

La ambivalencia del antes y el después:

Edgardo Jorge CORDEU

Investigador Superior del CONICET
ecordeu@conicet.gov.ar

Recibido: 17 de octubre de 2008

Aceptado: 7 de abril de 2009

RESUMEN

A renglón seguido de una reseña histórica de la etnografía de la denominada *Saga de Basëbüke* de los indios chamacoco o ishír del Chaco Boreal, se analiza una nueva versión de la misma, procurando un enfoque hermenéutico de dos características de sumo interesantes: 1) la transposición del encadenamiento narrativo y de las actuaciones en un personaje aparentemente novedoso denominado *Hijo de Basëbüke*, y 2) la sustitución por el informante de la seriación típica de la cronología mitológica tradicional por otra cronología idiosincrásica mucho más reducida, en la que se insertan un conjunto de sucesos históricos reales. Destacando esta peculiar manera de organizar el transcurso temporal y sus sucesos, se formulan finalmente algunas hipótesis referentes a la incidencia en la actitud vital del informante y su marco conceptual.

Palabras claves: Ishír, tiempo mítico e histórico, *Saga de Basëbüke*

The Ambivalence of Before and After: The Uses of Time in a Recent Version of the Basëbüke Saga of the Ishír (Chamacoco) Indians

ABSTRACT

Immediately after an historical review of the ethnography of the denominated *Saga of Basëbüke* of the Chamacoco Indians or Ishír of the Boreal Chaco, I analyse a new version of it from the hermeneutic approach to two characteristics extremely interesting: 1) the transposition of the narrative linking and the performances in other novel personage apparently denominated *Son of Basëbüke*, and 2) the substitution by the informant of the typical seriality of the traditional mythological chronology for other idiosyncratic chronology much more reduced, in which are inserted a set of events more appropriately historical. Emphasizing this peculiar way to organize the temporary course and its events, I finally formulate in some hypotheses about their incidence in the vital attitude of the informant and its conceptual setting.

Key words: Ishír, Mythical and Historical Time, The *Basëbüke Saga*

Sumario: 1. Contexto heurístico de la saga de Basëbüke. 2. Resumen de la nueva versión de la *Saga de Basëbüke* (*Hijo de Basëbüke*). 3. Análisis del relato. 4. El fenómeno de la sustitución Basëbüke → Hijo de Basëbüke. 5. La transformación de la cronología mítica tradicional y los usos del tiempo. 6. Referencias Bibliográficas. Anexo: La nueva versión de la *Saga de Basëbüke* (*Hijo de Basëbüke*): transcripción textual.

1. Contexto heurístico de la saga de Basëbüke

Ajustándose en todas sus variantes orales a la figura canónica de una *saga*¹, las andanzas de un caudillo-guerrero de la parcialidad idiomática y sociopolítica ebidósó

¹ Procedente del noruego y el islandés antiguo, el vocablo *saga* designaba en sus orígenes a la narrativa sobre los héroes históricos o legendarios de ambos pueblos –género floreciente entre los siglos IX y XIII d. C.–. Con el correr del tiempo, el uso y la costumbre terminaron por universalizar dicho término, que al igual

(indios chamacoco o ishír del Chaco Boreal; familia lingüística zamucoana) llamado Basëbüke (Valeroso, Corajudo, etc.), después de una aparente penumbra parecen haberse constituido en la actualidad en un tema predilecto de los narradores nativos. La información inicial de Frič (1909) retomada por Baldus (1931: 97; *fide* SúsNIK 1969: 26) permitiría remitir tal vez algunas de las actuaciones del protagonista más o menos hacia 1860, cuando libró varios encuentros con los conocidos caudillos históricos caduveo Nauvilja, Itacadauana y Doppát. Sin embargo –como también señalé anteriormente (Cordeu 1995: 19)–, en virtud de esa labilidad simbólica y ese pragmatismo peculiares de los arquetipos de la memoria colectiva, que los transforman irresistiblemente en una fórmula cognitiva –pero también, semántica y moral– de los avatares del presente, este personaje se convirtió con el correr del tiempo en una suerte de condensador de sentidos con el cual –directa o indirectamente, y de manera consciente o no– se enlazan determinados sucesos particularmente conmocionantes para la conciencia cultural, como fueron en su momento la Guerra del Chaco, y más tarde, fenómenos tales como la complejización actual del marco interétnico.

Conviene recalcar entonces, que pese a la relativa rareza de los testimonios disponibles hasta la pasada década de los 70,² esta Saga fue conocida desde antiguo (Cordeu 1994: 253-254; 1995: 18-20). Según dije recién, ya Albert V. Frič, en un breve artículo donde resumió los datos suministrados por algunos chamacoco sobre los –por ese entonces– casi desconocidos moro o ayoweo, incluyó la sinopsis de un relato referente a una campaña punitiva emprendida contra ellos por un jefe ishír llamado Basebigi, cuyo argumento es el siguiente:

«Aprovechando la ausencia de los varones ocupados en la recolección de miel, los ayoweo habían atacado una aldea tomaráxo y asesinado a todas las mujeres y niños. Después, luego de muchos cabildeos y postergaciones, Basebigi consiguió reclutar un grupo decidido a vengarse, y al cabo de una dura marcha de varios meses por el monte, los ishír pudieron alcanzar a sus enemigos en la región de Coimbra y los aniquilaron después de una cruenta batalla» (Frič 1909; *fide* Bernard-Muñoz 1977: 37).

Baldus (1931) transmitió posteriormente algunas otras andanzas de Basebükë. Después de él, aparte de haber reutilizado esos datos, en el índice sinóptico de mitos y narraciones recopiladas por ella que figura en su obra magna sobre los chamacoco, Branislava SúsNIK (1969) asentó asimismo:

«M82: Básebgü y sus luchas con los caduveo; leyenda guerrera de un pelotak-caudillo»; «M.83: Básebügu y Tomárxa; el robo engañoso de las criaturas cautivas»; y, «M.84: Básebügu y Kyr moro; la leyenda sobre la gran expedición guerrera de los chamacoco; incluye la reviviscencia del watyrak». En realidad, ligadas a sus sugerentes ideas sobre la evolución del patrón de las relaciones chamacoco /caduveo, las referencias a Basëbüke se extienden a todo lo largo de esta obra de SúsNIK (1969: 20 y ss). Aunque por los motivos que fueron nunca publicó los textos correspondientes, con mucha perspicacia la autora también subrayó que en su trama argumental la contraposición de los chamacoco con sus diferentes oponentes étnicos se resuelve res-

que *gesta* es ahora una denominación genérica de las leyendas y relatos heroicos.

² Se trata de una circunstancia sólo imputable al escaso interés de los etnólogos por esta etnia hasta dicha década, la cual afecta por ende a la totalidad de la narrativa oral ishír disponible por ese entonces.

pectivamente en los siguientes términos: a) caduveo → *pánico y actitudes de respeto*; b) tomaráxo → *menosprecio y predominio de motivos burlescos*; y, c) moro → *resentimiento y aún actitudes de repugnancia* (Súsnik 1969: 14-15). De su análisis podría inducirse paralelamente, que el mayor auge de los episodios de esta narrativa centrados en los conflictos interétnicos mencionados, debería establecerse seguramente entre las cuatro últimas décadas del siglo XIX y las seis primeras del XX.

Inaugurando en cierto modo una nueva etapa, luego de las contribuciones fundamentales de Frič, Baldus y Súsnik arriba reseñadas, mis tareas etnográficas entre los ishír-ebidóso desde comienzos de 1971 permitieron la recuperación de diez nuevas realizaciones de la Saga. Así, aportada en el año citado por un anciano del clan *pos-herexá* (Castor Fruto), después de haber sido objeto de una edición inglesa (Wilbert and Simoneau, Eds. 1987: 519-529), la primera de ellas fue publicada luego en español (Cordeu 1994). En dicho artículo se incluyó además a la segunda y la tercera, conseguidas durante 1988 en El Potrerito, una comunidad mixta ebidóso/ tomaráxo del hinterland chaqueño hoy abandonada, aquélla, de labios de un viejo llamado Sixto Bernal (Këwë), y ésta, de mi traductor y amigo Clemente López. Asimismo, relatado en noviembre de 1989 en Puerto Diana –ranchería ebidóso aledaña a Bahía Negra– por un anciano llamado Francisco Roig (Shiliél), el cuarto testimonio figura en Cordeu 1995. Por su parte, lograda anteriormente en noviembre de 1984 en el curso de una investigación con un dirigente tribal de la fracción étnica citada (Bruno Barras) subsidiada por el CONICET, efectuada en la misma ciudad de Buenos Aires, la quinta versión –muy breve por cierto³– también fue ya objeto de publicación (Cordeu 1998: 357-358). Más adelante, durante el otoño de 2000 el citado D. Clemente López y su esposa me comunicaron en Puerto 14 de Mayo otros cuatro nuevos relatos, focalizados sobre todo en las guerras de Basëbüke con los Ayoreo (Cordeu 2003: 236-245).

Finalmente, habiéndose extraído su texto de un libro de reciente aparición (Cordeu 2008: 224-239; véase el Anexo, más abajo), la décima versión –hasta ahora la última disponible–, fue obtenida el 17 de agosto de 2002 en la ciudad de Asunción, en oportunidad de un trabajo de campo subsidiado por la Agencia⁴. Su autor es un personaje singular, más conocido antes como Flores Balbuena o Totó y ahora sobre todo como Ógwa. Se trata de un mestizo de madre ebidóso y padre criollo nacido alrededor de 1935, con quien me vinculé desde 1971. Su azarosa vida, culminada con el autodescubrimiento de un talento pictórico poco común, fue el tema del libro de marras. En sucesivas entrevistas desarrolladas a lo largo de casi tres semanas, en cuyo transcurso Ógwa se explayó largamente tanto sobre su historia de vida y las razones que lo fueron llevando a convertirse en un pintor artístico de reconocida fama, como acerca de su

³ Pese al probado conocimiento de la temática mitológica ishír del relator, su versión de la Saga fue en sobremana escueta; sólo aludió brevemente a las armas de fuego de los caduveo, a las guerras de Basëbüke contra ellos y a su expulsión final del área costera chaqueña. Es interesante destacar la opinión de Bruno Barras acerca de que, por un lado, el desvanecimiento de su propio recuerdo obedecía a la pérdida de vigencia del tema, conocido durante su infancia cuando aún estaba en auge; y, por el otro, que la época histórica de la *Saga* debía remitirse al menos cinco o seis generaciones atrás, con anterioridad a la Guerra de la Triple Alianza.

