



Pier Marco Bertinetto
Luca Ciucci
Gabriella Enrica Pia

Scuola Normale Superiore, Pisa
Scuola Normale Superiore, Pisa
Università degli Studi di Torino

Inquadramento storico, etnografico e linguistico degli Ayoreo del Chaco

(in corso di stampa in un volume in memoria di Edoardo Vineis)

1. Inquadramento etnografico

1.1. Distribuzione geografica ed isolamento*

Gli Ayoreo sono una popolazione di cacciatori e raccoglitori, che una cultura di semi nomadismo porta a spostarsi in un'estesa zona del Chaco Boreale. Il loro *habitat* comprendeva il territorio tra il Rio Grande e il Rio Paraguay e, da nord a sud, si estendeva dalla zona ad est di Santa Cruz de la Sierra in Bolivia (la Gran Chiquitanía), fino alle colonie del Chaco paraguayano. Prima del contatto con i bianchi, si spostavano in un'area che va dal 16° al 21° parallelo sud e dal 57° al 63° meridiano. Occupavano quindi un'area delimitata sia da confini naturali, sia dalle tribù indigene circostanti, che non permettevano una facile penetrazione nei rispettivi territori. Con queste vivevano in costante stato di belligeranza ed i giochi, fin da bambini, erano volti ad allenarli in previsione di un attacco.

Il territorio ayoreo è distribuito tra vari gruppi, in continuo spostamento e con denominazioni quanto mai aleatorie. Gli spostamenti possono dipendere dalla conformazione geografica del luogo, dalla presenza di tribù vicine o da fatti occasionali di particolare rilevanza. “*Gosode* vuol dire ‘la gente di, il popolo di’; davanti a questa parola, ne mettiamo un'altra, per indicare il luogo speciale dove viveva un gruppo ...” (Orone, q.c. 1986);¹ “Il gruppo su cui comandava mio

* La sezione 1 è dovuta a GEP, la sezione 2 a PMB e LC (a quest'ultimo, in particolare, buona parte del § 2.3.). I dati di GEP sono stati raccolti nel corso di missioni finanziate dal Ministero degli Affari Esteri e dall'Università degli Studi di Torino.

Nel corso dell'articolo saranno usate le seguenti ABBREVIAZIONI: **T** = parola raccolta dagli A.A. presso i *Tié Gosode*, nell'area centro-settentrionale del territorio ayoreo; **E** = parola raccolta presso i *Cochocói Gosode*, a Rincón del Tigre (nord est); **I** e **P** = Chaco Centrale del Paraguay, presso i *Guidái Gosode* (I = informatore Iodi, P = raccolto da GEP); **q.c.** = quaderno di campo di GEP. Nelle glosse, abbiamo inoltre usato le seguenti abbreviazioni: **COMP** = complementatore; **COORD** = coordinatore; **DIM** = diminutivo; **ENF** = enfatico; **ESCL** = esclamativo; **F** = femminile; **IDEOF** = ideofono; **INDET** = indeterminato; **LOC** = locativo; **N** = nome; **NEG** = negazione; **P** = plurale; **POSS** = possessivo; **PREP** = preposizione; **RIFL** = riflessivo; **S** = singolare. Per le convenzioni ortografiche, si veda l'ultima parte del § 2.2.

¹ Nelle traduzioni si tenta di mantenere la forma originale del racconto, riportando direttamente le parole degli informatori, lasciando ripetizioni e frasi tronche, per non alterare la vivezza delle immagini. *Gosí, gosode* (m): gente. Il nome di *Orone* (la fonte di questa notizia, appartenente al clan *Dosapé*, il cui padre era un *Direquedejna Gosode*, del nord ovest) significa ‘mucchio di terra o di sabbia’ (*oroné, oronenie* (f) ‘collinetta’; P). “Tutti devono avere un nome: se una persona non ha nome non ha importanza, però il nome viene scelto tra le cose di tutti i giorni”. Nel seguito verrà data la traduzione di altri nomi di informatori ayoreo.

padre, Ejéiné², si chiamava *Uechamitó* che significa “Dall’altro lato” perché gli *Uechamitó Gosode* vivevano dall’altro lato della laguna. I nostri nemici del sud hanno il nome di *Guidái Gosode*.” (Ejéi,³ q.c. 1986)⁴ (Pia 1987, 1991a).

Nel loro habitat originario, protetto dal bosco spinoso impenetrabile del Chaco (detto *zarzal* in castigliano), dove per nove mesi l’anno non cade la pioggia, sono riusciti per molti secoli a restare immuni dalla penetrazione di colonizzazione. Gli Ayoreo hanno iniziato ad accostarsi stabilmente alla “civiltà occidentale” soltanto a partire dal 1947, per iniziativa di alcuni missionari evangelici (i primi tra i quali hanno pagato con la vita la propria abnegazione; cf. Torrico Prado 1971: 259-265). Alcuni di questi gruppi hanno peraltro conosciuto la Cultura Ispano - Americana soltanto alla fine degli anni Sessanta. Resta poi un nucleo Ayoreo che vaga ancora allo stato nomade nelle aree del Chaco, tra Bolivia e Paraguay, libero e senza contatti con i “civilizzati”, i *Coñone*.⁵ Mantengono quindi ancora la cultura tradizionale; quelli di una certa età hanno vissuto allo stato “naturale” per molti anni, conservando perfino la memoria di non tanto antiche pratiche antropofagiche.

Le difficoltà d’accesso ad un’area tuttora poco esplorata hanno facilitato la conservazione, per millenni, di materiale unico, che ora rischia un veloce degrado. In questo contesto è chiara l’importanza di un lavoro di carattere antropo-etnologico e linguistico, sia per facilitare i rapporti interpersonali, sia ad evitare che un patrimonio scientifico-culturale, così ricco, vada totalmente perduto (Pia 1991b).

1.2. Notizie storiche

Degli Ayoreo abbiamo notizie, anche se scarse, sin dal XVI secolo, epoca in cui i “conquistadores”, provenienti dal Rio de La Plata, si addentrarono nel Chaco. Le prime spedizioni a raggiungerli furono, probabilmente, quelle di Ñuflo de Chávez, Nuñez Cabeza de Vaca e Domingo Martínez de Irala. Li incontrarono nel 1543 sulle rive della laguna La Gaiba, sul 18° parallelo, e successivamente nel Chaco, nella zona dell’alto Paraguay. Furono, però, i Gesuiti ad ottenere i primi contatti duraturi. Verso la fine del XVII secolo, radunarono distinte popolazioni, che parlavano lingue diverse, in alcuni luoghi fortificati. Furono così fondate, in quegli anni, le prime missioni nell’area di Chiquitos. Da queste zone, i Gesuiti, tentarono i primi sfortunati approcci e contatti con le tribù indigene esistenti nel Chaco.

Secondo Victor Muñoz Reyez i padri della Missione di San José, che volevano avere maggiori contatti con i Fratelli in Paraguay, fecero varie spedizioni, scendendo attraverso il Guapocó, per la salina con lo stesso nome e per quella di Santiago, incontrando varie tribù di indigeni Zamuco. In seguito, nel 1724, nella zona del Chaco fu fondata la Missione di San Ignacio de Samucos, radunando gruppi ayoreo sulle rive di un piccolo corso d’acqua che, nell’epoca delle piogge, forniva abbondanti pesci. Nel 1745 questa dovette però essere abbandonata e di essa si perse ogni traccia; persino la sua ubicazione è, attualmente, sconosciuta (Aguirre Acha 1933; Vaudry 1936; Alcaya 1961; Parejas 1976).

² Accanto al nome originale, troviamo spesso il tecnònimo: la persona assume, con la nascita del primo figlio e nipote, il nome di costui, con l’aggiunta di un suffisso: (T) *-de* per il padre, *-daté* per la madre, *-daquide* per il nonno, *-dacode* per la nonna. Dopo la nascita del figlio, *Ejéi*, o *Enojéi* (*enójéi*: ‘corda per salire sugli alberi’) prende il nome di *Ejéiné*. A Rincón del Tigre, (E), il suffisso è *-né* (lo scambio tra /n/ e /d/ è frequente nelle varietà ayoreo).

³ Il nome *Ejéi* (appartenente al clan *Étacon*) significa ‘così è’; “È una parola che si usa per affermare: sì, proprio così, è vero”.

⁴ “Un tempo tutti gli Ayoreo vivevano uniti, in un grande luogo, si chiamava *Guidabei*; però, poi, si separarono; un gruppo restò lì, nel *Guidabei*, e a loro restò quel nome, i *Guidái Gosode*” (T; *guidai* ‘accampamento’).

⁵ *Coñói*, *coñone* (m), *coñó*, *coñonie* (f); gli Ayoreo usano questa parola, (solitamente tradotta, in spagnolo, con il termine ‘gente blanca’) per designare ogni individuo, anche indigeno, non appartenente alla loro etnia. Ha significato negativo e spregiativo (‘colui che fa cose insensate’).

