

Memorias de bravura y belleza

Relaciones de seducción y predación en la constitución de los cuerpos ayoréode

Mariela Aiggei Silva Arratia¹

«La pantera es el único animal que emana un olor perfumado. Utiliza este perfume para capturar a sus víctimas. Le basta esconderse (pues su visión les aterroriza), y su perfume les embruja-trampa invisible en la que caen. Pero este poder de seducción puede volverse contra ella: se la caza atrayéndola con perfumes y aromas». Jean Baudrillard (1981: 74).

Resumen

El artículo pretende comprender la relación entre cuerpo e indumentaria más allá de su funcionalidad estética o del prestigio social. Por este motivo, se abordará la indumentaria ayorea a través de la relación entre el cuerpo ayoréi y las pieles de jaguar (*Panthera onca*), anta (*Tapirus terrestris*) y las plumas de aves para conseguir una perspectiva más allá de la indumentaria como ornamento o indicador de prestigio social.

Para esta finalidad, se enfocarán dos tipos de relaciones presentes en la indumentaria ayoréode: las de predación y las de seducción. A partir de ambas, se intentará comprender procesos constitutivos de los cuerpos ayoréode.

Palabras clave: Indumentaria ayoréode, piel, cuerpo, seducción y predación.

1. Introducción

En la actualidad, los ayoréode² son un pueblo itinerante de 3.200 habitantes, según el Viceministerio de Tierras (2011), y mantienen una dinámica de trashumancia en el sur de Bolivia y el norte de Paraguay, donde existen seis comunidades. Aunque su sedentarismo está consolidándose cada vez más, aún mantienen un comportamiento nómada basado en un ciclo productivo ligado a la cacería, recolección de frutos, recolección

de miel, compra e intercambio de *dajudié* (garabatá fino) y a la obtención de recursos monetarios en los poblados cercanos.

Sin embargo, los ayoréode y ayoredie³ mantenían un estilo de vida diferente, que marcaba su forma de relacionarse con su entorno humano y no humano. Desde la temporalidad *nanique* (eventos ocurridos antes de la vida misional), es posible ver las huellas y la complejidad de estas relaciones. La memoria colectiva remite a la época *nanique* a través de las narraciones, fórmulas⁴ y algunas

1 Antropóloga boliviana con formación en antropología del arte. Investigadora adscrita al Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas (IIAA). Correo electrónico: mariela.silva.arratia@gmail.com.

2 El término se utiliza entre los ayoreos para designar a la colectividad de varones. Deviene del masculino *ayoréi* (masculino singular).

3 El término se utiliza entre los ayoreos para designar a la colectividad de mujeres ayoreas. Deviene del femenino *ayoré* (femenino singular).

4 Recitaciones con fines curativos y sujetas a múltiples restricciones (*puyak*). Las fórmulas deben ejecutarse únicamente por personas que «sepan manejar estas narraciones» y solo en situaciones especiales de curaciones. A menudo fueron confundidas con canciones; sin embargo, los ayoreos no las consideran canciones porque carecen de melodía.

*irade*⁵ y los datos etnográficos que fueron registrados desde 1955, son fundamentales para comprender la complejidad de las relaciones que constituyen a los cuerpos ayoréode y la intencionalidad cuando los varones se refieren al término «bravura».

Durante mi visita a la comunidad ayorea de Zapocó (Concepción, departamento de Santa Cruz) en el mes de mayo de 2019, como parte de la consultoría «*Investigación sobre indumentaria en Tierras Bajas, Chaco*» realizada para el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), los ancianos se referían a la indumentaria varonil ayoréode con el término «bravo» y otras expresiones similares que referían a dicho término. Mi intención en este artículo, es abstraer la complejidad de este enunciado para aproximarme a la comprensión de la constitución de los cuerpos ayoréode. Y, ¿por qué no? postular la imposibilidad e impertinencia de referirnos a las «masculinidades» indígenas.

Para estas finalidades, apelaré a la información etnográfica, las narraciones presentes en fórmulas o *irade* y las experiencias que detonaron mi intención durante mi visita a la comunidad de Zapocó. Inicialmente, presentaré un balance que permita contextualizar y detallar la indumentaria ayoréode. Posteriormente, analizaré las relaciones de predación y seducción en la memoria colectiva de los ayoreos y la constitución de los cuerpos ayoréode. Finalmente, presentaré las conclusiones y reflexiones del tema.

2. Antecedentes

Analizar la indumentaria ayorea es un asunto complejo por los antecedentes etnohistóricos y por su rápida transformación a partir del contacto con la sociedad *cojñone*⁶.

5 Clasificación y agrupación de canciones que no poseen ninguna restricción (*puyak*) y pueden ser interpretadas en cualquier momento.