⁴ Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica: Convocatoria PID 98, Proyecto subsidiado tipo A, código BID 802/OC-AR-PICT N° 04-04400: «Dimensión histórica, memoria y etnicidad en dos etnias del Gran Chaco: el caso de los toba (qóm) y los chamacoco (ishír)»; investigador responsable: Cordeu, Edgardo Jorge.

conocimiento mitológico y chamánico y sus recuerdos etnohistóricos, mi interlocutor tampoco dejó de lado las campañas bélicas de Basëbüke. La exposición y análisis de esos documentos orales constituirán, pues, el propósito central de esta contribución.

Empero, antes de examinar el material correspondiente, es necesario tener en cuenta dos rasgos centrales de esta variante de la Saga. Uno, la restricción de la temática interétnica exclusivamente a los caduveo; sin mención alguna a los conflictos y acuerdos con los moro o los tomaráxo. Otra, el desplazamiento hacia el hijo del antiguo protagonismo del Héroe, quien de esta forma reitera puntualmente las acciones y actuaciones que las variantes anteriormente recopiladas atribuían a su padre. Además, si se atiende a la secuencia de la recolección, completada durante una misma jornada, entre una breve referencia inicial a Basëbüke-Padre como figura central –concluida casi enseguida con su muerte por un disparo enemigo– y la extensa relación sobre Basëbüke-Hijo, el relator intercaló otro relato por entero ajeno referente a un chamán caduveo. Pese a ese paréntesis, atendiendo tanto a la solidaridad temática entre ambos momentos narrativos de la Saga como a su continuidad argumental, preferí fusionarlos en una única unidad textual a la cual, en aras de la probidad debida al narrador, denominaré: *Saga de Basëbüke (Hijo de Basëbüke)*.

Sólo resta añadir que la textualización del registro fonomagnético del material oral se ajustó a las normas habituales. O sea, que si bien se respetó la locución y los giros y modismos típicos del habla rural paraguaya del informante, se suprimieron las reiteraciones triviales o redundantes, las frases y aclaraciones innecesarias y –por su irrelevancia en este contexto– todos aquellos mecanismos semánticos ajenos a los estrictamente verbales (silencios, pausas, gesticulaciones, cambios de voz, etc.). En la medida de lo posible el discurso nativo fue encuadrado en las fórmulas gramaticales y sintácticas del español culto; en particular, en sus regulaciones de tiempo, género y número. Igualmente, en los casos indispensables se intercaló entre paréntesis la traducción de los modismos y vocablos indígenas utilizados.

2. Resumen de la nueva versión de la *Saga de Basëbüke (Hijo de Basëbüke)*

Anciano ya, Basëbüke residía en Puerto Caballo y había ido cediendo sus prerrogativas a su hijo. Pese a su pesadez, durante una invasión caduveo logró matar a un adversario con su *noshikó* y quitarle el fusil. Sin embargo, no sabía usarlo; entonces fue muerto por un disparo de otro enemigo.

Luego de la muerte de su padre el hijo de Basëbüke decidió proseguir la guerra contra los caduveo. Marchando en zig-zag, pero marcando claramente las huellas, resolvió situarse con su grupo en una isleta herbosa, en la cual sobresalía un monte arbóreo donde se resguardarían los ancianos. Después, una vez que construyeron entre todos un complejo atrincheramiento con una estrecha salida (*pëinkërt pitch*) mediante troncos, zanjas profundas y ceramios, hicieron una quemazón para atraer a los caduveo. Anunciados ya por los gritos de las aves –cuyos significados los ancianos revelaron a Basëbüke–, pese a sus armas de fuego los caduveo fueron contenidos a flechazos. Cuando se acabó su pólvora y éstos empezaron a retirarse, los viejos libraron al héroe de la amarra con que habían contenido sus ímpetus. Entonces, los gue-

rreros ebidoso con sus mazas aniquilaron a casi todos sus enemigos y se apoderaron de sus caballos y bagajes.

Ulteriormente, al comparar la cifra de los equinos con la de las cabezas de cadáveres recogidas, sospecharon la huída de uno de los caduveo. Empero, a instancias de su mujer un ebidoso indisciplinado, Axmërmichá, antes de la batalla había ido por su cuenta a buscar comida; a la vuelta, el azar lo puso frente al fugitivo y lo mató, acción que le permitió salvar su propia vida ya que la insubordinación era sancionada con la última pena. Los ebidoso siguieron desplazándose en busca de un lugar más seguro; allí, igual que los monos tsmóforos⁵, los coatíes revelaron a Basëbüke el modo de hallar agua y alimento en el monte seco. En el ínterin, dada la falta de noticias del grupo que ya había sido aniquilado, los caduveo concentrados en Puerto Ramos resolvieron iniciar una segunda expedición. Anticipada su llegada también por las aves, esta vez todos fueron destruidos mediante un cerco ígneo; incluso dos que trataron de salvarse, uno escondido en el estómago de su caballo y otro en el cieno, al final fueron descubiertos y liquidados. A continuación Basëbüke retomó el rastro de sus enemigos; llegó hasta el río Paraguay y estableció su aldea también en Puerto Ramos (Ashixmá). Cuando vieron a los nuevos pobladores, otro grupo caduveo volvió a cruzar el río desde Matto Grosso en sus grandes canoas. Usando en esta tercera campaña una táctica engañosa, después de hacer levantar una gran ramada donde acogerían a los huéspedes, Basëbüke instruyó a las muchachas para que fueran amables con ellos y los distrajeran con sus encantos. Al fin, respondiendo a una señal de las jóvenes antes de escapar, los ebidoso incendiaron la ramada y mataron a los fugitivos. La huida de los supervivientes fue frustrada a flechazos antes que acabaran de cruzar el río. Dado que ignoraban la navegación, los ebidoso quisieron usar las grandes canoas confiscadas como depósitos de agua.

3. Análisis del relato

Desde una perspectiva puramente formal de sus contenidos narrativos (Cuadro 1), la variante de la Saga de Basëbüke relatada por Ógwa se limita exclusivamente a algunos episodios de los enfrentamientos con los caduveo; faltan en ella, pues, aquellos tramos concernientes a las campañas contra los ayoreo y los tomaráxo. A favor incluso de la carencia de motivos o detalles inéditos –sólo podría mencionarse uno acerca del final feliz, a contrapelo de su anarquía e indisciplina, de la correría individual de un combatiente ebidoso–, el relato reitera por ende la trama argumental, el desarrollo secuencial y la peculiaridad episódica de las versiones ya conocidas de la Saga.

⁵ Ógwa alude aquí al siguiente relato mítico, también narrado por él (Cordeu 2008: 77-79): Después de serles revelado el juego de pelota (*pogóra*) los hombres primigenios migraron a un bosque lejano. Cumpliendo probablemente un mandato de las divinidades Axnáberso aún ausentes, los monos les hicieron consumir en ese lugar su primer alimento. Los primates machos les mostraron seguidamente a los varones los signos de la presencia de agua y las claves metereológicas de los vientos, la tormenta y la lluvia; y las hembras, enseñaron a las mujeres los cantos mágicos para convocar a esos fenómenos. Allí ocurrió paralelamente la escisión de las etnias y las lenguas.

Cuadro 1: Algunos episodios de distintas versiones de la Saga relativos a las guerras con los caduveo.

Motivo	Súsnik 1955	Fruto 1971	Barras 1984	Bernal 1988	López 1988	Roig 1989	Ówga 2004
Énfasis en la juventud del protagonista (Basëbükë o Hijo de Basëbükë) y en el rol focal del padre en su formación bélica						+	+
Conversión en estratagema de la práctica mbayá de atacar a los ebidoso al divisar sus cercos ígneos cinegéticos	+	+		+			+
Supervisión por Basëbükë de la manufactura de armas de madera	+	+		+			
Construcción de atrincheramientos y empalizadas para librarse de las balas enemigas	+			+			+
Muerte de un agresor caduveo debida a la iniciativa anárquica de un defensor ebidoso							+
Aniquilación de los compañeros de Basëbükë causado por descuido mientras desollaban un ciervo		+		+			
Refugio de Basëbükë en un juncal a fin librarse del incendio provocado por sus enemigos		+	+				
Apropiación de las armas de fuego y los caballos de los caduveo			+				+
Incurción fluvial de los caduveo en procura de capturar o trocar cautivos		+		+			+
Aniquilación a flechazos en la mitad del río de los caduveo prófugos	+	+		+			+
Engaños burlescos a los mbayá	+			+			+

Aunque sin duda no carece de relevancia, dejaré de lado aquí un examen menudo de la riquísima información etnográfica, mitológica, etnohistórica y etno-etnográfica incluida en esta versión de la Saga. Existen, en efecto, numerosas referencias a la sabiduría mítica (augurios atribuidos a las aves denominadas *eixikárhe* y *auróxla*; episodios tesmofóricos, como el de la bromelia acuífera; creencia en la naturaleza esencialmente humana del jaguar –calificado como *ishír óhrra* o «jefe de los ishír»); o, a un principio cosmovisional que entiende a ciertas especies animales (coatí) como modelos de la cultura humana. También a la toponimia de diversos senderos y lugares (ruta a Moióxne (Póhwertch), Puerto Ramos –donde se concentraban los caduveo antes de sus invasiones (Ashixmá), Puerto Caballo (Dotëkährkë) o Puerto Diana (Poróse'vit: «Frutal»). Y asimismo, a la etnonimia, la etnografía ebidoso y la etno-etnografía practicada por ellos; tales como el significado del etnónimo ebidoso («sobrante»); el etnónimo aplicado a los caduveo (*ketíwit*); la práctica de capturar animales bebé destinados a mascotas y averiguar así su idiosincrasia (ñandú pato, zorro, cerdos); la temática de la génesis de la institución del cacicazgo, subsiguiente a la

muerte del hijo de Basëbüke; los episodios que rodearon la adquisición y empleo del caballo y la oveja; las características de los atrincheramientos y de los arcos y flechas ebidóso; o, la incorporación de cautivos u *or djilak*: tales como el significado del vocablo, la existencia de cautivos caduveo y los nombres de algunos cautivos tomaráxo.