Al momento dell'espulsione dei Gesuiti, nel 1767, alcuni gruppi d'Ayoreo erano stati integrati ai Chiquitanos, nelle missioni. Questi furono totalmente assorbiti dal gruppo più grande e, di loro, si è persa quasi ogni traccia. Il gruppo degli attuali Ayoreo è invece formato da quegli indigeni che scapparono dopo aver avuto brevi contatti con i bianchi nelle Missioni, oppure da quelli che non furono mai contattati, se non in tempi recenti.

In passato, i rapporti tra gli indigeni Chiquitanos e gli Ayoreo non erano certo idilliaci. Numerosi sono i fatti di sangue, da entrambe le parti, che vengono raccontati in crude narrazioni. Ognuno, naturalmente, pensa di essere stato nel giusto e nel pieno diritto di vendicarsi. “Io non ho mai assalito i Chiquitanos, perché ero ancora piccolo; mi ricordo di quello che raccontavano, che i nostri padri assaltavano molti di loro.” - “Perché?” - “Così, solamente perché loro uccidevano noi, così Ayoreo cerca Chiquitano, per uccidere alcuni di loro. Mia madre è stata uccisa da un gruppo di quelli, quando io ero ancora piccolo” (q.c. 2003).⁶

Non è però solo il sentimento di vendetta ciò che spingeva entrambe le parti agli assalti; vi è anche, tra gli Ayoreo, la dichiarata necessità di impossessarsi delle “cose del *Coñói*”. “Così erano gli Ayoreo, un tempo, quando stavano nella foresta selvaggia; piaceva loro fare agguati ed assalti, tra loro ed anche verso i bianchi, perché un tempo era difficile: strumenti, vestiti e sale non c'erano. Per questo, a volte, gli Ayoreo assalivano una fazenda, le persone che vivevano così nella selva, tentando di rubare le cose ed uccidevano la gente bianca. Ai giovani piaceva combattere, andavano, spiavano la gente e assaltavano” (q.c. 1986). Vi era poi la necessità di ammazzare il bianco per essere eletti grandi Capi. “Una persona può essere eletta capo solo se ha ammazzato un bianco o un giaguaro” (Orone).

1.3. Segreti che non vanno svelati

Accostarsi alla popolazione Ayoreo presenta tuttora forti difficoltà. Per molto tempo essa ha vissuto quasi totalmente isolata, in ambienti geografici alquanto ardui, quali Chaco e Pantanal. Queste zone sono di difficile accesso e si caratterizzano per un clima particolare, che può variare, in breve, da pochi gradi sotto zero a oltre cinquanta gradi all'ombra. Gli ayoreo mantengono un forte attaccamento alla propria lingua, di cui vanno molto fieri, mostrando una notevole resistenza ad apprendere quelle dei vicini.

Molte notizie rischiano di perdersi (e certamente molte si sono già perse) per mancanza di un'interpretazione corretta del recondito significato di alcune parole. I depositari dei più profondi segreti e rituali sciamanici sono soprattutto gli anziani, i quali, purtroppo, non conoscono le lingue a noi note e continuano a comunicare esclusivamente in ayoreo. Lo studio della lingua è dunque un fatto imprescindibile per una migliore comprensione dei rituali sciamanici. Ovviamente, l'impresa non è certo facile, poiché gli ayoreo sono estremamente guardinghi quando si tratta di parlare delle loro credenze. Solo alcuni, gli iniziati, conoscono i segreti sciamanici, e vi sono forti proibizioni e duri castighi per chi svela i segreti ai non iniziati.

S'incrociano qui due paure contrastanti: da un lato, essi temono che il rivelare la propria ritualità profonda possa innescare gravi conseguenze; dall'altro, il timore reverenziale verso le nuove religioni, i cui dettami impongono di dimenticare tutto ciò che concerne la loro antica sapienza e religiosità. Queste due forze convergono in un unico risultato: far completamente dimenticare l'antico, glorioso passato. Nella maggior parte dei casi, l'informatore è disposto a parlare solo se gli è garantito l'anonimato, che lo metta al riparo da possibili rimostranze. Solo dopo molti anni, e dopo essere stata adottata ed inserita in uno dei clan ayoreo, una degli autori del presente lavoro ha potuto essere considerata a tal punto parte della loro realtà, da poter essere introdotta al loro mondo mitologico, misterioso e sorprendente. A quel punto, molte storie che,

⁶ Parole dette da un anziano sciamano, morto nel 2005 a più d'ottanta anni; per le terribili cose raccontate, ha espressamente chiesto di non essere nominato.

all'inizio, erano state raccontate in forma frammentaria, tanto che non se ne poteva captare il senso, sono apparse d'improvviso chiare. L'intera leggenda era evidentemente ben presente nella mente dell'informatore fin dall'inizio, ma questi non voleva rivelarne il profondo significato. “Il *puyac*⁷, la cosa proibita, non si può raccontare!”; così minacciano i grandi sciamani, i *dajné*⁸. Ecco il loro precetto: “Se non vuoi che sia tanto *puyé*, una storia, bisogna raccontarla in breve”. Così accade che molte lunghe leggende, interessantissime, si riducano ad una semplice storiella, in cui le Persone-Animali si comportano come esseri comuni, completamente avulsi dal loro immenso potere sciamanico. Si trascura totalmente la *jopié*, la forza interiore che essi possiedono e che li spinge ad agire come grandi sciamani.

Gli episodi mitici sono raccontati come una favola in cui il Dio, *Dupade*, e gli altri esseri parlano come nella vita di tutti i giorni. In alcune circostanze, i racconti sono anzi caratterizzati da un atteggiamento irriverente: “Il Sole e la Terra lottavano, quale fosse il più potente. Il Sole, *Guedé*, arrabbiato disse: ‘Tutti gli uomini si apprestano a calpestare, orinare e cacare su di te.’ La Terra, *Jnumi*, disse: ‘Che mi importa, resto ugualmente qui’, e, alla fine, vinse la Terra, *eruéi je udé*⁹” (Ueddí Chiquenói,¹⁰ q.c. 1986).

Al momento dei nostri primi contatti con gli Ayoreo, non era neppure chiaro se si trattava di *adode*¹¹ (racconti) o *sarode*¹², formule con una specifica finalità magica. Questi si pronunciano solo in casi speciali, a orari prestabiliti e, se non si raccontano nella forma corretta, possono sortire l'effetto contrario. Tante volte, perciò, le nostre domande s'infrangevano contro un'inspiegabile cortina di silenzio e di paura. Riunendo però i frammenti di racconti apparentemente senza importanza, poco a poco appaiono i grandi cicli della Creazione del Mondo e dell'epoca in cui tutti – animali, piante, astri ed esseri inanimati – erano Persone. Queste si opponevano alla grande divinità, *Dupade*, che voleva manipolarli e trasformarli secondo i propri desideri. Ma esse si opposero, facendo appello alla propria individualità, ognuno con le proprie caratteristiche e le proprie profonde conoscenze, lasciando agli altri come beneficio una vasta serie di raccomandazioni e precetti, oltre alle formule magiche curative.

Nelle storie mitologiche delle persone che trovarono la forza di trasformarsi in esseri della natura, sono racchiuse le antiche e vere conoscenze. Se si perderanno queste, tutta l'antica storia e identità ayoreo andranno perdute.

1.4. Le origini del Mondo

La concezione delle origini del Mondo, secondo gli Ayoreo, si discosta totalmente dalle nostre teorie d'evoluzione, anzi possiamo definirla un'evoluzione al contrario. “Al principio tutti erano uomini e non vi era altro che persone” (Ejéi, q.c. 1986). Tutte le piante o animali hanno avuto origine da un Ayoreo (il vero Uomo) che, per volere o per carattere, mostrava una precisa inclinazione verso di loro. In quest'ordine di “trasformazione” troviamo anche il Cielo, la Terra, gli Astri ed i sentimenti umani, come *Paje Sereningái*, l'Amore, *Pijninaquéi*, l'Allegria, e *Sumajningái*, la Rabbia o Coraggio. Persino gli Strumenti utilizzati dagli Ayoreo sono personificati ed hanno un'individualità ed autonomia d'azione, con tutti i *puyade* (tabù) che ne conseguono; erano tutti persone, offertesesi volontariamente per tale impegnativo compito.

⁷ *Puyác*, *puyaque* (m), *puyé*, *puyédie* (f) ‘dannoso, pericoloso per motivi sciamanici’; cosa che non si può raccontare, pena gravi castighi.

⁸ (T) *Dajnéi*, *dajné* (m), *dajné*, *dajnénie* (f): il più potente degli sciamani. Al sud (I) *najnéi*, *najné*, *najnénie*.

