un *ayoreo* nos habló del *pamoy* como “cosa delicada”: pocos hombres lo sabían tejer porque había que tener coraje para tejerlo. En caso de saltar un hilo, podría morir la mujer del tejedor, por eso nadie debía verlo, ni tocarlo cuando el hombre tejía un *pamoy*. Bórmida y Califano, se refieren al *puyac* del *pamoy* como una de las varias prohibiciones que determinan un mal parto en la mujer, señalando una “estrecha identificación entre el *pamoy*, la placenta y el cordón umbilical” (2003:145). El *puyac* se origina en la historia de Pamoy, que era *ayoreo*: “Como de costumbre, él también se iba a la guerra y mataba a la gente pero tenía siempre la mala suerte de ser herido. Y cuando esto ocurría él tenía la costumbre de curarse con este cinturón utilizado como venda. Por eso se lo llamó *pamoy*” (Casalegno, 2003:441).

En las dos últimas prohibiciones mencionadas, el poder de los *Edopasade* que tejieron o se convirtieron en tejido, es traspasado a través de la práctica textil, estableciendo normas para que así como nace un tejido sin dificultades, nazca la descendencia de la tejedora. Queda pendiente, encontrar los orígenes de las demás prohibiciones para poder articular las ideas entre el poder vital que es transferido al textil a través de los *Edopasade* y la vitalidad misma del textil como desdoblamiento de la posibilidad de generación de vida en las propias mujeres.

Otros *puyac* se aplican a las relaciones que se tiene con los tejidos finalizados. Por ejemplo, algunas bolsas utilizadas para cargar plumas de grandes pájaros, que en los primeros tiempos eran guerreros que asesinaron a muchos enemigos, no pueden ser tocadas por las mujeres, porque el poder de la sangre de las aves podría infectar las bolsas. Por otro lado, si las bolsas de los hombres cargaron carne no pueden ser utilizadas después como camas, porque durante los sueños podría aparecer el alma *oregaté* del animal (Bórmida y Califano, 1978). Es decir, que al ser utilizados, los tejidos no solo cargan a los animales cazados sino también el *oregaté* de ellos, a través de los cuales se mantienen las relaciones con los *Edopasade*. El alma *oregaté* es “responsable de los aspectos físicos y del funcionamiento del cuerpo” (Fischermann, 2003a: 601) y es recibido por los recién nacidos de uno de sus *Edopasade*.

Cuando una persona fallece, su *orégate* va hacia el mundo de los muertos, debajo de la tierra donde permanece por un tiempo hasta morir nuevamente y ser enterrado hacia arriba “para que el alma que sale de su cuerpo entre en un ser de la naturaleza, que pertenece a sus *Edopasade* y así aparece otra vez en el mundo de los vivientes” (Fischermann, 2003a: 597). Así se establece una relación con los *Edopasade* entre la vida y la muerte a través de la encarnación de diferentes seres de la naturaleza, manteniendo las relaciones de parentesco. Cuando una persona infringe un *puyac*, puede soñar con el animal, quien podría poseer el *oregaté* de la persona, ya que durante el sueño el alma se separa del cuerpo y la persona tiene poco control sobre su *oregaté* (Fischermann, 2003a: 601).

En los primeros tiempos, todos los seres originarios eran humanos y su transformación en diferentes seres de la naturaleza no fue voluntaria y atravesó procesos turbulentos, por lo que los *edopasade* antes de convertirse en seres de la naturaleza establecieron diversos *puyac*, pero también fórmulas secretas que revelan sus poderes y pueden colaborarlos ante cualquier diversidad. Como afirma Fischermann, los *puyac* podrían entenderse: “como compensación por el mal sufrido en los primeros tiempos o sencillamente como venganza” (2003b: 618). Algunos relatos sobre los primeros tiempos mencionan que los antepasados debían matar a otros seres para poseer sus particularidades y que todos puedan disfrutarlas. El acto de matanza cobra significado en diversos contextos. El coraje, es una de las cualidades más apreciadas entre los ayoréode y en ciertas ocasiones puede relacionarse al acto de la matanza. También, la caza o cosecha para la alimentación implica un acto de matanza. “Cuando el Ayorei trae maíz del Chaco no dice ‘es mi maíz’, sino ‘es mi maíz matado’” (Fischermann, 2003a: 599). Así, el acto de matanza que permitió la accesibilidad hacia los bienes y cualidades de la naturaleza, implica que la relación entre ayoréode y naturaleza, siendo una relación de parentesco, define a la vez la intervención de los poderes de la naturaleza en la vida cotidiana de los ayoréode. Los *puyac* en la práctica textil encarnan la memoria de los orígenes de los ayoréode y la relación con los *Edopasade*.