6 Término ayoreo para señalar a los europeos, blancos o no indígenas y se traduce como: «hombre necio que actúa sin sentido».

El primer argumento que evidencia tal dificultad se funda en el etnónimo ayoré y aparece recién alrededor de 1940, justo antes de su integración a New Tribes Mission. Sin embargo, es posible acceder a este periodo desde dos fuentes: la memoria colectiva de los ayoréode y ayoredie y los datos etnohistóricos y etnográficos. Por lo tanto, el primer acápite se dedicará a trazar una línea aproximada de los antecedentes de las colectividades ayoreas a través de las agrupaciones zamucohablantes.

El segundo argumento alude a la transformación de las colectividades ayoreas después del abandono de su vida seminómada en el monte y su integración a la organización New Tribes Mission, alrededor de 1950. A partir de esta fecha, la indumentaria jugó un rol fundamental antes y después de su salida del monte. La indumentaria, al igual que la alimentación y la medicina, mantenía diferencias abismales con el estilo de vida *cojñone* de las misiones. Durante los primeros contactos con las misiones evangélicas, la adopción de ropa *cojñone*, junto con el estilo de vida foráneo, posibilitó el contagio de gripe y otras enfermedades que ocasionaron un colapso demográfico en la población ayorea⁷. A través de la indumentaria, el estilo de vida que mantenían los ayoreos cambio progresivamente. En las primeras aproximaciones, según la memoria colectiva de la nación ayorea, la indumentaria *cojñone* fue temida y despreciada por los ayoreos, por provocar enfermedades desconocidas. Según diversos testimonios recopilados en conversaciones fortuitas, la ropa fue el principal corte con el estilo de vida que tenían en el monte.

Por esto, es importante considerar registros etnográficos, además de las experiencias y testimonios que dan cuenta de la complejidad, continuidad y convivencia, entre la indumentaria *cojñone* y la indumentaria ayorea.

7 La indumentaria *cojñone* era ropa usada dada «en forma de regalo» a la población ayorea (Andrés Chiqueno, 2019).

2.1 Breve contextualización etnohistórica

Rastrear las huellas etnohistóricas del pueblo ayoréode es una tarea difícil y entreverada, la razón principal es que el etnónimo «ayoré» recién se evidencia en la década de los cuarenta del siglo XX. Tanto Fabre (2007) como Combès (2009) afirman que el nombre «ayoré» aparece en la literatura antropológica recién en 1955. Según Combès (2009), el frágil hilo que permite seguir algún tipo de rastro etnohistórico es el idioma. El seguimiento a la socio-lingüística Zamuco⁸ es el referente primordial que ha posibilitado a diversos estudios publicados abordar los antecedentes de identificación de los grupos Ayoré, entre ellos: Fischermann (1976), Zolezzi *et al.* (1997), Velasco (1998), Herrera *et al.* (2003); Fabre (2007); Nostas y Sanabria (2009), Combès (2009); Roca (2012) y Durante (2014).

Aunque, no todos estos estudios explicitan dicho hilo conductor, ni las limitaciones y riesgos que implica seguirlo, parecen llegar a algunos consensos, sobre ellos es posible esgrimir un breve balance de referencias etnohistóricas para determinar hasta qué punto es posible indagar sobre la indumentaria ayorea antes del siglo XX. Así, por ejemplo, Zolezzi *et al.* (1997) y Velasco (1998) priorizan las referencias de los primeros conquistadores que ingresaron a la región: la mención de *tamacosis* de Juan de Ayolas, en 1537, y las cartas de Domingo Martínez de Irala con referencias de los *tamacocas* o *tamacosas*, alrededor de 1541 y 1555. Las designaciones *tomacoci* (o *chomoco*), según Combès (2009), derivan de la palabra chiquitana y/o chané: «perro».

Si bien las agrupaciones zamucohablantes se caracterizan por su amplia variedad de parcialidades, los datos etnohistóricos permiten diferenciar a los ayoreos por su

aparición e indumentaria. Combès (2009) indica que, desde el primer contacto entre la parcialidad zamucohablante y los jesuitas en 1711 hasta los encuentros esporádicos con los morotocos y otras poblaciones zamucohablantes que tuvieron contactos hostiles con los asentamientos chiquitanos en 1726 (Fabre, 2007: 271), las primeras apariciones ocasionales de grupos zamuco se caracterizaron por:

Aunque hablan la misma lengua de los morotocos y usan de sus mismas armas, no obstante, se distinguen de ellos en que se rapan la cabeza como los tobas y mocovíes, y en que las mujeres visten con más honestidad, cubriéndose desde la cintura hasta las rodillas (Combès, 2009: 52).