⁹ *Eruéi*, *erueode* ‘fine’. *Eruéi je udé* ‘la fine è questa’ (qui termina il racconto).

¹⁰ Anziano di Rincón del Tigre, morto a più di 80 anni.

¹¹ *Adói*, *adode* (m) ‘racconto mitologico’, con finalità buone o cattive.

¹² *Sarí*, *sarode* (m) ‘formula magica’ pronunciata cantilenando, in cui è sintetizzato l'*adói*.

“All’origine del Mondo, non vi erano piante né animali, solo gli Ayoreo vi erano sulla Terra, poi le Persone si dissolsero in piante ed animali” (Z. Chiquenói, q.c. 2006). Su questa legge della creazione si basano i miti del principio ed origine delle cose (*cucháde quicujáidie*¹³ ‘le parti più segrete delle cose’):

Erámi taningái, ijnoque poridie, ijnoque cuchisode,
 mondo principio non c’è alberi non c’è animali
gusú Ayoréode ijí Erámi, Ayoréode chijnoningase re ajá poridie
 solo persone LOC mondo persone disfa RIFL LOC alberi
je ajá cuchisode. Chi Ayor-ape jnanique Erapurujnanga-mia,
 e LOC animali si dice persona-DIM un tempo volpe-DIM
mu chí gatá nucaranejnape gota-taque jnanique.
 ma si dice vecchia insignificante chí.F-INDET un tempo
A chí jnosi to ijí ore irenguri, chí jnosi bajaque to
 FAT si dice va anche LOC 3.P accampamento si dice va prima anche
mu chí chisa dari-dari ajnaro, ijí d-ajei ti ti.
 ma si dice afferra piede centro LOC 3-sentiero LOC LOC
Chise dasuaque chichagu guidari ajnaro, ga chí chojninga:
 trova spina perfora piede centro COORD si dice dice
Boyorico a que yibica dasua, ijnoga-ja yi-dari ajnaro.
 andatevene ESCL DUR graffio spina ‘estrarre’.N-LOC 1-piede centro

[*Boyorico* ‘non-indic.’ 2PL di *yirique, barique, dique, yirijó, uacarichó*]

[*yibica*: forse Nome Verbale con marca di POSS = ‘mio graffiare/graffio’; coincide con la 1S]

‘Al principio del mondo, / non c’erano né piante né animali, / c’erano solo persone sulla terra. / Ma queste si trasformarono in piante e animali. / Si racconta che la volpina, un tempo, era una piccola persona, / e che allora fosse una vecchina insignificante. / Dicono che andasse con la gente del suo accampamento, / e persino che andasse per prima. / Ma dicono che (a un certo punto) afferrò la pianta del suo piede, / proprio lì, sul loro sentiero. / Trovò che una spina le perforava la pianta del piede, / e disse: “Andatevene, questa spina mi graffia, / la (devo) estrarre dal mio piede.’

Il primo a subire questa trasformazione è stato *Caratái*¹⁴, il Giaguaro, per il suo grande e feroce desiderio di carne. “Il *Caratái*, era persona, grande e forte, però si convertì in animale per voler mangiare carne cruda. E, dato che non vi erano le cose cotte, perché ancora non vi era il fuoco tra gli uomini, lui si mise a mangiare solo carne cruda e, così, si trasformò in animale. Fu il primo a trasformarsi in animale, il *Caratái* stesso aveva deciso questo” (Z. Chiquenói).

“Alle origini alcuni si abituavano a mangiare cibo crudo e altri no, vomitavano. Quelli che si adattarono si trasformarono in animali, gli altri furono gli uomini. Nessuno aveva il fuoco, loro non avevano nulla di fuoco e cercavano il sistema di crearlo. La donna, *Diquitadé*¹⁵, lo scoprì, con suo marito *Diquitadí*¹⁶. La donna disse a suo marito: ‘Perché non trovi il sistema per far fuoco?’ – ‘Va bene, così potremo mangiare cibi cotti’. Lui andava a caccia, andava làaa, lontano,

¹³ *Cuchái, cucháde* (m) ‘cosa’. *Quicujáidie* sono i racconti più segreti, le parti più nascoste delle storie degli esseri primigeni. “Possono raccontare *Quicujáidie* di un *Dajiná* e, con queste, ucciderlo.” (Z. Chiquenói)

¹⁴ (E) *Caratái, caratade* (m), (I) *caâtái, caâtade* (Giaguaro, *Pantera onca*, Felidae). Il suo nome significa ‘il Rosso’ (*catái, catade* m., *caté, catedie* f.). *Caraté, caratedie* (f) è invece il puma (*Puma concolor*, Felidae).

¹⁵ *Diquitadé* (f), *Tabebuia nodosa* (Griseb., Bignoniaceae). È la pianta da cui si ricavano i legni per far fuoco.

¹⁶ *Diquitadí* (m) (*Playa cayana*, Cuculidae), sp. *cocinero*, port. *alma-de-gato*. È un uccello il cui color marrone bruciato, con l’iride degli occhi rossa, ricorda il fuoco.

però non aveva il fuoco; lui trovò un albero speciale, strofinò la *Diquitadé* ed uscì brace; riuscirono e insegnarono alla gente come si fa” (Amatái¹⁷).

1.5. Lo sciamanesimo

Alla base dello sciamanesimo troviamo un essere particolare, *Pujopié*, con caratteristiche di giaguaro e di persona. Il Tabacco ha origine da lui, anzi *Pujopié* (o, secondo altri testimoni, *Ujopié*) è la *Jopié*, forza sciamanica per eccellenza, l'essenza stessa del Tabacco. “*Pujopié*, probabilmente, viveva dentro al Tabacco, perché il *Dajjnái*, per ricevere *Pujopié*, deve prima bere il succo spremuto o fumare tabacco” (Z. Chiquenoi). “Si origina dal Giaguaro, quando vede una persona è già abusivo, già vuole mangiare quest'uomo, la gente ha molta paura di questo *Pujopié*” (Samané, q.c. 2007)¹⁸. “La pelle di *Pujopié* è simile a quella di *Caratái*, aveva la sua forma, però non è Giaguaro ...” (Z. Chiquenoi).

Le persone più coraggiose, quando appare questo essere particolare, lo inseguono e colpiscono: “... il sangue scorreva su coloro che lo colpivano e lo ricevevano sopra il loro corpo. Dicono che questo sangue, quando cadeva, aveva potere, per essere *dajjnái* e *dajjné*, per questo vi sono anche sciamane donne”. L'intenzione degli Ayoreo era, inizialmente, di uccidere *Puópié*, perché era un essere molto speciale. Invece l'intenzione di *Puópié* era impossessarsi della mente della gente, così che le persone si convertissero in *dajjnane* e divenissero parte di *Puópié*.

“Tutti quelli che sono potenti *dajjnane* erano in quel gruppo d'inseguitori”. Si tratta di grandi uccelli, cui, fin dalle origini, sono attribuiti speciali poteri e che si possono considerare come gli “spiriti guida”, *cuchadarade*¹⁹, degli sciamani. Tra questi primeggia *Chungúperejná*²⁰: “... alcuni uccelli, che erano persone, sono *puyade*, e ricevettero un poco di *Pujopié*, perciò questi uccelli profetizzano anche, tutti sono *dajjnane*. Loro possono profetizzare il falso, l'unico veritiero è *Chungúperejná*” (Z. Chiquenoi).

1.6. L'iniziazione sciamanica

Tra gli Ayoreo non troviamo una vera e propria iniziazione sciamanica da parte di un altro *dajjnái*. Neppure un momento di preparazione, nella selva lontano da tutti, come abbiamo potuto raccogliere presso i Toba del Paraguay. Il giovane Ayoreo, semplicemente, sente d'essere pronto al grande momento ed accetta di sottoporsi alla prova. Può venir assistito da un *Dajjnái*, che limiterà il suo intervento a poche raccomandazioni.

“Bene, gli Ayoreo, quando erano nella foresta della selva, raccoglievano tabacco silvestre, loro lo spremevano, proprio il sugo di tabacco, se uno voleva fare lo stregone, lo beveva, beveva il sugo del tabacco. Se sopportava questo liquido, se non lo buttava fuori il suo corpo, mangiava questo intruglio di tabacco, questo è più forte. Così questo gli fa effetto, quando inizia dicono che gli viene molto calore e usciva acqua dal corpo” (Ejéi, q.c. 2002).

“Io ho visto, a Tobité, il *dajjnái* Asidé²¹; domandò: ‘Chi di voi potrebbe essere capace di ricevere *Pujopié*, per essere *dajjnái*?’, e due giovani dissero: ‘Io vorrei essere *dajjnái*’. Loro avevano trent'anni. Alla mattina Asidé iniziò, per prima cosa, a pestare le foglie del tabacco, con

¹⁷ “Qualunque mucchio di pattume o foglie, questo è *Amatái*. Io, da piccolo, ero del gruppo *Nupedó* (‘la profondità’, la zona bassa, perché le *Serraníe*, qui, erano molto alte, e la zona dove vivevamo, era in basso)”.