Un poco por todas partes: el textil y la vivencia con los *Edopasade* en el territorio

Como el proceso de elaboración textil expresa la relación con los *Edopasade*, centrar la mirada sobre el ciclo productivo alrededor del territorio podría alumbrar de mejor manera los significados del tejido ayoreo. La relación con los *Edopasade* es mucho más evidente además, si se dirige la atención a los diseños de las bolsas, que representan a cada uno de los siete clanes *ayoréode* y forman parte de un sistema más amplio de comunicación, empleado para transitar por el territorio según determinada organización social. La práctica textil entonces, expresa el tránsito por el territorio y es significada a través de la relación entre los clanes y con los antepasados.

De la gran subdivisión entre los grupos meridionales y septentrionales a lo largo del Chaco Boreal⁹, los *ayoréode* se organizaron en cincuenta grupos locales, cuyos nombres hacen referencia al territorio donde vivía el grupo o algún acontecimiento sucedido en la región, cuestión que los hizo cambiantes (Fischermann, 2003b: 608).

A su vez, cada uno de los grupos locales solía subdividirse en grupos menores, los *gagé* desprendidos ocasionalmente de una comunidad. A la inversa, ocurría con frecuencia que dos o más grupos locales se fundieran en uno, o se unieran a un grupo mayor y desaparecieran sus denominaciones particulares; lo mismo, cuando un grupo local se hallaba diezmado por las guerras y las enfermedades. Toda esta complejidad dinámica hace que los grupos locales fuesen potencialmente muy lábiles y con frecuencia desaparecieran algunos, al tiempo que se constituían grupos nuevos. (Bórmida y Califano, 2003: 22)

Dentro de cada grupo local, en una sola vivienda convivían los *ogasuode*, parientes reunidos en base a la residencia uxorilocal¹⁰, independientemente de la afiliación a un clan. “La definición de la relación de *ogasúi* toma (...) en consideración tanto el nexo de parentesco como el de proximidad espacial dentro del *gidái*, la aldea” (Bórmida y Califano, 2003:110). Un integrante de esta familia extensa entonces, no deja de pertenecer a ella aunque se desplace hacia otras aldeas “siempre que mantenga nexos afectivos, continúe frecuentándola y respete las obligaciones de carácter socio-económico” (Bórmida y Califano, 2003:111). Tanto el nombre de los grupos locales, como el carácter inclusivo de los *ogasuode*, expresan la importancia de la vivencia del territorio para la construcción de una pertenencia común.

En Bolivia, las grandes uniones de grupos locales (...) que hoy viven en diferentes comunidades, fundadas por misioneros o por ellos mismos, mantienen la relación con su territorio tradicional. Las mudanzas de un lugar a otro son frecuentes, pero las familias se mueven siempre dentro de las antiguas fronteras de su territorio (Fischermann, 2003:620).

9 “Los ayoreo del norte denominan genéricamente a los del sur *gidaigoosóde*, de *gidái*, pueblo, aldea y *goosí* (pl. *goosóde*), habitante, por considerar a aquéllos como descendientes directos de los pobladores de la aldea originaria de la que nacieron todos los ayoreo” (Bórmida y Califano, 2003:21).

10 “La uxorilocalidad generalmente posee, como aspecto más importante, una función de solidaridad amplia entre el grupo de mujeres del *jogasui* o red de parentela extensa” (Nostas y Sanabria 2009:101).

Según Bórmida y Califano (2003:39), el ciclo anual de producción se divide en dos temporadas: “*eápi-puyái* (monte o mundo *puyak*) y *eapi-uomi* (mundo libre no *puyák*)”, a través del tiempo seco y el tiempo de lluvia, respectivamente. Durante la primera temporada, los *ayoréode* se dedicaban a la recolección, la caza y la cosecha restante de las reservas agrícolas, que giraban en torno a una ocupación nómada del espacio, dividiendo al grupo en familias extensas: “que se apartaban del grupo grande para juntarse más tarde con él. De esta manera las familias extensas se separaban y juntaban constantemente con el grupo principal que avanzaba en busca de nuevas zonas dentro del territorio” (Fischermann, 2003b: 614). Durante la segunda temporada, se establecían aldeas semipermanentes dando comienzo a las tareas agrícolas de cultivo y cosecha, hasta el mes de abril donde nuevamente se abandonaban las aldeas para reiniciar el ciclo. Si bien la cosecha del *garabatá* se realiza a lo largo del ciclo anual existe temporadas para una recolección ideal:

“...durante 7 meses al año la fibra es de buena calidad. En los otros 5 meses existen problemas de excesiva humedad desde noviembre hasta febrero, o demasiada sequedad en septiembre, lo que determina que las fibras no se puedan separar por la falta de savia” (CANOB, 2005:19).