Algunos de estos grupos se habrían trasladado a la misión de San Juan Bautista, después de la disolución de la misión San Ignacio de Zamucos. Zolezzi *et al.* (1997) sostienen que la referencia sobre el rapado de cabezas por parte de los varones y su semejanza con otras colectividades del Chaco pertenecientes a la familia lingüística Guaycurú podrían poner en evidencia otros grupos zamuco que se habrían alejado del núcleo chiquitano hacia un entorno menos intervenido por las misiones. Siguiendo a ambas investigadoras, Herrera *et al.* (2003) indican que en algunos casos las misiones lograron «chiquitanizar» a aquellos ayoreos que continuaron en las reducciones después del colapso de San Ignacio de Zamucos, mientras que otros se reintegraron a los grupos que escaparon del proceso misional y continuaron con un estilo de vida seminómada.

Posteriormente, desde fines del siglo XVIII hasta inicios del siglo XX, la región del Chaco se convirtió en un espacio drásticamente marcado por la intensa ocupación territorial y el control económico de recursos naturales por parte de hacendados, ganaderos, militares, empresas agroindustriales, anglicanos y menonitas. Todos estos fenómenos afectaron drásticamente la forma de vida de las poblaciones indígenas de la región: «La

8 «La familia lingüística zamuco consta en la actualidad de dos lenguas, el ayoreo y el *chamacoco*, que corresponden a sendos grupos étnicos. Éstos, y los otros idiomas extintos de la misma familia, fueron y/o siguen siendo hablados en el Chaco boreal, o sea en el Paraguay y el sudeste de Bolivia» (Fabre, 2007: 271).

Guerra del Chaco, la penetración petrolera, el fortalecimiento ganadero y la construcción del ferrocarril a Brasil afectaron la vida de los ayoreos» (Herrera *et al.*, 2003: 42).

Las referencias sobre los zamucos en este periodo son escasas. Zolezzi *et al.* (1997) y el Programa de Educación Intercultural Bilingüe de Tierras Bajas (2008) resaltan la referencia de la misión Santo Corazón⁹ en la publicación de d'Orbigny en 1830:

A diferencia de las indias pertenecientes a otras misiones, las de ésta prefieren a sus compatriotas a los blancos y atribuyen gran importancia a los regalos que reciben de aquellos. Con mayor agrado reciben, por ejemplo, una tortuga de un indio; que el mejor vestido que les ofrezca un español, pues consideran que para obtener esa tortuga el indio tuvo que registrar el bosque vecino, mientras que el blanco sólo se toma el trabajo de medir su tela (Citado por Zolezzi *et al.*, 1997: 6).

Esta referencia llevó a pensar a Zolezzi *et al.* (1997) que existen sistemas de reciprocidad de bienes culturalmente valorados y su asociación con el intercambio sexual, estos sistemas dejan al margen a los *cojñone*, ya que ellos practican códigos de comunicación diferentes.

Las referencias dejan de ser escasas desde el contacto con diversas agrupaciones ayoreas alrededor de 1950 y se registra una amplia variedad de etnografías, tanto en Bolivia como en Paraguay. Asimismo, es posible hablar de agrupaciones ayoreas únicamente a partir de la segunda mitad del siglo XX. Antes de esta referencia no se cuentan con datos específicos que refieran directamente a la colectividad. Los datos etnohistóricos refieren a agrupaciones zamucohablantes demasiado diversas que impiden construir una línea directa que nos lleve a las agrupaciones ayoreas.

En definitiva, es posible caracterizar a los grupos zamucohablantes como una línea tentativa que permite comprender la complejidad de los antecedentes etnohistóricos de la nación ayorea. Sin embargo, las investigaciones en torno a este tema evidencian que, desde su primera aparición en 1541 hasta su último registro en 1830, los grupos zamucohablantes han aparecido esporádicamente, siendo integrados a la vida misional o aislándose de la misma y continuando con un estilo de vida seminómada. Por lo tanto, no se puede plantear una línea histórica de las agrupaciones ayoreas anterior a 1955.

2.2 Caracterización de la indumentaria ayoréode

La indumentaria que los ayoréode utilizaban cuando vivían en el monte o, en el tiempo de *nanique*, se caracterizaba por el cubresexo o *ayé*, *dotvai* (sandalias de madera) o *ijipitepeode* (sandalias de cuero de anta), bolsas de garabatá (*utebé*, *utebékeahámi* y *utebetai*) para trasladar objetos y una variedad de adornos con plumas y picos de ave. Entre estos, se encuentra el *ayoi* (adorno para la cabeza elaborada con cuero de tigre y plumas), collar de pico de tucán y de *ouui*, la *kobia*, el *paode* (brazaletes), el *igarubóde*, el *decateoro* y el *ujné*. Cuando los ayoréode se integraron a las misiones evangélicas, su estilo de vida se enfrentó a múltiples cambios. Tanto en la elaboración como en su uso, la indumentaria ha sufrido cambios que transformaron la relación entre el cuerpo y el material de la indumentaria (garabatá, plumas y piel de animal).