¹⁸ Samané Etacori, è un'anziano sciamano di più di novant'anni, con un grande bagaglio di sapienza.

¹⁹ *Cuchadarái*, *cuchadarade* (m): spirito che aiuta gli sciamani, dando loro consigli di diversa natura.

²⁰ *Chungúperejná* (m) (*Sarcoramphus papa*, Cathartidae), sp. *cóndor de los llanos*, *aguila real*; port. *urubu-rei*. Si nutre d'animali morti ed è considerato l'uccello per eccellenza: *chungúperejná*. *Chungúpére*, *chungúperóne*: uccello, in generale. È così chiamato per il suo verso, che ricorda un lamento (*chungú* ‘piange, singhiozza’).

²¹ *Asidé*: Papá di *Así*. “*Así* è la punta della lancia”.

*parangué*²², nel *pugutabí*²³, doveva spremerele, per ottenere puro succo. Riempì, con il succo due *bajodie*²⁴ ... Arrivarono i due giovani, sul luogo dove devono bere..., era sotto un tetto di foglie. Dicono che non deve mangiare nulla, quando uno vuole prendere succo di tabacco” (Z. Chiquenoi).

In alcuni casi, l’iniziato non riesce a trattenere il liquido ingerito e vomita. “Loro bevono e restano come morti, io ho visto uno, coricato al suolo, e disse che apparvero animali che parlano come persone, lui deve fare quello che gli dicono gli animali, perché se no perde il suo spirito. Dicono che uno prende un bagno, va a bagnarsi, e resta pulito, e non mangia altro, e mangia tabacco verde. Dopo uno resta come morto, anche per diversi giorni. Bisogna stare attenti e tenere lontano da lui il fuoco, perché è molto potente e gli può togliere tutta la sua forza. Quando si sveglia, già ha forza, già ha il suo *puopíe*, [ride nervosamente] *puopíe* è il suo potere” (Orone, q.c. 1986).²⁵

Possiamo notare qui una netta distinzione tra il crudo e il cotto. Lo stregone per alcune cure mangia il fumo, quindi il tabacco nella sua forma cotta, però si tratta di semplici cure. Al momento dell’iniziazione, invece, beve il succo del tabacco verde, naturalmente crudo, e deve stare attento a non avvicinarsi al fuoco. Si può vedere un’allusione al mangiatore di cose crude anche nel potere dello sciamano di trasformarsi in giaguaro o di entrare in un altro animale.

“Non vomitarono ...; appena ingurgitato tutto, il *daijnái* disse: ‘Distendetevi! Non toccateli, se dormono, non toccateli!’. Se ne vadano tutti, che non vi sia rumore, che restino soli, siléenzio! Il *daijnái* doveva controllare, ogni ora, anche di notte, andava a casa e tornava” (Z. Chiquenoi). È un momento molto delicato per gli apprendisti, che potrebbero anche morire. “Quando il *daijnái* è con la sua *Jopíe*, è fuori di sé e se ne va, con la sua *Jopíe*, dove vuole. Questo stato si definisce *nosi*²⁶, quasi morto. Dicono che questo tremolio produce un forte effetto, alla persona; se non lo vuole tanto forte, l’effetto, accende il fuoco, vicino alla persona che ha bevuto. È a causa del fatto che lei sente un freddo forte; il suo corpo si raffredda, e può darsi che questo freddo danneggerà, la persona, e persino può morire, perché è successo qualche volta questo” (Z. Chiquenoi).

Uno dei due fallì la prova: “Tu non sei stato scelto da *Puopíe*”. Si svegliò anche l’altro, e il *daijnái* gli domandò: ‘Che cosa è successo, nella tua notte, che hai visto tu?’ – ‘Ho visto, sono arrivate a me tante persone, che mi han detto: ‘Devi fare questo, questo, questo, ... e sarai *daijnái*’.’ – ‘Quelli sono gli spiriti, che ti hanno parlato’ – ‘Loro dicevano: ‘Ubbidiscimi, devi fare questo, questo, questo!’.’” (Asidé).

Mentre il mangiare cibo crudo è sintomo di appartenenza al mondo animale, questo stesso cibo crudo, rappresentato dal succo di Tabacco, infonde al *daijnái* il suo grande potere. Lo trasforma in un essere al di sopra della natura e della cultura. Il *daijnái* può, con la sua *Orégaté*, passare attraverso i due stadi ed appartenere ai diversi Mondi.²⁷

²² *Parangué* o *gamitó* (f), è il pestello, un bastone della lunghezza del mortaio, per trasportarli nella borsa.

²³ *Pugutabí*, *pugutabode* (m), è il piccolo mortaio, in legno, rettangolare, usato dagli sciamani. *Pugutadí*, è il mortaio

²⁴ *Bajó*, *bajodie* (f), recipienti tondeggianti di legno, zucca o *pitái*, *Crescentia cujete* (Linneo, Bignoniaceae).

²⁵ Come si sarà notato, nelle testimonianze da noi raccolte diversi locutori hanno prodotto accentuazioni diverse delle medesime parole. Qui si riportano fedelmente per scrupolo documentario, benché il problema meriti uno studio adeguato.

²⁶ “La persona in trance si definisce *tossi*, quasi morto, morto piccolino, perché *toy* è il morto adulto” (Ama).

²⁷ *Orégaté*, *orégatedie* (f) ‘anima’ o anima-ombra (è composto di *oré* ‘ombra, figura’ e *gaté* ‘sopra’). “Tutte le persone hanno due “anime”: *Orégaté* e *Ayípié*. L’*Orégaté* è tutta la figura della persona, però senza *Ayípié* non può muoversi, lei le dà il movimento, la forza, la memoria, però tutto questo è molto invisibile per la gente. Tutti i sentimenti provengono dalla *Ayípié*”. (Z. Chiquenoi). *Ayípié*, *Ayípiédie* (f) ‘seconda anima, sentimento, conoscenza’. Si chiama *ayípié jnoringái* l’amnesia, la perdita della memoria.

Superate le difficoltà dell'iniziazione al *daijnái*, è sufficiente fumare per ricevere *Puópié*. “Iniziò, con la sua *boijnái*²⁸ (‘pipa’; cf. Pia 2006) a fumare, e gli venne un forte tremito in tutto il suo corpo.” - “Non beveva più tabacco, perché?” - “Non più, perché solo al principio si beve e, quando fuma, allora sì, gli viene lo spirito di *Puópié*” (Z. Chiquenoi).

Lo stregone cura aspirando la malattia, come cosa viva e malvagia. “Lui curava molto curioso le malattie, lui diceva che era cosa putrida, la malattia. Lui succhiava, dove sentiva la malattia, lui succhiava, con la bocca, toglieva” (Ejéi). “Hanno paura di *Puópié*, perché lui uccide qualunque uomo o donna. Così, un tempo, gli Ayoreo, quando uno diventava stregone, lo consideravano molto pericoloso, così uccidevano lui” (A. Chiquenói). Il suo corpo doveva poi essere bruciato, per neutralizzare la sua forza malefica.

In questo c'è una forte contraddizione: il guaritore serve per aiutare a vivere più a lungo, però al tempo stesso è pericoloso; con il suo potere può uccidere le persone, e di conseguenza può essere eliminato prima che possa fare danno. Troviamo analoga contraddizione nell'uso dei miti: il loro racconto, *adói*, o formula, *sarí*, può venire utilizzato per scopi buoni, ma molte volte serve anche per ottenere l'effetto contrario.

Tra gli Ayoreo la stregoneria occupa un posto importante e permea tutte le loro azioni. Ogni fenomeno naturale riceve una connotazione magica e solo con un intervento “sovrumano” può essere contrastato. Lo sciamano è, quindi, un uomo potente, che con il suo forte ascendente sul gruppo, si accosta e talvolta si contrappone al capo tribù, il *dakasuté*²⁹. Talvolta il ruolo di comandante e di stregone si concentrano nello stesso *dakasuté*, ma allora deve trattarsi di un grande capo (Pia 2001).

1.7. I *sarode*

La realtà del mondo ayoreo è formata dalla trasformazione degli Esseri mitici, che non solo diedero origine agli elementi della natura, ma dettarono anche le regole di comportamento, i rituali di cura e la forma corretta di costruire ogni manufatto.

Ogni Antenato ha una storia, *adói*, riferita alle sue origini, quando ancora era persona. Per qualche avvenimento speciale, l'individuo è poi costretto a trasformarsi in un essere della natura, lasciando ai suoi simili, proprio in quel momento cruciale, una formula, o *sarí*. In essa è infusa tutta la sua forza e il suo potere benefico o malefico, che si sprigiona all'atto di pronunziarla. Tutti possono aver accesso ai *sarode*, non vi è una speciale iniziazione; peraltro, la loro stessa essenza ne rende difficile l'utilizzazione. I *sarode*, carichi come sono di *puyac*, non possono venir appresi ed usati, se non nel momento dell'effettiva necessità.