A mi juicio, insisto, pese a la estrecha similitud formal de sus motivos y desarrollos episódicos con los consignados en otras versiones de la Saga referentes específicamente a la conflictividad caduveo/ ebidóso, la singularidad peculiar de la variante analizada reside en dos características que será menester explicar, al menos tentativamente. La primera, ya mencionada, es el desplazamiento o transferencia del rol actancial y el entramado argumental atribuido por lo corriente a Basëbüke hacia un personaje aparentemente novedoso, su hijo o Basëbüke-Hijo. La segunda, probablemente mucho más relevante, consiste en la transformación operada por el mismo relator de la cronología tradicional ishír, a resultas de la cual la época de Basëbüke, de Basëbüke-Hijo y aún de la misma Guerra del Chaco, es *anterior* a la de la revelación y las actuaciones terrenas de las denominadas divinidades Axnábsero.

4. El fenómeno de la sustitución Basëbüke → Hijo de Basëbüke

Desde un punto de vista global ante todo hay que dejar en claro, que en cuanto a su manejo de la información etno-histórica, en la corriente de las vivencias, emociones y recuerdos evidenciados por Ógwa durante el curso narrativo no siempre es fácil establecer el deslinde entre la etnohistoria y la autobiografía. Vale decir, entre aquellos sucesos colectivos que ya forman parte de la memoria grupal y aquellos otros derivados más bien de su historia personal. Resulta obvio que a menudo el plano etno-histórico es inescindible del plano autobiográfico, en particular, cuando ambos devienen en sincronía. Existe así una zona de su memoria que abreva sin cesar en dos vertientes distintas: la de una *etnohistoria grupal* –aprendida de oídas desde chico–; y, la de una *etnohistoria idiosincrásica* –constituida al ritmo de su propia experiencia vital–. La dialéctica –en ocasiones tensa– planteada entre ambas vertientes, en la conciencia de nuestro personaje está representada de manera paradigmática por sus recuerdos de ciertos sucesos de la Guerra del Chaco. Por consiguiente, relatados algunos de ellos bajo la salvedad expresa de que trata sólo de la reminiscencia de experiencias ajenas escuchadas cuando niño, se trata en otros casos, o bien de acontecimientos protagonizados por él, o sino de derivaciones o desvíos, que a lo largo del curso narrativo de su propia vida fueron surgiendo por obra de algún mecanismo de asociación.

Entrado ahora en materia, en la suplantación del personaje protagónico denominado Basëbüke en las versiones anteriores de la Saga por su descendiente directo, podrían haber intervenido hipotéticamente dos motivos bien diferenciables. El primero –que sin duda relativiza la relevancia de tal sustitución– es el rol eminente asumido en varias de aquellas versiones (Bernal, Roig, etc.) por el padre –o aún la madre– o por los demás ancianos en la enculturación del personaje –incluyendo el saber sobre la supremacía guerrera de los caduveo–, en su entrenamiento bélico y en la manufactura del armamento tradicional o, en la contención de la desmesura resultante de su inexperiencia juvenil. O sea, que tanto la remisión de la formación de Basëbüke a los as-

endientes –circunstancia obvia, si cabe– como su juventud, son dos rasgos relativamente constantes entre aquellos que lo caracterizan narrativamente, con prescindencia del nombre y la ubicación generacional. Sería probable, pues, que el énfasis en la figura de un *hijo* antes que de un *padre* no fuera sino una argucia retórica tendiente a denotar, no sólo su *juventud*, sino también la tradicional segmentación de roles: *Viejos (monopolio de la sabiduría y la responsabilidad política)* Vs. *Jóvenes (monopolio de la fuerza y la iniciativa bélica)*.

Sin embargo, en estos momentos ese hecho se combina también con un proceso creciente de descomposición de los estamentos tradicionales de la sociedad indígena, que acarrió la sustitución de los viejos por los jóvenes en la mayoría de los mecanismos de poder, sean institucionales o simbólicos (Cordeu 2006). Desde fines del siglo XX, en efecto, los jefes –sean comunitarios o tribales– dependen preponderantemente de sus vínculos con la burocracia indigenista estatal, las ONG's y la nutrida gama de entidades indianistas o aboriginalistas, nacionales e internacionales, que proliferan por doquier. Por consiguiente, están en pleno auge dos cualidades típicas del actual modelo político ishír: la preeminencia de los jóvenes en los cacicazgos, y la emergencia de un ideario, no sólo *pan-ishír* sino también *pan-indio*. Esa diversificación de funciones, aptitudes y vinculaciones, señala entonces la idiosincrasia de las recientes jefaturas venidas al ritmo de la denominada *globalización*. Asimismo, la modificación de las reglas de reclutamiento de los cabecillas no sólo supuso ciertos cambios parciales en la sociología política de estos indios, sino que trajo por contrapartida la aparición de varios conflictos nuevos entre las clases de edad. ¿O no sería mejor entenderlos como una re-actualización de conflictos muy viejos; al estilo de aquella mítica rebelión de los muchachos contra los viejos del Tobích de la cual hablan los mitos ancestrales?

Ahora bien, visto desde el rasero del actual contexto sociopolítico, no hay que olvidar que Ógwa es al mismo tiempo un *marginal* y un *rebelde*. Es un *marginal*, ya que la crisis nunca superada de su relación personal con algunos pobladores de Puerto Diana –su grupo originario– entre otras razones lo indujo a migrar junto con su familia a Asunción, donde llevó a menudo una vida bastante aislada de los demás aborígenes. Se trata también de un *rebelde*, quien comparte muchos de los argumentos actuales de los jóvenes en su pugna con los viejos. Acentúa aún más esa postura la práctica de un estilo pictórico idiosincrásico, revolucionario respecto a las modalidades expresivas tradicionales de su cultura. Real o ilusoriamente, todos los rebeldes se sitúan como jóvenes; ¿por qué no ceder entonces a la tentación de concretar en un *Hijo* aquellos méritos del arquetipo heroico –que pese a destacar su juventud– la narrativa anterior remitía exclusivamente a un único Basëbüke? Sintomáticamente, aparte de transmitirle su arte, Ógwa bautizó también con ese mismo nombre a uno de sus hijos, heredero suyo en materia pictórica.

5. La transformación de la cronología mítica tradicional y los usos del tiempo

No deja de ser sumamente sugerente la perspectiva de nuestro interlocutor sobre los procesos a cuyo través –supeditada, quierase o no, al tiempo propiamente histó-

rico⁶, o sea, al de aquellos acaecimientos primordialmente exógenos que en gran medida escapan al control de los indígenas— la temporalidad mitológica exige ser reconstituida o —como dirían ahora algunos— *re-inventada*. Dicho con otras palabras, también cabría dilucidar aquí su reformulación de los patrones y conceptos aplicados tradicionalmente por los ishír a las etapas constitutivas del decurso temporal. En realidad, aparte de que a veces demostró conocer acabadamente esa versión ancestral⁷, su conciencia y sus vivencias de la cronicidad coexisten también con otras dos maneras diferentes de experimentar el vínculo entre las historias narradas en los mitos —a las cuales la misma cosmovisión indígena entiende como *extra-ordinarias*—, y aquellas otras, que sin carecer necesariamente de esas notas, manifiestan empero una mayor inserción en el mundo cotidiano y las contingencias históricas, es decir, que sus protagonistas prioritarios son los seres humanos⁸.

Su recurso a una tónica distinta aplicada a la percepción del tiempo y el encadenamiento de los sucesos, surge claramente del análisis de su manipulación peculiar de ese horizonte imaginario —compartido a medias por la memoria, la fantasía, los sueños y los deseos— donde, unos en relación con otros, se sitúan y significan mutuamente los recuerdos del pasado. Cotejada con la anterior, esta última modalidad parece ser mucho más estrecha, carente también de cualquier criterio de periodización interna. Su cronología se singulariza por la compresión en un único horizonte temporal muy estrecho —casi sin nexos de prelación y sucesión entre ellos— de un conjunto de sucesos

⁶ Tanto la índole del artículo como la economía del espacio impiden realizar aquí una revisión crítica de la profusa ensayística etnográfica sobre la percepción, significado y conceptualización del tiempo en las sociedades etnográficas. Si restringiéndose a la nuestra se atiende a la multiplicidad de sus acepciones y remisiones —literales o figuradas—, vale la pena revisar el registro consignado en el *Diccionario de la Real Academia Española*: «tiempo». (Del lat. *tempus*) m. Duración de las cosas sujetas a mudanza. || 2. Magnitud física que permite ordenar la secuencia de los sucesos, estableciendo un pasado, un presente y un futuro. Su unidad en el Sistema Internacional es el segundo. || 3. Parte de esta secuencia. || 4. Época durante la cual vive alguien o sucede algo. || 5. estación del año. || 6. edad (|| tiempo vivido). || 7. edad (|| de una cosa). || 8. Oportunidad, ocasión o coyuntura de hacer algo.. || 9. Lugar, proporción o espacio libre de otros negocios. || 10. Largo espacio de tiempo || 11. Cada uno de los actos sucesivos en que se divide la ejecución de algo; como ciertos ejercicios militares, las composiciones musicales, etc. || 12. Estado atmosférico. || 13. Esgr. Golpe que a pie firme ejecuta el tirador para llegar a tocar al adversario. || 14. Gram. Cada una de las divisiones de la conjugación correspondientes al instante o al período en que se ejecuta o sucede lo significado por el verbo. || 15. Mar. Tempestad duradera en el mar. || 16. Mec. Fase de un motor de explosión o combustión interna. || 17. Mús. Cada una de las partes de igual duración en que se divide el compás

⁷ Debe recordarse, que tomando como eje los cuatro niveles generacionales correspondientes respectivamente a los abuelos y las generaciones aún más antiguas (*purixle*), los padres (*pórowo*), la generación de Ego (*ázle*) y, la generación de su descendencia (*eicheráxo*), los ishír encuadran en este patrón de duración y sucesión tres géneros de cronicidad diferentes; a saber: a) la susodicha sucesión de las generaciones; b) las etapas del curso vital del viviente, desde el nacimiento a la senectud; y, c) la historia mitológica, desde los *antepasados primordiales* hasta la *mitología del renacimiento* la cual, en términos ideales, estaría situada entonces delante nuestro.