Entre las prendas más características de los ayoréode, se encuentran el *ayoi*, la *kobia* y el *ujné*.

El *ayoi* era utilizado para adornar la cabeza de los jefes guerreros (*asuté*). Consiste en un retazo de cuero de jaguar de forma rectangular que es doblado de forma semicircular y unido en la parte posterior con cuerdas de garabatá, que se entrelazan en las perforaciones de los extremos del cuero. Toda la parte superior está

⁹ Esta referencia de d'Orbigny evidencia la existencia de los siguientes grupos zamucohablantes: los morotoco, zamuco, poturero y guaroñoca.

adornada con una gran cantidad de plumas de pájaros de diferentes colores. Las plumas se entretejen en un cordel de garabatá y se sujetan al cuero. Tanto las plumas como el cuero de jaguar provienen de animales cazados en los territorios próximos. Actualmente ya nadie utiliza el *ayoi*, y se lo elabora únicamente con fines comerciales para turistas. Sin embargo, la memoria de los ancianos, especialmente, Yodi Cutamorajai y Chiñoy Pikanerai, recuerda el uso de esta indumentaria a través de un estado emocional: el «estar bravo», es decir, predispuesto a la guerra o a pelear.

La *kobia* es un collar de plumas, en el que se emplea todo el largo de las plumas unidas desde su base a un cordel de garabatá, se alinea cada pluma al lado de la otra y se las sujeta al mismo cordel, de modo que forman una línea horizontal recta desde la base del cordel, al final de cada extremo se deja un pedazo de cordel de garabatá para ser sujetado con el otro extremo. Los colores de las plumas dependen de la combinación y las aves provenientes de la cacería. Solo algunos varones utilizaban la *kobia*, que se usaba en la parte posterior del cuello y se unía al *ujné*, un adorno colgante de plumas de diferentes aves.

En principio el *ujné* era elaborado con plumas de *asá*, amarradas a manera de manojo a un lazo de garabatá, cada manojo se componía de un complejo torcelado de plumas anudados a un cordel de garabatá en forma vertical, formando una especie de cordón de plumas compacto, en la punta de cada cordel colgaba una pluma entera; posteriormente, varios de estos manojos se unían a otro cordón de garabatá, conformando un cordón amplio que colgaba de la espalda superior de los hombres.

Actualmente, la *kobia*, el *ujné* y el *ayoi* se encuentran en la memoria colectiva de los ayoréode y ayoredie. Sin embargo, su elaboración depende de la demanda comercial y la restricción de la cacería de aves. La asociación de esta indumentaria con lo masculino está mediada por la guerra, o con lo que los ayoréode denominan «estar bravo»,

es decir, que los hombres empleaban este collar cuando estaban bravos o se preparaban para la guerra.

Nostas y Sanabria (2009) y Durante (2016) indican una relación entre los varones ayoréode y las plumas y las pieles de animales y que expresan la ornamentación estética y la representación de estatus sociales, es decir, una forma de prestigio y un factor que posibilitaba el cortejo. Para Nostas y Sanabria (2009), el uso de *ayoi* está reservado a la denotación del prestigio social, pues existen otras referencias que aluden a factores estéticos. Entre ellas, las preferencias de un género al otro, tenían que ver con cualidades físicas, pero también con cualidades intrínsecas, por ejemplo, las mujeres preferían a los ayoréode valientes y hábiles cazadores y, de la misma forma, los varones preferían mujeres laboriosas y fuertes. Si bien aluden a factores físicos como la ausencia de cejas o las piernas gruesas como preferencias estéticas, indican que no son aspectos que influyen en la elección de la pareja de forma directa.

Para Durante (2016), el uso del *ayoi* pertenece al ámbito de la cacería y el prestigio, junto con la decisión política que implicaba. La cacería del tigre es un rito de pasaje, de ingreso al mundo adulto y guerrero. Un guerrero respetado habría asistido a un gran número de cacerías. Por esto, «[u]n guerrero adulto normalmente tendrá ya su *ayoi* confeccionado a partir de un tigre que ha cazado en su juventud y del que ha quedado a cargo luego de la correspondiente argumentación del caso» (Durante, 2016: 183). Asimismo, el haber sido herido por el tigre durante la juventud indica que la persona está a cargo de la matanza.