“Che cosa sono i *sarode*?” - “Era l'epoca della gente antica, quando si formavano gli alberi, loro parlavano, ognuno indicava come deve essere la cura, il *sarí* è l'indicazione; dicevano: ‘Tu devi fare così e così’. I *sarode* erano i segreti di ogni essere della natura. Il serpente parlava e riusciva a curare; però, molto proibito raccontare, così nessuno mi raccontò. Perché ‘Mòoolto proibito’, disse papà, se qualcuno raccontava, lo mordeva subito un serpente” (Ejéi, q.c. 2002). “Gli Ayoreo, nella selva, usavano *sarode*, che sono formule magiche segrete, solo pochi le conoscono, solo coloro che hanno poteri speciali. Quando, per esempio, una sta male e uno sciamano conosce il *sarí*, lo applica a lei, così lei sana, si trasmette questo potere soffiando” (A Chiquenoi).

L'enunciare la formula scatena la forza dell'Antenato mitico; ma, se non la si pronuncia correttamente, si può ottenere l'effetto contrario. Per questo, tra gli Ayoreo, sono molto

²⁸ *Bojinái, bojinane*: (m) pipa, formata da un tubo diritto, che è riempita con tabacco o altro allucinogeno

²⁹ *Dakasuté, dakasutedie*: colui che comanda un gruppo. Questa parola è interessante perché, a dispetto del genere ‘naturale’ maschile, è morfologicamente un femminile.

appreziate le poche persone disposte a curare con i *sarode*. Questi sono chiamati *Sarode Irajasode*,³⁰ ossia: coloro che hanno la capacità di pronunciare le formule.

Il *sari*, ritmicamente pronunciato come una cantilena, ha una struttura di base, composta di più parti. All'inizio vi sono due frasi: nella prima, l'Antenato si presenta ("Io sono ..."), nella seconda esalta il proprio grande potere. Poi si fa riferimento all'azione centrale della storia, *adode*, con il momento d'intervento curativo; da ultimo sopravviene la calma, l'essere si tranquillizza, la malattia scompare, la ferita risana. Terminata la formula, il *Sarode Irájatái*, soffia verso l'alto (facendo *chuvuchu*³¹), quasi a volersi liberare di un male incombente o per mandare lontano questo afflato magico malefico.

La cura avviene mettendo la bocca sul corpo del paziente, nel punto malato. Il modo di agire è lo stesso del *daijnái*, il più potente sciamano. Il *daijnái*, però, compie le sue azioni in un gran silenzio; in questo caso, invece, il culmine della cura consiste in una serie di formule pronunciate dal *Sarode Irájatái*. Lui soffia, mentre il *daijnái* succhia. "Il *Sarode Irájatái* ha un'altra forma di raccontare, non è un raccontino, invece gli mette la bocca, come il *daijnái*, che applica la bocca sulla parte colpita (mi fa vedere). Per prima cosa, con saliva, la sputa, la spalma, su tutto il corpo e, di lì, inizia a parlare: 'Dicono che, un tempo, il *Cucó*, Toborochi, quando era Ayorea ... se si faceva un taglio, la ferita tornava a sanarsi rapidamente; così sanò, quando l'uccello *Assái*³², il Picchio, la riempì di ferite'. Il *sari* del *Cucó* è miracoloso per le ferite, perché, all'origine del Mondo lei riusciva a curarsi. Poi, stanca della sua vita, si trasformò nel *Cucó*, un grande albero" (Z. Chiquenoi).

"Quando si trasformò dalla donna che era, lasciò un *sari* dicendo: 'Con questo rimedio, con queste parole potete curare; voi le utilizzerete, se qualcuno si taglia usate il mio *sari*'.":

"Cucó uyú-ee!, Cucó uyúee!, Cucó uyúee!,

C io-ENF

que oré chaquesu yu, que oré chaquesu yu, ore chijnó nanique yu ñi-jnúgoró³³
NEG 3.P ferisce io 3.P colpisce prima io 1-collo

yojoá, yojoá, yojoá, pak, pak, pak,
IDEOF [= 'rumore del raschiare la legna'] ['rumore del colpire la legna con un'ascia']

yaquesu yu y-aróí, chuchengari uchade, Cocó uyúee!, Cocó uyúee!, Cocó uyúee!
ferisco io 1-pelle apre intestino.P

yisiome udé Sari, udé Sari, udé Sari, yisiome, eeyotak, eeyotak, eeyotak,
do questo sari IDEOF ['ferita che si secca']

chicrí, chicrí, chicrí, esurueee, esurueee, esurueee.
IDEOF ['ferita che si secca'] [e suru 'già sbarra, finisce']

'Iooo sono il Toborochi! Iooo sono il Toborochi! Iooo sono il Toborochi! Nessuno mi può ferire, nessuno mi può ferire. Mi colpiscono con ascia al collo, mi feriscono, mi feriscono, mi feriscono, *pak, pak, pak*, risuona il legno, mi colpiscono, mi colpiscono, mi colpiscono, si taglia la corteccia, si apre la polpa. Iooo sono il Toborochi! Iooo sono il Toborochi! Iooo sono il Toborochi! Io regalo questa formula, questa formula, questa formula, io regalo. Già si secca, (la ferita), si secca, si secca, *chicrí, chicrí, chicrí*, suona la ferita, suona, suona, già si chiude, si chiude, si chiude, è rimarginata, rimarginata, rimarginata, il paziente si calma, si calma, si calma.'

Il soffio viene raccolto nel pugno chiuso e mandato verso l'alto, tendendo il braccio.

³⁰ (T) *Sarode irájatái*, *sarode irájatade* (m.; anche *irajasôri*, *irajasôde*), *s. irájaté*, *s. irájatadie* (f.), chi cura usando *sarode*. *Iraja* 'capire, sapere, essere ricco di sapienza'.

³¹ *Chuvuchu*, è l'azione di soffiare ('egli soffia').

³² *Assái* (m): Picchio dal ciuffo rosso (*Campephilus melanoleucos*, Picidae).

³³ *Jnúgoró*, *jnúgorodie* m. 'collo' (parte alta). *Ñijnugoró* 'mio collo'.

1.8. *Asojné* e la sua festa

I primi *sarode* furono lasciati da *Asojné*. Sono molto forti e pericolosi: “Quando la sua gente le chiese, ad *Asojné*, se poteva lasciare un *sari*, ella lasciò questi, sono *sarode* molto forti, perché sono i primi³⁴, molto *puyade*. Essi sono i più forti che esistono” (Z. Chiquenoi).

Asojné, divinità potente e vendicativa, è considerata dagli Ayoreo il padrone del miele selvatico, e al pari di questo il suo carattere ha mille sfaccettature. Il miele della selva, infatti, può essere: dolcissimo, amaro, piccante o, addirittura, velenoso; gli indigeni devono stare molto attenti nel raccogliarlo. Gli Ayoreo ne hanno gran timore; però, stranamente, non li si vede quasi mai restii nel raccontare di lei, dei suoi tanti attributi e della grande festa che si fa in suo nome. Eppure ciò rientra nei “segreti” che bisogna conservare: “Se racconti la sua storia impazzisci, se la ascolti diventi sordo”. Più che il timore, prevale il piacere di ricordare una tradizione cui sono molto affezionati, probabilmente per la devozione che li lega ad *Asojné*, Divinità cui sono vincolati più strettamente che al Dio cristiano. Oppure si tratta della semplice gioia nel ricordare una festa cui hanno sempre assistito da bambini, anche se come semplici spettatori, con l’aspettativa di diventare grandi per potervi partecipare attivamente. La nuova religione, introdotta nelle Missioni, ha abolito la Festa; una vena di tristezza persiste nei racconti, come qualcosa di cui sono stati defraudati.

E’ possibile che gli Ayoreo percepissero *Asojné* come un essere potente, ma molto più vicino alla loro mentalità che non *Dupáde*, il grande Dio, così trascendente ed esigente. In verità, *Asojné* figura, non tanto come un dio, ma come una grande e terribile *daijné*, sciamana, con tutte le qualità e vizi di una donna normale, portati all’estremo. Iniziò la sua vita come una ragazza simpatica e con buone qualità: bella e lavoratrice, accompagnava il lavoro con il suo canto melodioso. D’improvviso, però, la sua vita degenerò e si lasciò trascinare dalle passioni umane: cercava gli uomini sposati e, ad ogni momento, li cambiava. Commetteva ogni tipo di cattiveria e, per meglio conseguire i suoi scopi malvagi, si trasformò in una poderosa *daijné*. Fu uccisa e bruciata, per poi rinascere dalle ceneri, sotto le sembianze di un uccello, chiamato ‘cuyabo’ in castigliano (Pia 1997^o; 2001).³⁵

Asojné detta una gran quantità di regole, che si accentuano al momento della Festa a lei dedicata. Poi arrivano le piogge, la natura si risveglia e d’improvviso termina, per gli Ayoreo, il momento difficile. Vi è abbondanza di cibo ed acqua; da questo momento, anche le dure regole di *Asojné* cessano di esistere. È come una gran liberazione per il popolo ayoreo, che torna a vivere un’esistenza felice, d’abbondanza: senza i gravi timori dei mesi precedenti, dell’epoca nella quale *Asojné* poteva portare, persino, alla pazzia, se si contravveniva ai suoi ordini.