⁸ La primera de ellas no es sino una variante de la cronología habitual de la mitología ishír; o sea, la secuencia: *eicheráxo* → *ázlo* → *pórowo* → *purixle* o *éik'e woshé* (Cordeu 2002: 256-259). Consiste también en un esquema secuencial integrado por varios niveles temporales sucesivos. O sea: 1º) Emergencia de la humanidad desde el *Árbol Cósmico* e inicio de las competencias dualistas de pelota. 2º) Ocurrencia de un Diluvio Universal e instauración posterior por los muertos de varios ritos simétricos a aquellos celebrados por los vivientes. Y, 3º) aparición de las divinidades Axnáberso. En esta seriación, así como la venida originaria de la humanidad inauguraría el escalón de los *dék'e woshé* u *os pórowo woshé* (los *Antepasados Primordiales*), la renovación radical de los humanos procurada por las actuaciones de Érhpelta señalaría la constitución de una segunda generación de éstos.

de muy distinta laya, sea humana o divina. Entre ellos cabe citar: a) la Guerra Grande o de la Triple Alianza; b) la *Saga de Basëbüke*; c) la Guerra del Chaco; d) la temática del elevamiento del cielo y el origen del cromatismo; y, e) la revelación de los axnábsero. En términos sensibles, dicha visión importa consiguientemente una imagen acotada, desprovista de perspectiva alguna. Sin embargo, al haberse fundado en una supeditación a los avatares del curso histórico y los conflictos humanos, esta modalidad es paradójicamente mucho más fluida y dinámica que la anterior.

No hay que escandalizarse demasiado ante esta aparente dislocación de los sucesos y los tiempos, que nos choca de entrada. No hay que equivocarse tampoco atribuyéndola, con la pacatería típica de tantos etnólogos decimonónicos, a la ignorancia o la torpeza de una persona poco habituada al esfuerzo intelectual. En última instancia, se trata sólo de una cuestión referente a los usos del tiempo, sus funciones y sus claves. El trastrueque realizado por el narrador de aquel curso de las cosas que parecería ser, para los indios y para nosotros, *natural e irreversible* —o sea, primero llegaron los Dioses y recién al final vinieron los Blancos—, es sin embargo absolutamente fiel a la secuencia *caos* → *cosmos*, sobre la base de la cual se edifican tanto el pensamiento mitológico como la sintaxis de sus discursos. Aunque la conjetura apuntada no sea excesivamente original, es indudable que la desorganización del modo de vida tradicional y la anomia consiguiente provocada por la sujeción a los Blancos, casi de manera fatal hubo de ser homologada simbólicamente por muchos indios a un retorno a aquel Caos anterior a la constitución de las regularidades físicas del Cosmos —debida a la acción de diferentes tsmóforos o héroes-culturales— y de la instauración del orden moral y social —aportado por los dioses Axnábsero—.

Por lo tanto, la serie temporal *Blancos* → *Axnábsero* apenas representaría una mera transformación de los asideros sensibles de la cronología mítica tradicional a fin de facilitar la apropiación semántica de las nuevas experiencias históricas. Dicha serie muestra, en efecto, la persistencia de las mismas conexiones de sentido —esto es, los elementos semánticos constitutivos del patrón estructural al que responden diversas formulaciones míticas— evidenciadas anteriormente en aquélla. De esta forma, así cómo *in illo tempore* reinaba entre los hombres una inequidad y una ausencia de normas éticas que la aparición de los Axnábsero vino a reparar, las nuevas corrientes de la disolución representadas por los Blancos exigen imperiosamente un nuevo retorno de los Dioses, con su correlativo proceso de *re-cosmización*. La materia prima real del *tiempo mítico* no es por lo tanto un mero *tiempo cronológico* exterior a los acontecimientos que se van acumulando en su seno y ajeno a la contaminación que portan consigo. Por el contrario, la cualidad típica del tiempo mítico consiste en su capacidad para convertir el significado de los acontecimientos, en sí mismo eventual y sujeto a variación, en un *locus* dinámico en el cual se ordenan las nociones atinentes a la simultaneidad, la sucesión y la diferición. Expresándolo con otras palabras, solamente aquellos significados, que como los de la naturaleza apuntada son siempre particularmente dramáticos y conmocionantes, pueden desempeñarse entonces como prerrequisitos del *antes* y el *después*.

6. Referencias bibliográficas

BALDUS, Herbert

1927 «Os indios chamacoco e sua lingua». *Revista do Museu Paulista* 15 (2): 5-68.

1931 *Indianerstudien in Norchistlichen Chaco*. Leipzig.

BERNAND-MUÑOZ, Carmen

1977 *Les Ayoré du Chaco septentrional. Étude critique á partir des notes de Lucien Sebag*. París: Mouton.

CORDEU, Edgardo J.

1994 «La Saga de Basëbuky. Sujeción intertribal, rencilla étnica y sumisión cognitiva de los ebidóso del Chaco Boreal». *Suplemento Antropológico* 29 (1-2): 249-298.

1995 «Una versión inédita de la Saga de Basybüky. Conflicto intertribal e identidad negativa de los chamacoco o ishír del Chaco Boreal», en *V Centenario del Descubrimiento de América (1492-1992)*, tomo 2, pp. 15-29. Buenos Aires: Liga Naval Argentina, Buenos Aires.

1998 «Los relatos de Bruno Barras. Narrativa oral de los indios chamacoco o ishír. Segunda Parte». *Suplemento Antropológico* 33 (1-2): 275-359.

2002 «The Religion of the Chamacoco (Ishír) Indians», en *Anthropology of the Sacred. Native Religions and Cultures of Central and South America*, Lawrence E. Sullivan, ed., pp. 254-277. Nueva York: The Continuum International Publishing Group Inc.

2003 «Textos etnohistóricos de los ishír del Chaco Boreal», en *Memorias etnohistóricas del Gran Chaco. Etnias toba (qóm) y chamacoco (ishír)*, Edgardo J. Cordeu et al., pp. 147-496. Informe Final del PICT-BID/98 N° 4400. Buenos Aires.

2006 «Desde la gerontocracia y los guerreros a los caciques@xxx.org. La transformación de los esquemas políticos de los indios chamacoco en el contexto interétnico», en *Tercer Simposio Chaco: «Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco Sudamericano y zonas adyacentes»*. Resistencia, 17/18 de agosto de 2006.

2008 *El origen de la pintura. Mitología, memoria étnica y autobiografía del artista Ógwa*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, 61. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.

FRIČ, Adolf V.

1909 «Die unbekanten Stárme des Chaco Boreal». *Globus* 96: 24-28.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

2003 *Diccionario de la Lengua Española*, 22ª edición. Madrid: RAE – Espasa Calpe.

SÚSNIK, Branislava

1969 *Chamacocos I. Cambio Cultural*. Asunción: Museo «Andrés Barbero».

WILBERT, Johannes y Karin SIMONEAU (eds.)

1987 *Folk Literature of the Chamacoco Indians*. Los Ángeles: University of California.

Anexo. La nueva versión de la *Saga de Basëbüke (Hijo de Basëbüke)*: transcripción textual*

En esos tiempos ya empieza Basëbüke. Estaba en Puerto Caballo, está en río Negro. Entonces Basëbüke está más cerca de Bolivia y era ebido. Basëbüke era ya viejo y tiene su hijo muy joven. Cuando los caduveo mataron a Basëbüke, el hijo entró en vez de Basëbüke; él murió, quedó el hijo. Entonces al hijo también pusieron nombre Basëbüke, Basëbüke Ehmichút. Basëbüke Ehmichút quiere decir *El Hijo de Basëbüke*. Entonces, porque ése ya es viejo, peleaba con los caduveo. Primera guerra de Basëbüke ellos pelearon hacia Moiéxne. Hacia Moiéxne quieren entrar. Porque los caduveo tienen su campamento al lado del río Paraguay, del otro lado. Allí se llama, ahora mismo se llama Punta Vallinoti, es un puerto. Pero ellos, había sido hacen una madera larga, caben adentro y con eso vienen acá. Cachiuveo, con ésos vienen como cien o doscientos y ponen allí donde está Puerto Ramos. Allí ya es campamento del Basëbüke. Cruzaban de Puerto Vallinotti a Puerto Ramos, de allí quieren cruzar para entrar en ese monte grande para seguir persiguiendo a los ebido. Allí Basëbüke estaba pero es anciano ya, ya no; pero su hijo estaba andando atrás de él. Cuando los caduveo vinieron ellos agarran su poncho. Había sido que el poncho amarran a la cintura, todos tienen poncho rojo y tienen una escopeta larga; consiguieron en el Brasil y las traen para matar a esos ebido y ebido no tenían nada. Entonces Basëbüke, porque ya era viejo, ya no hay más movimiento para entrar en el bosque rápido, él muy despacioso. Muy despacioso, cuando peleaba con los caduveo los caduveo le tiraban. Parece que no le tiraban con bala, parece que con pólvora nomás o algo así, por eso no muere; algunos nomás tienen balas. Después Basëbüke se enfrentó a ellos. Cuando Basëbüke se enfrentó a ellos sacó el *noshikó*. Le pegaba a uno de esos caduveo, le va a matar pero al atacarle le rompió. Basëbüke le rompió la pierna al caduveo. Su escopeta Basëbüke usar pero no sabe; no sabe usar, entonces la tiró para allá. Basëbüke no vio al otro caduveo que está apuntándole; mientras está pegando al otro, él le está apuntando y le tiró. Se rompió, la cadera, algo así era, y se cayó. Allí entonces agarró su *noshikó* y le mató a ese otro caduveo. Y el caduveo que estaba allá mirando, vino y mató también a Basëbüke; los dos murieron.