El *garabatá* y la práctica textil se constituían en importantes tecnologías para realizar los tránsitos en el territorio a partir del ciclo anual de producción. Los medios de transporte para transitar de un campamento a otro o realizar las actividades de la caza y recolección, se llevaban a cabo a través de distintos tipos de bolsas. Para los desplazamientos largos, que podrían implicar cambio de residencia se utilizaban las bolsas *jubei* (Bórmida y Califano, 2003:96), con las que se cargaban a personas que podrían ser incapaces de andar o grandes pesos de productos recolectados. Los bebés eran cargados en porta bebés *jubebi*. Las bolsas más grandes *utebé* son empleadas para cargar instrumentos y los productos de la caza menor y de la recolección. La bolsa *utebetai* es mediana y de uso diario y sirve para la carga de objetos personales. En el bolso *peyé*, las mujeres guardan “artículos de uso diario como alimentos, hilos u otras herramientas para elaborar sus tejidos” (CANOB, 2005:28).

Una diversidad de bolsos con usos más específicos, además como las faldas *oridi* usadas por las mujeres, el *pamoy*, los cinturones usados por los hombres, o distintos tipos de sogas empleadas para la caza y recolección, también eran realizados a partir de la fibra de *garabatá*.

La práctica textil señala también un importante aspecto en torno a la organización social y el tránsito por el territorio, ya que los diseños de las bolsas representan a los siete clanes *ayoréode*: “1. *chikeñoí* – *cikennóne*, 2. *etakori*- *etakoróne*, 3. *pikanerái* – *pikaneráne*, 4. *dosape* – *dosapeóde*, 5. *kutamuahái* – *kutamuaháne*, 6. *posonhái*- *posonháne* y 7. *nurumíni* – *nuruminóne*” (Bórmida y Califano, 1978: 99-100) que se transmiten por línea paterna y norman la exogamia. Las bolsas eran tejidas por las suegras para los maridos de sus hijas con el diseño del clan del esposo. Actualmente, la elaboración y uso de los bolsos ha cambiado para las nuevas generaciones.

El signo del clan forma parte de una red de relaciones entre distintos seres de la naturaleza que comparten un antepasado común: “las bandas continuas se interpretan como el lomo del tatú; el zig zag representa el dorso de un tipo de serpiente, la cascabel; el redondo, al hormiguero; las líneas paralelas se relacionan con la estratificación de las nubes como aparecen en ciertos días; los rombos los ojos del jaguar; los hexágonos la caparazón de la tortuga, etc” (CANOB, 2005:24). La jerarquía entre los clanes tiene que ver con el número de seres que pertenecen a estos. Algunos relatos, afirman que el número de seres pertenecientes a cada clan se origina en el orden de llegada a “la repartición” (Bórmida y Califano, 2003:121).

Los diseños del clan *Etacori* por ejemplo, consisten en un zigzag que emula el dibujo dorsal de la víbora cascabel y dos segmentos horizontales y paralelos que representan las capas de colores en el cielo antes de que salga el sol. Además sus colores empleados en el textil son colores claros, ya que el sol y el día son *edopasade* de *etacori*, igual que la víbora cascabel. Otros parientes del clan, consecuentemente, son por ejemplo los animales que anuncian el día, el calor y el fuego relacionados al sol, así como la sangre por su color rojo y el agua por caer del sol en forma de lluvia que hacen que las características de los integrantes del clan se asocien a la agresividad, el coraje, la guerra y el movimiento.

A su vez estos caracteres fuertes están complementados por *Edopasade* como fuego, lo claro y agua que son opuestos a los caracteres anteriores. Así el fuego neutraliza la sangre y el agua neutraliza la agresividad, que hace que el carácter de los *Etacorone* se mantenga en un cierto equilibrio (Fischermann, 2003a: 595).