Se non entriamo nella mentalità degli Ayoreo, e non riusciamo a percepire le grandi difficoltà che comporta il vivere in un ambiente tanto inospitale per molti mesi l’anno, non riusciremo a capire le “strane” regole di *Asojné*. Gli Ayoreo vedono *Asojné* come un essere vendicativo, però anche buono e generoso, che ricompensa quelli che seguono i suoi ordini.

La Festa di *Asojné* si divide in due parti, nettamente distinte, a simbolizzare i due grandi periodi dell’anno nel Gran Chaco. Durante la prima, vi sono regole durissime: è totalmente proibito cibarsi, piangere, litigare o fare all’amore, l’astinenza è assoluta. Nella seconda parte, della Festa vera e propria, dopo una simulazione di pioggia, gli uomini ricevono il permesso di nutrirsi, con abbondanza di cibo, e di bere delizioso liquido, fatto d’acqua e miele.

Durante la prima parte, l’Ayoreo, non può nemmeno deglutire la saliva e, se si azzarda anche solo a leccarsi le dita appiccicose di miele, sarà punito con gravi squilibri mentali. Vista con

³⁴ *Asojné* (f) è considerata la prima sciamana, la sciamana per eccellenza; i suoi *Sarode* furono i primi.

³⁵ *Asojné*, il Succiacapre (*Nictidromus albicollis*, Caprimulgidae). È il più piccolo dei succiacapre, l’uccello notturno con corto becco e bocca grande.

occhio distaccato, la regola ci pare un assurdo, priva di qualunque fondamento logico. In realtà tutto s’inserisce nel grande quadro del rispetto della natura e dei suoi cicli. Durante il periodo secco, le api quasi non producono miele; aprire gli alveari e distruggere il duro lavoro delle api sarebbe un grave attacco alle loro possibilità di sopravvivenza. Solo quando la natura si risveglia si può approfittare, abbondantemente, del cibo che essa può offrire.

1.9. La “Festa per l’uccisione del Bianco”

Molto lontana dalla nostra mentalità è la “Festa per l’uccisione del Bianco” (Pia 1999; 2003), in cui gli uomini adulti devono bere il sangue e nutrirsi delle carni del morto, fatto a pezzi ed arrostito al forno. “Sì, perché tutto deve essere fatto così” (Ejéi). Orone (q.c. 1987) ammette che veniva fatta una festa, quando veniva ucciso un uomo, perché l’uccisore fosse perdonato e non fosse perseguitato dall’anima del morto. Dice però che si limitavano a berne il sangue: “Si fa festa perché il morto non dia fastidio e non faccia ammalare le persone. Loro mangiano questa persona che uccisero”. - “Perché lo fanno?” - “Non vogliono che torni. Costui, quello che uccisero, non vogliono che la sua anima, *Oregaté*, torni su questa Terra. Se torna, succede che qualcuno muore, quello stesso che ha ucciso il morto” (Iódi, q.c. 2006).³⁶

Nel 2003, durante un lungo periodo a contatto con gli Ayoreo del sud, chi scrive ha avuto la fortuna di poter entrare in confidenza con persone d’alcuni anni più anziane degli informatori abituali. A. Chiquenói, di sei anni più anziano di Ejéi, è entrato nella “civiltà” a diciassette anni, quindi i suoi ricordi della vita in piena selva sono quelli di un ragazzo ben cosciente di ciò che succede attorno a lui. Fornisce una descrizione della festa senza dubbi ed incertezze, da persona che era presente mentre questa si svolgeva: “L’Ayoreo al confine col Paraguay mangia ancora adesso la Gente”. - “- “Un tempo, quando si uccideva la Gente, gli uomini dovevano fare festa; dopo, quando la festa termina, ci si sposta in altra parte della selva. Si chiama *Tabóidi*, quando un uomo uccide un bianco fa *Tabóidi* per essere perdonato. Gli Ayoreo quando uccidono, se uccidono un bianco, gli tolgono il sangue per berlo, per poter poi mangiare la carne. ... se uno non fa *Tabóidi* è pericolo mangiare carne di Bianco. Se, per esempio, io vado là ed uccido un bianco devo fare *Tabóidi*. Vi è carne, vi è miele, vi è qualunque tipo di cibo. La carne del bianco si cucina assieme a tutte le altre cose: zucche, fagioli, mais, garabatá. Si beve prima il sangue del bianco, poi la carne e tutto l’altro cibo. Quando uno non fa *Tabóidi*, dicono che la carne dell’uomo gli darà dolore di pancia”.

Siamo tra gente semplice; questi sono i ricordi di un ragazzino, per lui la spiegazione più ovvia è che la Cerimonia servisse a non far venire il dolore di pancia. Vi era, evidentemente, un timore reverenziale nei confronti dei bianchi. Per esperienza, sapevano che a tale uccisione avrebbe fatto seguito una rappresaglia. Si faceva perciò una cerimonia per scongiurare il pericolo.

“La donna non entra nel *Tabóidi*, proibito che partecipi. A noi, quando eravamo ragazzini, non ci lasciavano mangiare in *Tabóidi*, era solo per uomini maturi, i piccoli non potevano mangiare questa carne”. E’ una cerimonia d’intensa ritualità, quindi con proibizione assoluta di partecipazione da parte di donne e ragazzi. Poi A. Chiquenoi passa a descrivere i sistemi di cottura, come se si trattasse di una qualsiasi ricetta di cucina.

Per anni, ogni volta che chi scrive raccontava di questa forma di cannibalismo, si è sentita dire che non poteva assolutamente essere successo, che ricordava male o aveva interpretato erroneamente le parole. A. Chiquenoi: “Noi, ai Missionari, non gli raccontiamo nulla perché è proibito mangiare la Gente bianca; se sanno che noi mangiamo la Gente, poi la Gente uccide e

³⁶ Iódi ‘sto aspettando’; vive nel Chaco del Paraguay, di circa 75-77 anni nel 2007: “Quando gli Ayoreo uccisero il mennonita Kornelius Isaak, nel 1958, io ero già grande, di circa 26-28 anni, avevo già moglie, non ancora figli”.

vuole mangiare noi” - “Hai avuto notizia di Gente che ha mangiato Ayoreo?” - “Io non ho mai saputo che la Gente abbia mangiato Ayoreo, hanno solamente ucciso la mia gente”. In fondo, per lui, non vi è una gran differenza; l’atto grave è uccidere una persona, non mangiarla una volta morta.

2. Inquadramento linguistico

2.1. Notizie generali

Secondo i repertori di classificazione tipologica, la lingua ayoreo appartiene al gruppo zamuco, di cui farebbe ormai parte un unico altro rappresentante, il chamacoco, parlato da una popolazione che abita la zona limitrofa, entro il territorio paraguayano. Sušnik (1963) cita altre lingue appartenenti a tale gruppo, senza peraltro indicare le proprie fonti. Considerata la scarsità di dati disponibili sul chamacoco, non è al momento possibile confermare la presunta parentela genetica coll’ayoreo, anche se l’esame del lessico (Ulrich & Ulrich 2000) sembra in effetti indicare alcune significative convergenze (di cui si renderà conto in altra sede).

Sul sito *Ethnologue* del Summer Institute of Linguistics, i parlanti Ayoreo sono stimati in quasi 4000, tre quarti dei quali in territorio paraguayano e i rimanenti in territorio boliviano. Si tratta ovviamente di stime, per giunta non aggiornatissime: del resto, data la residua propensione alla mobilità che persiste anche nei membri delle comunità ormai divenute stanziali, è difficile fornire dati precisi, dato che la maggior parte degli Ayoreo è tuttora sprovvista di documento di identificazione anagrafica. Questa stima è stata comunque recentemente confermata ai presenti autori dall’istituzione di riferimento in territorio boliviano (CANOB, con sede a S. Cruz), avente compiti di salvaguardia culturale e promozione sociale. Per utile raffronto, si può riportare la stima di 1700 individui, riferita da Briggs (1973); altre fonti di poco successive a quest’ultima, indicate in Fabre (1998), riportano cifre intermedie tra i due dati qui citati.