Allí los caduveo ya empiezan a salir. Vienen de Moiéxne, corren. Ellos saben dónde está ese tronco que escondieron en el bosque, vienen directo para volverse, allá nomás al lado están mirando. Y los ebido no sabían de dónde viene esa gente. Ya murió el Basëbüke, quedó su hijo. Después a su hijo ellos ponen. Los caduveo están recordando a ésos que murieron, otros caduveo, cómo el viejo Basëbüke mató como a veinte por ahí. Los caduveo están recordando: ‘¿Por qué mató a nuestro cacique?’. Entonces quieren matar a los ebido, quieren liquidar a todos. Al hijo de Basëbüke —era *nakerbiták*, era muy joven, algo de veinticinco o treinta años, por ahí— su mamá le dice que su papá ya estaba muerto: ‘¡Vamos a dejar nomás, vamos a ir a otro mundo, vamos a dejar a esa gente!’’. ‘¡No, yo voy a pelear!’’.

Entonces el hijo de Basëbüke ya empieza a guerrear con los caduveo. Los ebido tienen miedo a los caduveo porque ya vieron algo que tienen, ¡Pum! y te mata; por eso que los ebido ya tienen miedo. Ya tienen miedo. Todo el mundo, *os pórowo dék'ë woshé*, se juntan todos y dicen: ‘¿Usted ya ve qué tienen los caduveo? ¡Es alguna cosa ¡Fuffl!, te alcanza y te mata! ¡Y nosotros no hay nada, sólo *xóp'ëně*, esa flecha!’’. El hijo de Basëbüke dijo: ‘¡No importa, no me interesa eso! ¡Voy a salir y entrar en el medio con mi *noshikó*!’’.

Los abuelos le aceptaron al hijo de *Basëbüke*. Entonces él les dice: ‘¡Ustedes me largan nomás si vienen!’’. ‘¡Bueno, vamos a hacerle! ¡Vamos a ir a un campo que es forma como *Keh-*

* Nota de la REAA: Siguiendo el criterio expreso del autor, se incluye aquí la transcripción textual de la nueva versión de la *Saga de Basëbüke (Hijo de Basëbüke)*, originalmente publicada en Asunción (Cordeu 2008: 224-239), dada su relevancia para comprender los análisis expuestos en el artículo.

kerh'bí, igualito a *Kehkerh'bí* que es un redondo!'. Un redondo vamos a ver, todo pasto y hay una aguada dentro. El hijo de Basëbüke se llevó su tropa, se llevó su gente más lejos. Cuando se fue más lejos él les dice: '¡Vamos a ir acá! –hay esa isla grande que es redonda– ¡Vamos a cruzar bien en el medio! ¡Vamos a ir y a hacer así, vamos a hacer así (zigzaguar)! ¡Así, hasta que encontramos al monte en que se ve el Palo-Santo! ¡Allí vamos a poner a abuelos, abuelas y todas las mujeres para que alguien les cuide, y vamos a volver a hacer alguna cosa!'

El Basëbüke llevó así, desviando, hasta que salieron en el otro lado de esa isla. Entonces quedó. En el bosque grande pusieron a sus abuelos, abuelas, todos guardados. Él entonces regresó con los otros amigos, que estaban acompañando a los grupos de ebidoso con Basëbüke, el hijo. El hijo les dice: '¡Miren, vamos a venir acá y vamos a echar más nuestro rastro; vamos a hacer más grande la pisada! ¡Para que nuestros contrarios, cuando vengan, van a ver que entramos y van a seguir a nosotros! ¡Vamos a hacer así, a hacerles pasar donde está aguada; allá vamos a ir! ¡Entonces, allá cada uno va a ir a las hojas con *digüitel'ë* –el palito–! ¡Usted va a ir, éste va a ir como cincuenta metros; cincuenta metros a cada costado de la isla, así cerrado! ¡Ustedes van a ir acá y otros van a ir allá!'. Rodeando. Eso se llama *Basëbüke tshiógore pëinkërt pitch*. *Pëinkërt pitch* quiere decir, que cuando entran hicieron como embudo con boca chica; cuando entran eso es *pëinkërt pitch*. Hacen con los árboles caídos, con espinas, es verdad esto. ¡Qué entren nomás los que quieren, ellos matan ahí!

Hicieron ese *pëinkërt pitch*, todito hicieron; con su *digüitel'ë* entraron. Los abuelos hablan al hijo de Basëbüke –dicen *páxnëmich*–: '¡*Pánëmich*, mi nieto! ¿Esos caduveo parecen el carancho o parecen la gaviota que está arriba? ¡Cuando ve el fuego siempre la gaviota quiere llegar rápido, para ver, para comer eso! ¡Los caduveo igualito es, igualito que éstos!'. '¿Pero entonces, ustedes calculan que los caduveo parecen un relámpago de lluvia?'. '¡No *páxnëmich*, decimos nomás que así son! ¡Porque cuando quemas, enseguida ya están acá; y nos van a matar a todos porque tienen armas!'. Basëbüke mandó a las mujeres, les dice que allá hay mucho agua: '¡Ustedes van a hacer *pëinkërt pitch*, el embudo flaco; hacerle *pëinkërt pitch*! ¡Con sus *áxlebük* caven esa tierra adentro de ese *pëinkërt pitch*; caven todo hasta dos, tres líneas! ¡De pozo más profundidad, como cuarenta metros de profundidad!'

Y las chicas toditas tenían que hacer *katúhta* para trenzar; hacer *kobük* de boca un poco alta para que alcance, para que puedan tapar y ponen como una trinchera. Las jóvenes, las chicas, todas trenzan ése; otras ponen, quemando eso, se forma. Ellas tienen que cumplir su tarea hasta que unos cuantos *kobük* ya están. Entonces, las abuelas y ésas traen agua, cargan esos *kobük* y guardan. Ponen en la cabeza, todos llenitos ya, y traen a Basëbüke: '¡Acá hay ya agua, toda!'. Entonces les tapó toditos; dentro de la trinchera hay agua, ellos guardan todo. Traen ese *ehrráxalo*, *ehrráxa iëtó xéh* –los carandá que comemos, *xéah*, que sacamos y cocinamos; igual a batata el palmito ese–.

Hay palmito un poco grande y hay palmito un poco chico. En ese lugar que está, Basëbüke ve que no hay palmas altas, todo es bajo. Entonces dice: '¡Vamos a traer éstos! ¡Cortarles bien la raíz y vamos a ponerles como trinchera! ¡Todo, para que si nos tiran con esa escopeta no vaya a entrar! ¡Ustedes, abuelos, todos los abuelos van a hacer flechas de *éh'rra*!'. Decimos *éh'rra* al carandá, los paraguayos dicen *ca'acá*. Esas *éh'rra*, cuando hacen caven aquí adentro. Hacen la lanza (astil) bien larga y ponen; la lanza siempre viene con las plumitas bien arriba. Viene la lanza un poquito larga, *éh'rra* agarran acá y ponen unas plumas de *kúeime*, esas aves blancas; una plumita blanca y amarran con *kuterhmích* para que puedan agarrar y no se corra, con *kuterhmích* agarran. Hacen miles, miles de esas *xóp'ënë*, cantidad de *xóp'ënë*; hicieron montones, montones están listos. Y *pórhpek*, los arcos, cantidad de arcos. En los arcos no usan línea de caraguatá para amarrar; matan los avestruces y sacan su tendón algo hasta allá. La trinchera de *pëinkërt pitch* de Basëbüke. Entonces el hijo de Basëbüke mandó traer todos los palmitos. Se ponen en fila, largos, ponen hasta que todos. Y traen los palos, ponen juntos y

agarran barro, ponen juntos. Dicen los ishír pórowo: ‘¡Esto significa que ya va a quedar como una montaña el lugar de los os pórowo, una montaña!’ . Cuando formaron todo esto, Basëbüke vino para ver las aguas, cómo tienen todo. El hijo de Basëbüke entró en ese *pëinkërt pitch* adentro para ver y darle a las abuelas; ésas bien al fondo que queden y ellos que queden bien para enfrentar con los caduveo.

Después, cuando están listos ellos dicen: ‘¡Bueno, ahora sí! ¿Qué vamos a hacer para que los caduveo lleguen acá con nosotros?’ . Y dice el viejo, un ebidoso: ‘¡Usted va a llevar el *di-güitel’ë* para hacer fuego; cada uno con las hojas de palma queman la isla esa! ¡Y van a ver, enseguida van a estar nomás! ¡Hoy van a quemar de mañana, a echar el fuego de mañana, de noche ellos van a amanecer allá!’ . Pero estaban al lado de Puerto Ramos, en Brasil. Cuando quemaron, la familia de Basëbüke echó fuego a esa isla, levantó el fuego grande. Mientras ellos aprovechando, matando los ratones que vienen; matan y hacen asado, guardan, quemaban hasta de tardecita. A la tardecita el quemazón quedó bien limpio, se ve isla del monte, todos los animales están allá bien quemados. Una tarde ya vienen. Os pórowo tienen miedo al pájaro que dice ¡*Kakakaká, Ku, Kú! Eixikárhe* (amarillo), al pájaro (amarillo); cuando dice ¡*KukKuk-Kuk!* ellos dicen: ‘¡Están viniendo, no están todavía cerca!’ . Hay otro bicho que viene, un pájaro, nosotros dicen *auróxla*, un pico-palo (pájaro-carpintero); no es grande el pájaro, más o menos así nomás. Cuando el *auróxla* habla a los ishír pórowo encima del árbol les dice ¡*Wi-iishshshsh!* ¡*Wiiishshshsh!* Cuando habla dos veces, quiere decir que esa gente tiene sed, ya quiere tomar agua, va a terminar su caramañola, ya está acercando.