Otro indicador estético es la pintura corporal, una indumentaria característica del estilo de vida seminómada. Según Zanardini (1981), los ayoreos pintaban su cuerpo con pigmentos negros y rojos. Los varones cubrían su cuerpo con carbón, en especial en la fiesta de la Asojna (Fischermann, 1993) y las mujeres cubrían su cuerpo con una piedra roja y con collares cuando querían seducir a alguien. En

ocasiones se pintaban cinturones de diferentes colores: «Antes las mujeres se pintaban tres rayas en el brazo y el pecho se pintaba» (Nostas y Sanabria, 2009: 83)¹⁰.

Sin embargo, respecto a las plumas, la mayoría de los varones se recogían el cabello largo con hilo de garabatá y utilizaban algunos collares menos vistosos o *kobias*. Durante esta etapa, la ornamentación en los ayoréode enfatiza el uso de plumas y piedrecillas. Aunque las mujeres solteras utilizan adornos de plumas como algunas *kobias* (collares de plumas), son los varones los que se predisponen a la elaboración y uso de la ornamentación plumaria. Dicha relación es evidente en las narraciones sobre el cortejo:

El Tiotí, plumaje, era joven que era de sobremanera bello y atractivo. Como el joven era tan bello, todas las mujeres jóvenes estaban locas por él y ya no se interesaban por los demás jóvenes y solo lo deseaban a él, a Tiotí. Como ninguna de las mujeres jóvenes no quería saber nada de los hombres jóvenes, estos se fueron y mataron a Tiotí. Cuando estaba muerto, todos se lanzaron sobre sus cosas y gritaron ‘esto es para mí, y esto será para mí’. Cada uno se agarró una de sus cosas y que todas eran de una belleza exquisita. Ellos llevaron sus cosas consigo y aquí comenzó que las hijas e hijos que nacen, van creciendo hermosos, aunque la madre y el padre no sean atractivos¹¹ (Programa de Educación Intercultural Bilingüe de Tierras Bajas, PEIB-TB, 2008: 85).

Aparentemente, para los varones, adornar el cuerpo con plumas, era una cuestión de cortejo y de prestigio. Si bien no se han encontrado investigaciones a profundidad en

torno a este tema, existen múltiples argumentos para pensar que la indumentaria sostenía una relación entre los ayoréode y los animales que va más allá del prestigio y el cortejo. Este tema será retomado con mayor profundidad en el siguiente acápite.

Actualmente, esta indumentaria queda en la memoria colectiva de la comunidad de Zapocó y ha sido sustituida por la indumentaria ofertada en los mercados de Concepción o Santa Cruz. La indumentaria *cojñone* ha tenido una buena recepción en las generaciones jóvenes después de la etapa de epidemias.

Con la ropa *cojñone* era diferente. Los jóvenes no rechazamos la ropa que nos dieron, es como hoy, que a los jóvenes les gusta el estilo de la gente blanca y hace lo mismo que ellos, pero no sabíamos ocupar la ropa, no usábamos zapatos, calcetines y mosquiteros [...] después de mucho tiempo teníamos la ropa en el cuerpo hasta que se rompía. Y como nosotros no sabíamos coserla solo la amarrábamos, no nos cambiábamos cuando se rompía (Riester y Weber, 1998: 306).

Es probable que la buena recepción de la indumentaria *cojñone* radique en la predisposición de las generaciones jóvenes hacia ella desde que cesaron las epidemias. La mayoría de los ayoreos y ayoreas mayores de 40 años asegura acceder a la ropa *cojñone* por motivos prácticos:

Las sandalias collas [abarcas hechas de llanta] duran más que el cuero de anta, no le entra agua, no le entra barro, no se hace nada (Chiñoy Pikanerai, 2019).

Estas sandalias las compré en el mercado, duran mucho tiempo, son gruesas y no se rompen (Yodi Cutamorajai, 2019).

En definitiva, la indumentaria ha jugado un rol crucial en el cambio de estilo de vida ayoréode y ayoréi. Junto con los saberes alimenticios y medicinales, los procesos de transformación en la indumentaria son

¹⁰ Generalmente, la indumentaria de las mujeres ayorede se limitaba a: un *oidi* (falda de garabatá), par de sandalias de cuero de *anta* o madera (*ijipitepeode* o *dotvai*) y una bolsa de garabatá (*utebé*, *utebékeahámi*, *utebetai*).

¹¹ La finalidad de esta narración es incrementar la potencia de seducción de los jóvenes que no encuentran pareja. Una vez terminada la narración, el narrador debe soplar sobre el joven oyente y este encontrará pareja.

vertientes que resultaron en el progresivo sedentarismo que viven actualmente las comunidades. No obstante, a través del cambio en el estilo de vida de los ayoreos y ayoreas, se han transformado y arraigado espacios de producción y reproducción de saberes, uno de estos espacios es la práctica textil de las mujeres.