La documentazione sull’ayoreo è piuttosto scarsa. La bibliografia riportata in coda a questo articolo potrebbe addirittura essere quasi esaustiva. L’etnonimo – usato dai non-Ayoreo anche come nome della lingua – significa, letteralmente, ‘persona’: *ayorei*, *ayoréode* m., *ayoré*, -*edie* f. (nelle comunità meridionali si usa la forma *ayo(w)é*, data la tendenza a sopprimere la /r/ intervocalica, cosa del resto tutt’altro che rara anche nella pronuncia settentrionale). La forma “ayoreo” è dunque un adattamento castigliano di una parola autoctona, ma viene ormai usata dagli stessi ayoreo. Altri nomi assegnati in passato a tale popolo sono stati: moro, morotoco, samococio, takrat, coroino, potureros, guarañoca, yanaigua, tsirákua, pyeta yovai (Fabre 1998; altri ancora si possono leggere sul sito del Summer Institute of Linguistics). Come accade in siffatte circostanze, tali denominazioni non derivano dalla lingua dei designati e possono talvolta esprimere sentimenti denigratori. Da fonti quali Lussagnet (1961) e Sušnik (1963) si desume comunque (pur nella complessiva vaghezza degli accenni) che queste diverse denominazioni non si riferivano generalmente – quanto meno, non tutte – alla totalità del popolo ayoreo, bensì a sue specifiche sottocomponenti tribali, dotate ciascuna di relativa indipendenza e non necessariamente alleate, come già notato nella sezione 1.

Dal punto di vista tipologico, la lingua ayoreo presenta caratteristiche relativamente anomale rispetto ai tratti tipici evidenziati per le lingue amazzoniche da Dixon & Aikhenvald (1999). Occorre peraltro notare che gli Ayoreo vivono ai margini di tale area. Inoltre, lo spazio linguistico circostante, soprattutto per quanto riguarda le terre basse boliviane, appare linguisticamente molto frammentato, con un numero insolitamente elevato di lingue isolate, molte delle quali (forse tutte) destinate a rimanere tali anche al crescere delle conoscenze.

A differenza per es. del guaraní e delle lingue tupí in generale (ma non solo di quelle), l'ayoreo non esibisce evidenti tratti di lingua agglutinante, bensì di lingua flessiva.³⁷ Inoltre, a differenza per es. di yurecaré e movima (per non citare che due esempi), non è a “marcatura sulla testa”, bensì a “marcatura sulle dipendenze”, sia pure in forma estremamente parsimoniosa. In effetti, se si dovesse indicare un tratto saliente della sintassi ayoreo, questo sarebbe da individuarsi nella sobrietà degli strumenti adibiti ad esprimere i rapporti di dipendenza, non di rado affidati alla ridondanza contestuale, con vistoso trasferimento di funzioni dalla sintassi propriamente detta alla pragmatica. Questo si nota, per es., nella frequente soppressione (per sottinteso) di argomenti del predicato e nel ridottissimo uso di pronomi. Spicca, del resto, l'assoluta mancanza di pronomi clitici, con ovvie conseguenze sui meccanismi pronominali di ripresa.

Per una succinta esemplificazione di quanto detto, si vedano i seguenti esempi.³⁸ In (1-2), l'oggetto diretto è sottinteso, in quanto inferibile dal contesto precedente; in (3-4), per contro, il nome di un protagonista dell'evento viene ripetuto due volte, in maniera ridondante. In tutti questi casi spicca l'assenza di quei processi di ripresa pronominale, che sarebbero una scelta obbligata (soprattutto in [1-2]) in lingue come la nostra:

- (1) Ore chijna oriechoqui aja San Pedro. Eduguéjnai chigaru aja guiguíjna cutade
 3.P porta bandito LOC San Pedro capo lega LOC casa palo
 enga e ore mo.
 COORD già 3.P dorme
 ‘Portano il bandito a San Pedro. Il capo *lo* lega al palo della casa e poi essi si addormentano’.
- (2) Eduguéjnai tibite enga chojnínga: -¡Pédro a, ajnime umuñurai te
 Capo grida COORD dice Pedro ESCL prendi toro questo
 a!- Jécute Pédro chayó iji yui ujéta chijnime.
 ESCL allora Pedro corre LOC là COMP prende
 ‘Il capo dice con tutta la sua voce: -Pedro, afferra questo toro!- Allora Pedro corre là e *lo* prende’.
- (3) Jécute Sérgio chisíome aroi tome Ramon enga Ramon chijna
 allora Sergio consegna pelle PREP Ramon COORD Ramon porta
 aja Riberalta.
 LOC Riberalta
 ‘Allora Sergio consegna la pelle a Ramon e *questi* (la) porta a Riberalta’.
- (4) Digá e jnusína uje ujojíe-raque Dupade enga catecári
 Dupade a già ricorda COMP potente-INDET dio COORD parla dio
 ‘Allora finalmente si ricorda che Dio è onnipotente e *gli* rivolge una preghiera’.

Da ciò non si deve peraltro inferire che in ayoreo manchino del tutto i pronomi di ripresa di terza persona; è certo, tuttavia, che di essi viene fatto un uso molto parco. Del resto, la loro coincidenza coi dimostrativi (‘questo, quello’) attesta una tarda integrazione nel paradigma.

In questo contributo, dati i limiti di spazio, ci limiteremo a mettere in luce alcuni tratti che illustrano soprattutto il carattere flessivo della lingua, tratteggiando gli aspetti essenziali della

³⁷ Un esame attento, che dobbiamo rimandare ad altra sede, metterebbe peraltro in luce tracce residuali di comportamento agglutinante. È dunque probabile che l'ayoreo sia stata, in una fase antica, una lingua più vicina al prototipo amazzonico di quanto non faccia pensare la sua forma attuale.

³⁸ I testi citati sono tratti da una pubblicazione a carattere edificante, ottenibile tramite il Summer Institute of Linguistics: *Quiero contarles unos casos del Beni*, Instituto Lingüístico de Verano en colaboración con el Ministerio de Educación y Cultura, Dirección Nacional de Antropología, Cochabamba (Bolivia) 1972. Nonostante la probabile “limatura” stilistica cui tali testi sono stati sottoposti, essi conservano tratti peculiari e decisamente non indoeuropei, a testimonianza della loro fondamentale autenticità.

morfologia verbale e nominale. Come passo preliminare, il § 2.2. fornirà le indispensabili nozioni circa la fonetica e la grafia.

2.2. Fonetica-fonologia e ortografia

Sul sistema fonologico dell'ayoreo esistono due proposte, qui di seguito esposte:

A: Plaza Martinez & Carvajal Carvajal (1985)

	Bilabial	Alveolar	Alveo-palatal	Velar	Glotal
Oclusivo sonoro simple	b	d		q (<i>scil. g</i>)	
Oclusivo sordo simple	p	t		k	
Africado sordo simple			č		
Fricativo llano sordo					h
Fricativo nasal sonoro	jm	jn	jñ		
Fricativo sibilante sordo		s			
Resonante nasal sonoro	m	n	ñ	n (<i>scil. ŋ</i>)	
Semiconsonante sonoro			y		
Vibrante sonoro simple		r			

	Anterior	Central	Posterior
Alta cerrada	i		u
Media abierta	e		o
Baja abierta		a	

B: Adelaar (2004) [basato in realtà su Briggs (1973)]

	Labial	Dental	Palatal	Velar	Glottal
Voiceless stop	p	t	č	k	ʔ
Voiced stop	b	d		g	
Fricative		s			h
Vibrant		r			
Nasal	m	n	n ^y	ŋ	
Voiceless nasal	^h m	^h n	^h n ^y		
glide	w		y		

	Oral			Nasal		
	Front	Centre	Back	Front	Centre	Back
High	i		u	ĩ		ũ
Mid	e		o	ẽ		õ
Low		a			ã	

Secondo Adelaar (ma anche secondo Sušnik), l'ayoreo presenterebbe quantità vocalica contrastiva; Adelaar parla inoltre di accento contrastivo. Entrambe queste asserzioni ci appaiono prive di riscontro, benché non si possa ancora considerare chiuso il capitolo: occorreranno ulteriori indagini. La posizione dell'accento lessicale, in particolare, appare assai oscillante, tanto da alimentare dubbi circa la sua pertinenza fonologica. Non esiste invece alcun dubbio circa il valore fonologico della nasalità, anche se non è agevole distinguere la nasalità pertinente da quella avente mero carattere assimilatorio. Come altre lingue della stessa area (evidentemente, il

guaraní), l'ayoreo presenta infatti evidenti fenomeni di armonia nasale; i cui esatti meccanismi andranno studiati, ma che intanto lasciano chiarissime tracce nella flessione, come si mostrerà nel paragrafo seguente.