Basëbüke, el hijo de Basëbüke no sabe qué quieren decir los pájaros. Pero los abuelos le indican para que pueda saber también algo, porque es muy joven. Entonces dice: ‘¿Abuelos, por qué tienen miedo demasiado a esos pájaros?’ . ‘¡*Natumáh*, mi nieto, esa gente nos va a terminar porque tienen algo muy potente y nosotros no hay nada, sólo lanzas!’ . Basëbüke, el hijo de Basëbüke está con muchas flechas; ellos están ya estirados los arcos con esa cosa de ñandú que sacaron —con ése, ni arco de palo-santo va a soltar nunca si tiran—. Entonces dice ‘¡Miren abuelos, quedan tranquilos allá, nosotros nomás vamos a pelear! ¡Si nuestros contrarios nos matan a todos, entonces puede que van a matar a todos ustedes también o van a llevar como prisioneros! ¡Pero nosotros vamos a enfrentar, queden tranquilos nomás!’ . Basëbüke hizo poner a todos los *nakerbité* igual al número de él, que es veinte, veinticinco años. Les hace allí poner su pie en ese *pórhpek* amarrado (aferraban el *pórhpek* con el pie) y ellos ponen esa lanza, todos los pies están arriba. Si es mujer, si es de las que valen también entra. Tiran eso con dos manos cuando el Basëbüke les dice: ‘¡Tiren nomás las flechas!’ . Entonces ya tiran; la piola que ponen nunca se puede soltar porque no es línea, es cosa del avestruz, es muy fuerte. Ellos pusieron fuego. El fuego levantó, terminó todo el pasto, quedó bien quemazón, bien libre. Ya ven lejos y entonces, a la primera hora de la mañanita vieron que ya salieron. Cuando un ebidoso gritó: ‘¡*Uuhhhh, Uuhhhh!*’ vio que ya están viniendo. Empiezan a llorar las abuelas porque ahora sí: ‘¡No vamos a escapar ninguno porque estamos bien en limpio, afuera ellos están!’ . Allí los caduveo salieron. De allá vieron el fuego que ellos hacen con humo; entonces dejaron todos sus caballos, dejaron todo allí y vivieron a patita ya con sus armas.

Allí vieron a los viejos. Ellos tienen a Basëbüke, a ese hijo de Basëbüke amarran (en la cintura). Los abuelos tienen su piola para que no salga rápido y ellos vayan a matar: ‘¡Hasta que esté muy bien, vamos a largarle!’ . Tiene sus diez, quince compañeros igual a Basëbüke para que puedan enfrentarles. Cuando ellos terminan sus balas, cuando ya no hay más balas, largan: ‘¡Yo voy a matar a todos!’ . Cuando vinieron, ya la gente con pie arriba, toditos con los *pórhpek*, ya están todos listos y no hablan. Después, uno nomás que estaba saliendo les dice: ‘¡Estamos aquí, estamos aquí!’ . Allí ya avanzaron, les tiraron. Tiraron pero no se acercan a la trinchera del hijo de Basëbüke, están retirados. Tiran nomás a cualquier lado y, cuando están cerca, se terminó su...

Y antes de llegar, mientras ellos tiraron también Basëbûke ya les mandó los *xóp'ënë*. *Xóp'ënë*; vienen como lluvia, va una '¡Tshh!'. '¡Allá está otro!'. '¡Allá está otro! ¡Tshush! Todas van, vienen como lluvia las *xóp'ënë* y clavan a algunos de los enemigos. Clavan, lloran, le corren; clavan otro porque de arriba, ahí se dan vuelta y le clavan. Allí ellos avanzan mucho a la trinchera de Basëbûke. Cuando ya están cerca, tiran y no hay más balas, no hay más balas. Entonces ese ebido, el viejo ebido dice: '¡Largar nomás a Basëbûke! ¡Larguen nomás con sus compañeros, ya se terminaron balas!'. Y Basëbûke salió de su *pëinkërt pitch*. Cuando salió, allí mismo ya los caduveo vieron. Corrieron, quieren alcanzar sus caballos que están allá para que monten y se vayan. Pero él no les hace alcanzar. Basëbûke y sus compañeros les tiraron con *noshikó*; *noshikó* les matan. Hasta sus compañeros matan, los que están dentro de la trinchera ayudan; salieron y mataron a todos los caduveo. ¡Mataron toditos los caduveo! Les dice Basëbûke: '¡Bueno, vengan, queden acá! ¡Miren compañeros, allá están todos los muertos de los caduveo! ¿Usted cuántos mató?'. 'Yo maté a tres o cuatro'. '¡Bueno, trae las cabezas!'. Se juntaron las cabezas, cada cual lo que mató, uno o dos; el cacique está dando una suma de cada uno. Sumaban, sumaban. Después dicen: 'Bueno, vamos. Acá hay como cien o ciento veinte, entonces vamos a traer los caballos. ¡Traer los caballos, contar también si hay ciento veinte y si hay alguno que se escapó!'. Entonces traen sus caballos de los caduveo, los ebido traen todos y ponen allí. Se cuentan y, faltó uno de éstos; no saben dónde se fue uno. Porque era un caballo con carga y falta el dueño, y éstos todos tienen su dueño. Sobró un caballo y se escapó uno; no saben dónde se fue y les dice Basëbûke: '¡Con mucho cuidado que se fue uno! ¡Porque van a venir en tropas más grandes, con mucho cuidado!'

Adentro de ese *pëinkërt pitch* había un hombre ebido que se llamaba Axmërmichá, con su señora estaba adentro de ese *pëinkërt pitch*. Cuando el hijo de Basëbûke esperaba para guerrear, *ehrt* él y la señora, tenían hambre y les dice: '¿Por qué no vas a buscar un poco de *axmërmë* para que vamos a comer?'. '¡Mira, va a salir la guerra! ¡Si voy me van a matar!'. '¡No, por favor, anda a buscar nomás!'. '¡Bueno, me voy!'. Se fue Axmërmichá, salió. Cuando había la guerra ellos juntaron las cabezas, juntaron los caballos y el cacique Basëbûke le entregaba a cada uno para montado; para que cuiden porque nadie sabe montar. Entonces le dice: '¿Y, Axmërmichá?'. '¡Axmërmichá salió buscando cualquier cosa, matar algún tatú!'. '¿Cómo que no respetó esa guerra? ¡Seguro que los caduveo ya mataron a Axmërmichá!'. '¡Yo no sé! ¿La gente, cómo están seguros que ellos ya mataron?'

Cuando Axmërmichá salió del bosque, cuando sale en el quemazón ya sale uno que corría para irse, escaparse. Axmërmichá largó su *axmërmë*; tiró su *axmërmë* y le siguió con su *noshikó*. Axmërmichá casi le entró en el monte y casi ganó. Axmërmichá no le alcanzó más porque el caduveo corrió más ligero. Después había un Palo-Santo seco, mediante eso Axmërmichá le mató. El caduveo, cuando ve que viene Axmërmichá atrás, saltó; pensaba que era un yuyal nomás, y se clavó el caduveo a ese Palo-Santo allí. Salió todo y el Axmërmichá se aprovechó; pegó, mató. Basëbûke dijo: '¡Deja que llegue Axmërmichá! ¡Vamos a castigarle porque no respetó!'. Y, suerte que mató a ese uno, él se salvó. Allí salieron de la trinchera y miraron allá. Ya vieron que Axmërmichá está viniendo. Agarró el poncho, el rojo que el fulano amarra y alzó en su cabeza: '¡Allá viene Axmërmichá, allá viene! ¡Mira un poco, mató a ése que escapó! ¡Ahora sí se salvó!'. Allí el Axmërmichá se salvó porque mató a ése uno. Entonces el hijo de Basëbûke le dio el poder. Así tiene que ser: '¡Porque si ése escapaba y no hacías nada, íbamos a matarte!'. Axmërmichá está muy contento y también su señora: '¡Los restos, nosotros vamos a agarrar cada caballo! ¡Darle a Axmërmichá uno con su señora! ¡Vamos a tener todos los caballos en nuestro sitio! ¡Esos caballos ya pueden usar para traer *intë'póre*, para traer *pët'ino*, para traer agua, para eso son!'. Ellos tienen ya, tienen todos los caballos; tienen esos pelos de ovejas. Ya tienen todo, entonces ya están contentos. Allí ya usan ese caballo, él enseñaba hasta que entienden cómo es el caballo. El caballo usan para subir y correr *intë'póre*; cuando salen

a un desierto le matan con el palo, es muy fácil. Entonces ellos trajeron de ése los caballos, cada uno tiene. Hay caballos, burros son caballos, mulas también, ese carapé hay también; éstos ellos tenían. No saben que esos caballos, para ellos no es para comer, mula no es para comer. Crían como si fueran sus hijos, como a ellos crían y cuidan muy bien al caballo. Dan al caballo *nexnúrt*, poroto; de ése sacamos las hojas y les damos. Cortamos esa carandilla, carandilla se le dice en castellano, nosotros le dicen *os'ért*. Eso sacamos y ponemos al fuego como asado, como asado hacemos, como asado todito; cuando ya está bien, ya no es más caliente, le limpiamos. Sacamos el miel de abeja y con eso comemos; como una mandioca es, comemos con miel de abeja. Ése es alimento para todos nosotros, comemos. Entonces allí usamos. No tenemos, no sabemos dónde hay agua; no sabemos cómo se sacan las cosas. Seguimos igual que los monos enseñaron a los antiguos, seguimos a los coatíes.