3. Predación y seducción

La producción de los *ayoi*, *kobia* y *ujné* involucran a pieles de jaguar y plumas de múltiples pájaros. Como se mencionó anteriormente, la piel del jaguar (llamado comúnmente tigre) está relacionada con la bravura del guerrero que participó en su matanza. Las plumas, en cambio, son ornamentos relacionados con el cortejo. Sin embargo, más allá de la funcionalidad estética o del prestigio social a los que puedan reducirse, evidencian una relación entre el cuerpo masculino y los animales a partir de los cuales se potencia.

¿Cómo se potencia un cuerpo ayoréi a través de una piel animal? Para responder a esta pregunta recurriré a dos aportes teóricos: el perspectivismo de Viveiros de Castro (2013) y la teoría de seducción del filósofo Jean Baudrillard (1981).

En primera instancia, según Viveiros de Castro (2013), cada experiencia, humana o animal, se concibe a sí misma desde una perspectiva específica. Así pues, cada ser o entidad humana o no humana, adquiere una experiencia desde su perspectiva. Cada experiencia se observa y entiende desde la cultura que posee cada especie, es decir, especies predatoras o especies presas. Estos no son rangos absolutos, dependen de la múltiple perspectiva de cada especie. En el caso de los ayoréode, por ejemplo, antes de su salida del monte, ellos reconocían una jerarquía a través del enfrentamiento con dos especies: el jaguar (tigre) y el *cojñone*. Según los testimonios recopilados por Riester y Weber (1998), los ayoréode obtenían un reconocimiento de valentía mayor por la matanza de *cojñones*.

Bajo este entendido, desde su perspectiva, los ayoreos diferencian dos especies: los tigres y los *cojñones*. Y, al mismo tiempo, los tigres mantienen una relación de predación con los ayoreos. Tal como afirmaba Aco Asey en la comunidad de Zapocó: «el tigre le tiene miedo al ayoreo, aquí solo vienen tigres viejos, se comen un perro o pueden comerse un niño. Una vez se comieron una vaca. En cambio, a ustedes, los *cojñone*, no les tiene miedo, se los puede comer» (Aco Asey, Zapocó, conversación personal, 2019).

La diferencia se asienta en la naturaleza y lo que nos asemeja, tanto a animales como humanos, y es la cultura. No existe una dicotomía entre naturaleza y cultura, sino que depende de cada perspectiva. La cultura sería un ámbito común compartido por humanos y no humanos. El ámbito a partir del cual se mueven y comparten, animales, *cojñones* y ayoreos. En cuanto a los animales, los ayoreos consolidaron sus relaciones con ellos a través del ciclo de los *nanibaháde*, un espacio narrativo mítico, en él, los antepasados decidieron volverse animales. Durante esta metamorfosis, los antepasados repartieron secretos para realizar curaciones y pueden ser utilizados solo por *daijnane* (chamanes) y son considerados *puyak* (prohibiciones y restricciones).

Al igual que los ayoreos y los *nanibaháde* (antepasados) que conviven en el bosque en forma animal, lo que nos diferencia entre animales y humanos son las naturalezas. La transgresión de ambos espacios es más evidente en las prácticas de los *daijnane* (chamanes), los cuales consiguen hablar con los animales a través de las curaciones o cuando los ayoréode son heridos por un tigre en su juventud, si así fuere, los jóvenes crecen predispuestos a la matanza.

La naturaleza de los animales no radica únicamente en el tigre, se extiende a todos los animales, la mayoría de ellos tienen prohibiciones. Así, por ejemplo, el anta, la presa del tigre es considerado *puyak* y su carne está prohibida como alimento.

Solo se acostumbraba usar su piel para elaborar sandalias.

Para Viveiros de Castro (2013), cada especie se ve a sí misma como humana y a otras especies como no-humanas. Sean presas o predadores, existe una gran cadena trófica a través de la cual se relacionan. Todo depende del punto de vista que cada cuerpo o persona tenga en relación a una presa o un predador.

En segunda instancia, Jean Baudrillard postuló a finales del siglo XX, una teoría de la seducción que, en sus palabras, rebasa la cuestión semiótica. La seducción es una fascinación por el vacío. Lo que es del orden de la seducción no pasa por el sentido, escapa a su sentido. Se la entiende como una atracción inmediata por el vacío. No por la acción o acumulación de signos, sino por la complicidad que trae un espacio con reglas determinadas.