Otro relato sobre los primeros tiempos menciona que después del proceso turbulento de transformación de los antepasados, algunos quedaron con más poderes que otros. “El sol quitó el poder a algunos y reforzó el poder a otros y lo hizo de tal manera que el mundo se quedó en equilibrio. Existen seres poderosos en el mundo, pero hay otros que los neutralizan con un contrapoder” (Fischermann, 2003:598). Las relaciones con los *edopasade* muestran la imposibilidad de dividir naturaleza y cultura entre los *ayoréode*, como Fischermann afirma (2003a): “la construcción del mundo es posible a través de la acción de los poderes entre la naturaleza y la cultura, en un constante equilibrio de fuerzas”.

Los signos de los clanes que son tejidos en las bolsas, encarnan esta relación de parentesco con los *Edopasade*, pero además forman parte de un sistema de comunicación más amplio. La primera vez que visité Zapocó, una señora que había salido del monte a sus ocho años, nos explicó, escribiendo en la tierra con un palo, que cuando alguien moría se señalaba su nombre en la tierra. Cuando las familias extensas se subdividían del grupo local durante la época seca, se empleaban “palos noticieros” para no perder el contacto con el grupo principal:

Antes los *ayoréode* hacíamos nuestros planes para trabajar y guerrear de forma oral. No hacíamos ningún trámite porque nosotros no sabíamos leer ni escribir. Pero cada clan teníamos nuestros signos iniciales o forma de escritura. (...) Poníamos nuestros signos en un palo con carbón, así, luego plantábamos el palo al lado de algún camino principal. Otra forma es que lo pintábamos sobre un tronco inclinado. (Riester y Weber, 1998:35)

Los diseños del tejido ayoreo, además de encarnar el parentesco con los *Edopasade*, constituyen una “práctica textual”. Arnold y Yapita comprenden las prácticas andinas del tejer, trenzar y anudar como prácticas textuales que “en su condición de medios de comunicación, (...) reproducen los modos de producción y reproducción de las sociedades andinas” (2000:34) y difieren de las prácticas textuales de la lecto –escritura europea que surgen de otros modos de producción y reproducción.

Las demandas de los *ayoréode* por el territorio en Paraguay remarcan la evidencia de la presencia *ayoréode* a partir de las “señales” a lo largo del territorio: “No podemos mostrar un título de propiedad, pero allí en el territorio sigue la señal de presencia nuestra de antes y de ahora, que demuestra que es nuestro territorio” (Chiquenoi, 2009a: 4). Con respecto a los grupos que aún viven como seminómadas, afirman: “No tenemos duda que son Ayoreos, porque se mueven en nuestro territorio y las señales que dejan muestran que son Ayoreos” (Chiquenoi, 2009b: 18). De esta manera las prácticas textuales *ayoréode* son testimonios escritos, a partir de los propios modos de producción y reproducción, sobre las prácticas y concepciones alrededor del territorio.

La diversificación de los *ayoréode* a través de los clanes, a la vez de fragmentar una presencia acorde al acceso de los recursos del territorio, como afirma Casalegno, los unifica. Algunos relatos en torno a los primeros tiempos mencionan que debido a la cantidad de *ayoréode* pertenecientes a un mismo clan, comenzó la separación en diferentes clanes:

Dios quiso dispersarnos, de modo a tener un poco por todas partes sea Chiqueno, sea Pikanerai, y así sucesivamente. (...) A pesar de la diferencia de nombres, somos una unidad, todos iguales; así como, todo al comienzo, había un solo nombre. La diferencia intervino más tarde. Ahora todos los clanes se encuentran repartidos un poco en toda parte de manera a que cada uno de nosotros pueda encontrar sus parientes también un poco en todas partes (Casalegno, 2003:380-381).

El hecho de que los clanes se encuentren “un poco en todas partes”, refuerza la unidad entre los *ayoréode*, ya que hasta la actualidad se emprenden largos viajes para visitar a los parientes de otros grupos (Casalegno, 2003).

Nuestro territorio, *Eami*, es un ser vivo que nos cobija y se ilumina con nuestra presencia. Nosotros nos expresamos a través de nuestro territorio, y nuestra historia está dibujada en cada cauce, en aguadas, en árboles, en claros del bosque y en las salinas. Nuestro territorio, *Eami*, se expresa también a través de nuestra historia, porque el pueblo Ayoreo y nuestro territorio somos un cuerpo. (Chiquenoi, 2009a: 4)

El ciclo productivo alrededor de la práctica textil y los diseños del tejido ayoreo expresan la unidad y vitalidad del tejido de las relaciones sociales, la organización de los *ayoréode* y el parentesco con los *Edopasade* en el territorio, a partir de la intervención de todos los seres, entes y objetos en la naturaleza.