Cuando seguimos a los coatíes, ¿porque Basëbüke está siguiendo a los coatíes? Quiere ver qué es lo que hacen los coatíes, Basëbüke quiere saber qué hacen. Entonces allí ve los coatíes que estaban haciendo pozo, sacan el caracol y le comen; todos los coatíes por ahí hacen agujeros, sacan caracoles y comen. Después les sigue cuando los coatíes ya tienen sed; entonces entraron en el monte, huelen buscando el agua y encontraron *axuérxé* –la caraguatá, esa grande–. El coatí entra ahí –Basëbüke está escondido, está mirando–, agarró y mordió ésa que está en el centro y le sacó; tiró allá y tomó el agua que está adentro de ésa. Ahí Basëbüke ya sabía que había sido así. Viene y le dice a su abuela, a su tal tía, a su tal amigo: ‘¡Vamos a cavar acá! ¿Porque mira cómo cavan los coatíes, mira cómo cavan? ¡Acá vamos a sacar los alimentos!’. Ellos ya empiezan a sacar los caracoles grandes y ponen en fuego; hacen asado de eso y comen eso. ¿No hay agua? Entran en el monte, agarran el caraguatá, le tiran, sacan; hacen un agujero en el suelo y meten el agua. Sacan del caraguatá y cargan al suelo; allí sacan el pasto, ponen encima del agujero y toman esa agua. Ya tienen su alimento y tienen su agua mediante lo que hace el coatí. Entonces los coatíes, primero les mataban para alimentarse y después usamos la piel de coatí amarrándola en la cintura. A veces hacemos como bolso y ponemos acá. *Delëpíke*, creo, es *coatí*. De eso es que nos alimentamos todos. Los os pórowo no tenían cuchara, no tenían nada, solamente cocinaban con ese *kobük* que nosotros hacemos. Ése es *kobük* que nosotros cocinamos.

Agarramos los avestruz, agarramos los *intë'póre* o las crías de los patos para que criemos, para verles cómo son. Allí el animal criamos, zorro, todos ésos. No podemos criar un tigre. Los os pórowo no pueden criar el tigre porque dicen que es *ishír pórowo orraxák*; quiere decir esa palabra que ese tigre es lo que reformó a los *ishír*, que el tigre nació con los *ishír* y era *ishír*. Entonces, si el tigre quiere comer sabe cómo tiene que comer porque *ishír óhrra*, él maneja. *Óhrra* quiere decir *el jefe*, él es el jefe. Por ejemplo los *ishír pórowo*, si quieren saber quién es su padre de ese bebé para que pueda cuidar, entonces llaman a todos los *uetérek*: ‘¡Qué vengan acá, vamos a presentar!’. Cada uno tiene que tener *kumichúk*, cada uno ese palo. Ell abuelo está allí, la chica con su bebé para buscar a su padre. Uno por uno le muestran al chico este *kumichúk*, no le acepta, no quiere; otro muestra, no le importa; otro muestra, no le. ¡No le acepta a nadie hasta que viene el último, era su papá; le muestra ahí y él le recibió ese palo! Ahí ya saben quién es el padre. Eso quiere decir *pekéznino óhrra*, jefe de los *pekéznino*, de los niños; ése es el jefe, *óhrra*; ése es jefe de sus hijos, el jefe que tiene que cuidarle a ese bebé. Por eso se dice *os pórowo óhrra*, jefe de los os pórowo al tigre; *ëlëpiót*, que era jefe de ellos. Ellos no pueden si pelean con el tigre. El tigre sabe todo lo que está adentro de él; nosotros también sabemos que el tigre va a saltar a nosotros; entonces sabemos la opinión, los pensamientos, eso quiere decir que *ishír pórowo óhrra*.

Basëbüke mató todos los caduveo, ninguno se escapó. Los caduveo estaban al lado del río Paraguay, el lugar de ellos se llama Ashixmá; pertenece a Puerto Ramos, al lado de ése es Ashixmá Allí ellos quedan. Los otros esperaban mucho tiempo y no vienen, los caballeros no

vienen. Entonces otra tropa se fue para controlar. Allí ellos se corrieron de allí, encontraron el rastro de esa gente que se fue, los rastros de sus caballos vieron: ‘¡Ah, había sido a estos lados que se fueron, fueron a Néhpuriche!’. Entonces allí los otros dicen: ‘¡Vamos a mudar de acá porque ya hay muchos muertos, vamos a salir de acá!’. El hijo de Basëbüke los lleva a otro lado. Allí buscaron otro lugar que es también redondeado; siempre buscan eso, dicen *ahrích diich*, una isla que tiene pasto adentro. Cuando él encontró ese *ahrích diich*, ellos ya quedan. Porque es para que puedan quemar, vean lejos también y cuando hay alguna cosa ya corren. Allí ya se mudaron a otro lado. Después, cuando mudaron a otro lado agarraron al hijo de Basëbüke y le contaron, los viejos dicen: ‘¡Mira *paxnémich* –nieto–, mi nieto, esa gente no va a dejar a nosotros ni un poco de tranquilidad! ¡Si ustedes ya mataron a muchos, ellos no van a dejar a nosotros tranquilidad!’. Él dice ‘¡Abuelos y abuelas, tranquilícense porque estoy con ustedes! ¡Yo voy a guerrearlos, voy a guerrear! Hace ‘¡Kú, Kukukúu, Kúu!’’, ellos siempre guardan; ése es su noticiero. El *auróxla* y *mék’a*. Otras aves que son la noticia, *tzó-tzó*, otro pájaro también, otra ave chiquitita. El ave chiquitita, a ése dicen *ëlëpuxú*; cuando el *ëlëpuxú* habla, dice ‘¡Titi-Titi-Titi!’; quiere decir ‘¡Qué linda noticia!’’. Y si *ëlëpuxú*, el ave chiquitita dice ‘¡Tzó-Tzó-Tzó-Tzó!’’, entonces hay peligros. Hay peligro, entonces ya levantan todo, agarran su agua, sus *xóp’ëne*, preparan porque dice ‘¡Tzó-Tzó-Tzó!’’. El *auróxla* cuando dice ‘¡Kshshsh!’’, dice que están cerca ya, ¡Con mucho cuidado! Y el coso que dice ‘¡Kú, Kukukúu, Kúu!’’, dice que ellos están caminando de noche. Ellos saben todo lo que el pájaro habla. Cada anciano, qué pájaro habla no saben todos; sino sabe uno, sabe otro qué habla el pájaro, otro sabe otro que hablan los pájaros. Uno por uno sabe. Hay un pájaro que de arriba controla, cuando hay pasajeros dice ‘¡Tóooo!’; entonces, hay otro que sabe: ‘¡Miren, allá derecho va a salir alguien! ¡Si no sale ninguna persona, un animal puede salir!’’. El ave le avisó. Todo eso tenemos de acuerdo; todos los pórowo guardan todo eso como su noticia.

Cuando Basëbüke ya formó su ranchito con todos los otros, entonces les dice: ‘¡Ahora ya estamos tranquilos! ¿No sé si quieren que vayamos a quemar eso? ¡Porque ya tenemos todas las armas, todo, y estamos muy lejos de los caduveo!’’. Dicen: ‘¡Sí, vamos a quemar para que podamos sacar un poco esos palmitos! ¡Cuando quema el quemazón, los palmitos es muy fácil de sacar!’’. Entonces una tarde queman un rancho nuevo. Piensan quemar esta tardecita, al amanecer ya está fresco y entonces ya pueden entrar a esa quemazón. Y una tardecita queman, se levanta el fuego y los contrarios ya vieron el fuego, los caduveo. Ya viene otra patrulla para perseguir a ellos.

Cuando desde la primera hora quieren sacar esos palmitos porque ya está quemado, el Basëbüke dice: ‘¡Por qué no dejan ese pedazo de pasto donde está agua? ¡No vamos a quemar eso, vamos a dejar que ellos entren. ¡Vamos a quemar ese pedacito y vamos a apagar! ¡Si de repente vienen y entran, vamos a echarle fuego al otro lado! ¡Dejen que queme todo eso!’’. ‘¡Bueno, bueno!’’. Ellos sacaron esos palmitos que estaban cerca nomás, allá hay un pasto grande, seco es. Después hicieron un camino hasta que salió en otro lado, para que puedan ver el camino en que entran. Cuando él pájaro les avisó, ya llegaron esas gentes: ‘¡Con mucho cuidado –dijo Basëbüke–!’’. Le llamaron los ishír pórowo, los ancianos y le dicen: ‘¡Basëbüke, tiene que estar listo! ¡Porque allí hablan las aves que ya están cerquita!’’. ‘¡Bueno –dice–!’’. Ellos bien preparados. Cuando los caduveo entraron en lo que hay pasto, miraron el suelo y vieron que hay rastros de gente, de los ebidoso: ‘¡Vení, mira un poco, acá pasaron y seguro que están allá!’’. Allí siguieron su rastro, siguieron, siguieron. Y antes que ya vengan, Basëbüke mandó quemar todo donde entraron. Ya quemaron todo bien, empieza a salir el fuego grande y dicen: ‘¡Allá están ellos, allá!’’. Empezaba a redondear el fuego en otro lado. Ahí viene de todos lados el fuego, allí corrieron los caduveo. Quieren escaparse de adentro de ese fuego, pero el fuego les atacó, les mató a todos. Se quemó todito, se quemaron sus montados, todos. Uno abrió la panza del caballo y entró. Un caduveo estaba adentro de la panza del caballo,

otro entró en el barro; en el barro se bañaba el brazo y puso así. Después, cuando se apagó el fuego ellos vienen para ver qué es lo que pasó, si ya murieron todos. Basëbûke, hijo de Basëbûke entró, contó a los ancianos; ve a uno que está adentro de la panza del caballo y les dice: ‘¡Miren, acá hay otro! ¡Éste no está muerto, clavarle un poco!’’. Sacó el *noshikó* y le clavó; después le hace res a ése, ahí le sacaron y le mataron. Después se controla todo. Adentro de ese piri encontraron uno y también no está muerto; desmayado nomás estaba. Allí le cortaron su cuello y lo mataron. Allí se terminaron todos de éstos y dicen: ‘¡Ahora nos vamos a mudar otra vez de acá, vamos a salir! ¡Porque de esta gente, seguro otras personas tenían que venir!’’. ‘¡Sí, cómo no! ¡Vamos, vamos!’’. Ellos hicieron otra. La gente antigua, los *ishír pórowo*, nunca quedan en un lugar. Vienen, se van a Bolivia, vienen de Bolivia para acá; lejos es Puerto Suárez pero para ellos es fácil. ¡Ellos saben todo: dónde está laguna, dónde hay aguadas, dónde. Porque hacen el camino como ruta Transchaco, le dicen *póhwertch*. *Póhwertch* es la ruta que andamos para Moixéne, esta es para Kehkerh’bí, esta es para otro lado y esta es para el lado de montañas; así nosotros andamos. En esos tiempos no podían quedar en ningún lugar porque tenían miedo de los caduveo.