Bajo este entendido, los *puyaks* tienen la característica de lo que Baudrillard (1981) denomina «secreto», una cualidad iniciática que no puede ser comunicada, pero sí compartida: «Adquiere su poder al precio de no ser dicha. El secreto es una forma iniciadora» (Baudrillard, 1981: 76). En este ámbito, la función de la seducción resolvería el secreto sin que este sea revelado. Un ejemplo es la elaboración y preparación de las *pakã* (sonaja que acompaña los cantos), la cual fue otorgada por la serpiente cascabel y está restringida para las mujeres. Las *pakã* son elaboradas de calabazas y antes de servir como instrumentos, deben servir como repositorios de miel. Luego de cumplir con esta primera función, se embadurnan con miel y se convierten en sonajas. De esta manera, es posible actuar sin quebrantar un *puyak* y sin la intervención de los *dajjnane* (chamanes).

Respecto a los animales, como alteridad radical, son los poseedores de la forma más pura de seducción implantada en su instinto o lo que Viveiros de Castro (2013) llamaría naturaleza: comportamientos ritualizados y adornos naturales. Descripción que concuerda

con el mito del Tiotí. Según Baudrillard (1981), el animal depende de su artificio y es seductor como una estratagema viva. Un animal seduce por la ritualización de sus comportamientos, siempre enmarcados en la «regla» y no en la «Ley» consolidada por el mundo social.

Los pelajes y plumajes de los animales cumplen con una eficacia ritual y una estrategia de adorno. Una eficacia ritual que no depende de fundar la naturaleza y explicarla a través de leyes, como lo haría una etnografía que explica las decisiones de las agrupaciones ayoreas a través de su condición nómada, sino de regular las apariencias y organizar los ciclos. Esta es la belleza que seduce en el cortejo que se le es robado a Tiotí. Baudrillard (1981), la llamará belleza ritual o iniciática porque reside en el secreto, que nada tiene que ver con una economía del deseo ni con una apreciación estética. La relación que encuentran los varones ayoréode con el plumaje son atributos que posibilitan la permanencia en una dinámica que les hace partícipes de las relaciones de acuerdo a las reglas de los *nanibaháde* y los *puyak*. Asimismo, existen paralelismos en la muerte de Tiotí y la repartición de sus dones y la repartición de elogios en las cacerías grupales de «tigres» relatadas por Durante (2014).

En este sentido, el cuerpo es el soporte de esta empresa de seducción. La decoración no tiene una finalidad estética, y es un ornamento de la regla universal que gobierna el mundo ayoreo. No existe representación de ningún tipo: «[o]bligar al cuerpo a significar, pero mediante signos que no tienen sentido» (Baudrillard, 1981: 88).

Tanto Baudrillard como Viveiros de Castro no se basan en la distinción entre naturaleza y cultura. La constitución del cuerpo o de la persona consta de cubrirlo de apariencias, artimañas y de simulaciones animales, no para disimular o revelar alguna cuestión, sino como una necesidad de diferenciarse de otras especies, para Viveiros de Castro (2013), y para retar a una existencia, *sensu* Baudrillard (1981).

4. Reflexiones finales

El cuerpo ayoréode, al igual que los cuerpos ayoredie, se constituye en función a relaciones con entidades humanas y no humanas. Los varones construyen su cuerpo a través de la bravura en la cacería y la guerra y la belleza del plumaje. No es una cuestión estética, sino un disfrute que los *nanibaháde* han otorgado para acceder a sus dones y enseñanzas sin romper las reglas (*puyaks*).

Ahora bien, he llegado a esta reflexión a través de las teorías de Eduardo Viveiros de Castro y Jean Baudrillard, pero no es mi intención cerrarme por completo a ellos. Al contrario, traigo a colación sus teorías debido a las porosidades que presentan, ambas teorías han sido criticadas por posteriores teóricos; sin embargo, encuentro interesante (sobre todo en la teoría de Jean Baudrillard), la referencia a la seducción y la predación como una relación que supera el ámbito semiótico y el estético, en un entorno aun influenciado por el estructuralismo y postestructuralismo. En otras palabras, considero que ambos trabajos mantienen

porosidades que superaron los postulados teóricos estructuralistas y semióticos y que sería beneficioso releerlos y repensarlos para extraer lo sobresaliente de ambas propuestas.

Asimismo, no sería correcto dar por absoluta la propuesta de este artículo, ni encasillar la convivencia con el plumaje y las pieles en una «masculinidad ayoréode». En las agrupaciones ayoreas no existe la construcción de una «masculinidad» a través de la cacería, de la guerra y el plumaje porque, desde su perspectiva, no existe una necesidad de diferenciarse de las mujeres, como lo es frente a otras especies o agrupaciones, como el tigre o el *cojñone*, pues las mujeres pertenecen a la misma especie.