Conclusiones

La vitalidad que encarna el tejido ayoreo, más allá de alimentarse de analogías relacionadas a la concepción de una nueva vida o la futura descendencia de la tejedora, se alimenta del poder heredado, transmitido y en constante circulación entre los *Edopasade* y los ayoréode. Esta energía vital se expresa a través de los *puyac* que norman la práctica textil y los diseños de los clanes, que encarnan la memoria de los orígenes, el parentesco con los *Edopasade* y la organización social a través del territorio. La práctica textil ayorea, como práctica textual, permite leer las dinámicas en torno al territorio. Sin pretender plantear discursos sobre la “conservación” o “recuperación” de la práctica textil durante la vida del monte, la comprensión del textil ayoreo como práctica encarnada de las dinámicas en torno al territorio, permite plantear interrogantes en torno a las transformaciones de la práctica textil tras los diversos procesos de sedentarización que viven los ayoréode, que implican la mutación de los significados del tejido y sus usos. Pero además, considerando el diálogo que la práctica textil encarna entre ayoréode, *eami* y *Edopasade*, la transformación del tejido permite reflexionar sobre la transformación de los mismos ayoréode; ya que las personas, finalmente, somos el territorio que transitamos, los productos que generamos y las ideas que encarnamos a través de nuestras prácticas.

Bibliografía

- ARNOLD, Denise; YAPITA, Juan de Dios; ALVARADO, Luisa; López, Ricardo; PIMENTEL, Nelson. (2000). El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes. La Paz, UMSA-ILCA.
- ARNOLD Y., Denise. 2007. “Ensayo sobre los orígenes del textil andino” en Arnold, Yapita y Espejo: Hilos sueltos: los Andes desde el textil, La Paz: ILCA.
- BÓRMIDA, Marcelo y CALIFANO Mario. 1978. Los indios ayoreo del Chaco Boreal. Información básica acerca de su cultura. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- BÓRMIDA, Marcelo y CALIFANO Mario. 2003. “Los Ayoreo del Chaco Boreal”, en José Zanardini: Cultura del pueblo Ayoreo. Asunción: CEADUC.
- CASALEGNO, Ugo. 2003. “Los antepasados míticos”, en José Zanardini: Cultura del pueblo Ayoreo. Asunción: CEADUC.
- CENTRAL AYOREA NATIVA DEL ORIENTE BOLIVIANO. 2005. Ayoréodes. Cuchá porade iode iji dajudie je aja pipesudode iji poridie. Lo que hacemos con nuestras manos en garabatá y madera. Santa Cruz: CANOB.
- FISCHERMANN, Bernardo. 1988. Zur Weltansicht der Ayoreóde Ostboliviens, Tesis Doctoral: Universität de Bonn, 1988. Traducción al español no publicada (2005): La Cosmovisión de los Ayoreode del Chaco Boreal. Mimeo. La Paz, 1988/2005.
- FISCHERMANN, Bernardo. 2003a. “Una frontera frágil. Cultura y natura entre los ayoréode”, en José Zanardini: Cultura del pueblo Ayoreo. Asunción: CEADUC.

- FISCHERMANN, Bernardo. 2003b. “Las relaciones hombre y territorio entre los ayoréode”, en José Zanardini: Cultura del pueblo Ayoreo. Asunción: CEADUC.
- NOSTAS, Mercedes y SANABRIA, Carmen. 2009. Detrás del cristal con que se mira: Mujeres ayoreas-ayoredie, órdenes normativos e interlegalidad. Santa Cruz: Cordinadora de la mujer, ASDI, Embajada Real de Dinamarca.
- CHIQUENOI, Mateo Sobode. 2009a. “El pueblo ayoreo y su territorio”, en Informe IWGIA4. Asunción: UNAP/AMOTOCODIE/ IWGIA/AECID
- CHIQUENOI, Mateo Sobode. 2009b. “Presencia de grupos ayoreo aislados (‘silvícolas’), en Informe IWGIA4. Asunción: UNAP/AMOTOCODIE/ IWGIA/AECID.
- MONTELLANO, Violeta. 2012. “Vidas tejidas sobre tejidos vivos” 2012, en Revista El Colectivo 2, Nro 5, La Paz.
- RIESTER, Jorgen y WEBER, Jutta. 1998. Nómadas de las llanuras. Nómadas del asfalto. Autobiografía del Pueblo Ayoreo. Santa Cruz: DFG.