Ellos pelean, entre ellos pelean. Pero los ebidoso no pelean con *paxnúta*, con armas, solamente con *noshikó*; el *noshikó* ése, también los ayoreo sólo *noshikó*. Los *ishír pórowo* ebidoso usan la plumaria, ponen en su cabeza; como una argolla, *manonóxne’ëxrrá* amarran acá, *manóx’woló*. Y los ayoreo ponen su collar de plumas, ése ponen allí para las guerras. Entonces se van con el Basëbûke. Basëbûke salió otra vez del lugar ése porque mataron otra vez a esos otros caduveo. Después dice: ‘¿Por qué no vamos a seguir este rastro? ¡Vamos a seguir este rastro de dónde vienen esos caduveo! ¡Porque matabas diez, quince vienen más; matas diez, quince vienen más! ¡Vamos a ir todos, yo voy a ir al frente!’’. Y empiezan a dejar el bosque para ir hasta salir en río Paraguay por el camino que ellos vinieron, siguiendo el rastro de caballos. Vinieron, vinieron hasta que se salió en el río Paraguay. Cuando salieron, a Basëbûke le extrañó mucho el río Paraguay que es agua tan grande. Allí vio *Ñiogót Mbahlút*. Allí Basëbûke vio que esta gente acá no es su poblado, esa gente viene del otro lado: ‘Viene de Brasil, no hay sus poblaciones acá –dice–’. Allí Basëbûke trajo la gente hasta Ashixmá, atrás de Puerto Ramos; hay un riacho grande ahí. En Ashixmá Basëbûke formó una tolдерía. Cuando formó esa tolдерía vienen otra vez los caduveo, otros. Bien donde su gente ya entran en ese lugar. Allí Basëbûke dice: ‘¡Miren un poco, ya ven, vienen del otro lado! ¡Ya ven cómo son! ¡Entonces, ahora vamos a hacerles un rancho grande y vamos a recibirles! ¡Cuando entren ahí abajo con las chicas, vamos a matarles a todos y vamos a gritar para qué! ¡Acá ya no tenemos más forma porque ellos nos van a matar a todos’. Entonces Basëbûke hizo sobrado, como sobrado es, hojas de carandá; así hacen todo, como para entrar fósforo y ahí se quema todo. Hizo eso, forman con un pasto para sombra nomás (choza). Después él recibe a sus contrarios, meter allí. Y se traen las chicas para que les acompañen, para que hablen, se toma tereré, después hablar allí. Basëbûke dice: ‘¡Si entran todos allí –les pone una señal a esas chicas: *Cuando hagan así, ya pueden salir las chicas* (antes de salir, ellas harían una señal moviendo la mano hacia la derecha)–’. Las chicas ya saben. Cuando ellas salieron, Basëbûke y sus compañeros ya echaron esa casa encima de esta gente, ya quemaron. Quemaron eso, y los que salen heridos ellos ya matan. Mataron toditos, matando caduveo toditos. Basëbûke estaba recordando a su padre, entonces no quiere. Después el hijo de Basëbûke dice: ‘¡Vamos a ir al lado de Ashixmá! ¡Allí seguro que ponen su batelón, sus cosas! ¡Vamos a ver un poco!’’. Basëbûke fue allá para ver con sus compañeros. Les encontró otra vez y los caduveo subieron a su batelón –no es batelón eso, madera entera, un palo completo es–. Cuando ven al Basëbûke que viene, ellos corrieron. Corrieron, subieron a sus canoas y quieren cruzar. Entonces Basëbûke les hace tirar las flechas. Les tiraron, mataron a todos los caduveo. Mataron toditos y les manda sacar los botes para: ‘¡Vamos a ver qué clase esos botes!’’. También los os pórowo, los *ishír*, ebidoso os

pórowo, no saben de qué clase es ese bote, nunca ven. Entonces miran si pueden sacar afuera; guardar, pueden acarrear agua dentro para tomar. Buscan forma. Para irse con ese bote, cruzar el río Paraguay; tienen miedo porque no saben y van a dar vuelta. Liquidaron toditos a sus contrarios, entonces Basëbüke ya se quedó. Basëbüke casi terminó su gente porque pelearon con muchos. Primero con los caduveo y después con los ayoreo. Hablamos de cuando ya se terminó, del hijo que hizo eso todo, de cómo era Axmërmichá, el que mató a uno de sus contrarios. Axmërmichá era del grupo de Basëbüke, del hijo cuando se terminó esa guerra con los caduveo –decimos *ketíwit*; hasta los tomaráxo dicen *ketíwit*–. Cuando termina la guerra muchos prisioneros hay –decimos *or djílak*–, agarraron de caduveo y trajeron para que vivan con los ebidoso. Los *ketíwit* agarran a los ebidoso, llevan para *or djílak* y quedan como *ketíwit*. Por eso que hay ebidoso con *ketíwit*, saben las cosas de los ebidoso. El *ketíwit* que nosotros agarramos habla de la historia de su cultura y nosotros sabemos de eso. Cada prisionero está; por ejemplo Pinturas, que grabamos primera vez en Puerto Diana, él es tomaráxo. Hay ese Alojjo, ése también es tomaráxo; *or djílak* es, criaron para ser –*or djílak*, nosotros dicen *criarle*–, no mataron sino le criaron para ser compañero. Cuando los ebidoso cayeron con los caduveo, muchos caduveo cayeron con nosotros, agarramos también. Ahora mismo los caduveo y los ebidoso no se entienden porque recordando la cultura, qué pasó, recordando eso. Usted sabe de la cultura antigua, de lo que pasó con la guerra. No es cosa de, cómo los paraguayos se unen y se abrazan para que puedan tener paz. Por eso nosotros no podemos andar bien. ¡Por eso no se entienden uno al otro! ¡Eso viene, la culpa, por la guerra. Porque ellos mataron al abuelo del Chicharrón de esos tomaráxo; al abuelo de Chicharrón los ebidoso mataron. Después Chicharrón entró, mataron también los ebidoso y entonces.

En estos momentos salimos todos con los blancos, nosotros recordándoles. Los tomaráxo, cuando salieron con Bruno, con Clemente López fueron a Puerto Diana; quedaron en un monte y les dicen: ‘¡Hablar un poco a la gente, a ver si quiere a nosotros!’. Nosotros les dicen ‘¡Sí, cómo no, les recibimos! ¡Cómo ustedes quieran, vamos a estar juntos, allá vamos a estar!’. ¡Pero no estamos, ellos no están de acuerdo con esas cosas! Piensan que vamos a hacer alguna cosa para ellos; más o menos tienen miedo a algo, ¿verdad?, entonces dicen: ‘¡Nosotros van a ir nomás a otros lados para quedar!’. Nuestro cacique les habló. Aníbal Roig estaba como cacique de ebidoso; hablaba con ellos y ellos dicen: ‘¡Nosotros van a ir nomás a quedar en Potrerito! ¡Porque allá parece para nosotros más lindo!’. Estaban calculando de la guerra que pasó; ‘¡Si no, cuando nosotros entren nos van a matar a todos!’. Tenían miedo de ésos. Ellos tienen un pensamiento que les lleva, en todo así. Nosotros ya olvidamos todo, ya entramos como los blancos, olvidamos todo ya. Pero recordamos, hablamos de eso como historias. De este tiempo tenemos todo, de cuando Basëbüke ya se amansó. Ya llegaron a Puerto Diana. Puerto Diana no era Puerto Diana, ellos pusieron Poróse’vít, ese Poróse’vít se dice ‘Frutal’; ellos comen la fruta de ese póro, entonces dicen Poróse’vít. Puerto Caballo es Dotëkáhrkë; es el lugar que reciben donde hay río Negro, donde pueden tomar un poco de agua, pueden sacar los peces, así viven allí. Puerto Ramos, Eshixmá, Basëbüke recorría en todos lados para dejar sus restos, familia que sobró. Casi los caduveo mataron todos los ebidoso, casi los moro mataron todos los ebidoso y casi los tomaráxo mataron todos los ebidoso. Entonces Basëbüke buscaba el lugar hasta que consiguió en Puerto Caballo; también en Puerto Diana y Eshixmá, en Puerto Ramos. Dejaron poco a su familia para formar de nuevo. Esta palabra que dice *ishiro ebidoso* quiere decir que se terminó todo, sobró un poquitito y pusieron allí; eso es *ebidoso: lo que sobró*, pone allí para criar de nuevo ésos. Eso es *ëbit’as, ëbit’á: lo que sobró; ebidoso* viene de *ëbit’á*, el resto nomás, un poquitito para que pueda continuar, crecer como si fuera semilla.

Basëbüke era viejo, murió. Después murió el hijo. Allí entonces ya estaban los ayoreo, pero Basëbüke ya guerreaba con los caduveo y llevó hacia Brasil, se fueron al Brasil. Bajó en Puerto

Ramos y subió en Punta Vallinotti –no sé como se dice pero escucho ‘Punta Vallinotti’–, allá se fueron los brasileros. Allí Basëbüke les contó que ya se fueron, ahora se terminó; ya tienen miedo de volver, sus contrarios se fueron. Allí el hijo de Basëbüke ya es viejo, murió.

Entonces ellos ya forman *caciques*, *mpolótak* ya forman. *Mpolótak* quiere decir que es *el comandante*, o así, que a ellos manda. Entonces le dicen al jefe, al cacique: ¡Queremos salir otra vez hacia bosque, acá no estamos acostumbrados!’. Quieren ir otra vez en el bosque: ‘¡Y bueno, abuelos, vamos a preparar, vamos a ir!’.