Este artículo presenta aproximaciones teóricas que requieren relecturas y posteriores investigaciones que profundicen este tema. Es probable que, en futuras investigaciones, la consolidación de cuerpos ayoréode pueda ayudar a evidenciar a las masculinidades como una construcción social «inexistente» o innecesaria en el ámbito de la naturaleza.

Bibliografía

BAUDRILLARD, Jean. 1981. *De la seducción*. Madrid: Ediciones Cátedra.

BÓRMIDA, Marcelo y CALIFANO, Mario. 1978. *Los indios ayoreo del Chaco boreal*. Buenos Aires: FECIC.

COMBÈS, Isabelle. 2009. *Zamucos*. Cochabamba: Instituto de Misionología. Colección Scripta Autochtona.

DURANTE, Santiago. 2014. *El ayoreo (familia zamuco): Noticia etnohistórica, perfil tipológico y estructura clausal*. Asociación Universitaria Iberoamericana de Posgrado (AUIP). España: Universidad de Granada.

----- . 2016. Yuje catai ('yo maté un tigre'). Apuntes sobre el género «cacería del tigre» en la narrativa oral ayoreo. En: *Revista del departamento de letras: narración y arte verbal*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, págs.: 173-186.

FABRE, Alain. 2007. Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas, cuarta parte: Los zamuco. En: *Suplemento Antropológico*. XLII. Págs.: 271-323.

FISCHERMANN, Bernd. 1976. Los Ayoreode. En: *Busca de la Loma Santa*. J. Riestler. La Paz: Los Amigos del libro. Págs.: 65-118.

HERRERA, Enrique; CÁRDENAS, Cleverth y TERCEROS, Elba. 2003. *Estrategias identitarias de los Tacana y Ayoreo frente a la Ley INRA*. La Paz: PIEB.

NOSTAS, Mercedes y SANABRIA, Carmen. 2009. *Detrás del cristal con que se mira. Mujeres Ayoreas – Ayoreo, órdenes normativos e interlegalidad*. Santa Cruz: Coordinadora de la Mujer.

PROGRAMA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE DE TIERRAS BAJAS (PRIB-TB). 2008. *Saberes y conocimientos del pueblo Ayoreo*. Santa Cruz: Ministerio de Educación y Culturas. Viceministerio de Educación Escolarizada Alternativa y Alfabetización.

ROCA, Irené. 2012. *Pigasipiedie ijí yoquijoningai. Aproximaciones a la situación del derecho a la salud del pueblo Ayoreode en Bolivia*. Apoyo al Campesino-indígena del Oriente Boliviano (APCOB). Santa Cruz, Bolivia.

RIESTER, Jürgen y WEBER, Jutta. 1998. *Nómadas de las llanuras, nómadas del asfalto. Autobiografía del pueblo ayoreo*. Santa Cruz: APCOB.

TYULENEVA, Vera. 2012. El Paititi en los Llanos de Mojos. En: *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas* (págs.: 35-61). Diego Villar e Isabelle Combès (compiladores). Santa Cruz de la Sierra. Editorial El País.

VELASCO, Fernanda. 1998. *Pueblo Indígena Ayoreo*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación & Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios. Programa Indígena PNUD.

VICEMINISTERIO DE TIERRAS. 2011. Atlas de territorios indígenas de Bolivia. La Paz, Bolivia.

VILLAR, Diego. 2005. Indios, blancos y perros. En: *Anthropos International Review of Anthropology and Linguistics*. 100/2: 495-506.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2013. *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Buenos Aires: Tinta limón.

ZANARDINI, José. 1981. Vida y misterio de los indios Moros Ayoreos. En: *Suplemento Antropológico* Vol. XVI, Número. 2. Paraguay: Universidad Católica.

ZOLEZZI, Graciela; SANABRIA, Carmen y CANEDO, María Isabel. 1997. *Yo siempre soy una ayorea: Mujeres ayoreas, género y relaciones neocoloniales*. Santa Cruz. Coordinadora de Historia y Subsecretaría de Género. Proyecto: Mujeres en la Historia Boliviana, Subproyecto Mujer Indígena en el Campo y la ciudad, las Tierras Bajas en el Oriente Boliviano.

Entrevistas

Andrés Chiqueno, 40 años. Secretario de Educación CANOB.

Aco Asey, Zapocó, conversación personal, 2019.

Yodi Cutamorajai, 78 años, pastor ayoreo residente en Concepción. Entrevista realizada el 18 de mayo de 2019.

Chiñoy Pikanerai, 88 años, ayoreo residente en Concepción. Entrevista realizada el 18 de mayo de 2019.

Tito Chiqueno, 30 años, Subalcalde del Distrito Municipal Indígena Zapocó. Entrevista realizada el 21 de mayo de 2019.