Confrontando i sistemi A e B, si possono fare le seguenti osservazioni. Innanzi tutto, facciamo credito ad A di voler considerare presupposta la nasalità vocalica pertinente, trattandosi di elemento troppo vistoso per poter passare inosservato. In secondo luogo, dobbiamo sottolineare in entrambi gli schemi alcune evidenti sviste: in A, siamo dovuti intervenire in ben due casi per correggere lampanti inesattezze; quanto a B, la collocazione di /č/ tra le occlusive appare a dir poco sconcertante. In terzo luogo, B presenta il legamento /w/, assente in A. In qualche caso, il simbolo potrebbe semplicemente indicare la possibile realizzazione 'vocalizzata' della vibrante nelle varietà meridionali: si tratterebbe, nella circostanza, di un mero evento allofonico. Sta di fatto, però, che /w/ ricorre con una certa frequenza come attacco di sillaba nei pronomi di seconda persona singolare e plurale (in quest'ultimo caso, anche come prefisso incorporato al verbo): *ua, uaque*. Inoltre, più raramente, /w/ può emergere come dissimilazione eufonica tra due vocali identiche, tipicamente due /a/. Appare comunque evidente l'eccentricità, a livello sistemico, dei due legamenti, dato che /w/ ricorre solo in attacco sillabico e /j/ solo in coda.

Va infine sottolineato il caso delle serie chiamate "fricativo nasal sonoro" in A e "voiceless nasal" in B. Se la denominazione usata in A è alquanto imprecisa, neppure quella in B è del tutto corretta. L'analisi strumentale (su cui si riferirà in altra sede) rivela chiaramente la presenza di fricazione nasale, che riguarda tuttavia soltanto la fase iniziale. Una migliore etichetta potrebbe dunque essere quella di "nasali pre-deonorizzate" (pre-devoiced nasals).³⁹ Resta in ogni caso accertata la natura decisamente monofonematica dei segmenti in questione.

Allargando il discorso, noteremo ancora i due fatti seguenti. In primo luogo, non passerà inosservata l'assenza, in ayoreo, del fonema vocalico /ɨ/, assai diffuso nelle lingue dell'area amazzonica e documentato nella suppostamente affine – geneticamente parlando – lingua chamacoco. In secondo luogo, segnaliamo la menzione, in entrambi gli schemi A e B, della nasale velare. A nostro avviso, è possibile – se non addirittura probabile – che tale realizzazione costituisca un allofono del fonema occlusivo velare prenasalizzato /^hg/, che per ipotesi farebbe serie con i corrispondenti labiale e dentale /^mb ⁿd/. Si tratta di molto più che di una semplice postulazione, come si mostrerà in altra sede: l'analisi strumentale ha infatti rivelato la presenza di tenui ma inconfondibili tracce di prenasalizzazione in vari casi di /b d/, tipicamente (ma non solo) in posizione iniziale di parola. Ciò spiegherebbe la frequente oscillazione, nella pronuncia – o quanto meno nelle diverse varietà di pronuncia – tra /d/ e /n/.⁴⁰

Quanto alla struttura sillabica, l'ayoreo presenta, con rare eccezioni, solo sillabe aperte. L'unico fonema che chiude sillaba in posizione interna è il legamento /j/. In fine di parola, possono ricorrere in coda sillabica anche /s k/. Nel repertorio di parole e locuzioni raccolto da Sušnik compaiono non di rado come consonanti finali (e con frequenza ancora maggiore in Chomé) anche /p t/,

³⁹ Si è invece deciso di abbandonare la denominazione di "nasali preaspirate", data la natura equivoca di tale etichetta, che potrebbe far pensare a sequenze bifonematiche del tipo /hn/, /hm/ etc. Quest'ultima soluzione appare da scartarsi per le seguenti ragioni: (i) la natura della fricazione iniziale, che presenta chiarissimi indizi di nasalità; (ii) il carattere equivoco della stessa etichetta di "preaspirazione", che, come ben sottolineato da Silverman (2003), si presta ad interpretazioni alquanto discordanti.

⁴⁰ Meno frequente, ma non per questo inavvertibile, l'oscillazione tra /b/ e /m/. Degno di nota è il fatto che le tracce di prenasalizzazione sembrano assai più deboli, se non assenti, nelle /d/ del plurale di nomi e aggettivi (cf. § 2.3); il che ben si spiega, dato che, in tale contesto, il fonema in questione deve poter contrastare con /n/ per ragioni di armonia nasale.

Benché la standardizzazione ortografica dell'ayoreo non possa dirsi compiuta, si possono segnalare le seguenti convenzioni, indispensabili per ben intendere le citazioni di questo articolo.⁴¹ Dato il contesto ambientale, va ovviamente tenuto presente il forte influsso dell'ortografia castigliana. Le principali convenzioni riguardano: <que, qui, gue, gui> per [ke ki ge gi]; <ch> per [χ]; <j> per [h]; <jm, jn, jñ> per [m̄ n̄ ñ̄]; <ng> per [ŋ] / [ɲ]. Il legamento [j] (riscontrabile solo in coda) viene trascritto regolarmente con <i>, anche se parrebbe più conforme all'uso castigliano notarlo come <y>; esiste invece una forte oscillazione per [k] in fine di parola, variamente trascritto con <k, que, c> (l'ultima soluzione parrebbe da preferirsi, in quanto conforme alla grafia castigliana). Quanto alla notazione della nasalità vocalica, viene in genere adoperato il simbolo <^>, probabilmente per via della maggiore duttilità d'impiego sulle tastiere, visto che il simbolo <˘> non si combina di solito con tutte le vocali.

2.3. Cenni di morfologia

In questa sezione si analizzeranno sinteticamente alcuni aspetti della morfologia nominale e verbale dell'ayoreo. I dati impiegati per questo studio provengono dal DIZ., strumento indispensabile – anche se spesso approssimativo e financo contraddittorio –, nonché da un'indagine sul campo effettuata da Pier Marco Bertinotto. Bisogna premettere che, accanto alle regole generali che verranno presentate, esiste comunque un rumore di fondo costituito da irregolarità che per motivi di sintesi non saranno menzionate, ma che rendono necessari ulteriori studi.⁴² Quanto alla terminologia, si è consapevoli del fatto che potrebbe essere provvisoria, in quanto il proseguimento dei lavori potrebbe cambiare il modo in cui si concepiscono alcuni fenomeni.

La morfologia nominale, almeno nei suoi tratti essenziali, presenta poche caratteristiche di base, in parte già evidenziate in Sušnik (1963: 36-39).⁴³ I nomi possono essere maschili o femminili e ciascun genere dispone di un proprio morfema di plurale, rispettivamente *-(o)de* e *-die*: *tapos-i, tapos-ode* (m) 'radice'; *joide, joide-die* (f) 'porta'. Al plurale, dunque, è sempre possibile identificare morfologicamente la differenza tra i generi, cosa invece non sempre possibile al singolare, contrariamente a quanto afferma Sušnik. *Tapos-i* è un nome maschile prototipico, in cui *-i* è morfema di maschile singolare, come si deduce dal fatto che scompare al plurale (*tapos-ode*). Il suffisso *-i* (vocale raramente attestata in fine di parola al femminile) dispone di un allomorfo *-c*, anch'esso utile per identificare i nomi maschili (es. *tache-i* o *tache-c* 'aguti'); i quali però possono avere qualunque altra terminazione vocalica, come d'altronde il genere femminile: *itiga, itiga-de* (m) 'fratello maggiore'; *uraya, uraya-die* (f) 'ascella'; *cosare, cosare-ode* (m) 'vespa gialla'; *ajide, ajide-die* (f) 'angolo'; *yod-i, yod-ode* (m) 'acqua'; *dopebi, dopebi-die* (f) 'piccola colomba'; *nupedo, nupedo-de* (m) 'buco in terra'; *edaro, edaro-die* (f) 'costola di animale'; *cabayu, cabayu-ode* (m) 'tapiro'; *juru, juru-die* (f) 'acquazzone'. Come si nota nel confronto fra *yod-i, yod-ode, itiga, itiga-de* e *nupedo, nupedo-de*, la /o/ di *-(o)de* cade se il nome maschile finisce in /a/ o in /o/: per questo la si è indicata tra parentesi. Si può quindi ipotizzare che, a parte la terminazione *-i* del maschile, le altre vocali facciano parte della radice e non siano quindi morfemi indicanti il genere grammaticale. Tali vocali sembrano insomma comportarsi come vocali tematiche, delimitanti diverse classi di declinazione. Al di fuori dei nomi terminanti in *-i* o *-c*, risulta comunque impossibile distinguere tra nomi maschili e

⁴¹ Si veda anche: *Guia ...* (2003).

⁴² Per una trattazione approfondita di tutte quelle che per ora sembrerebbero irregolarità del sistema verbale ayoreo, cf. Ciucci (in stampa). È doveroso ribadire che, se da un lato gli studi sulla lingua ayoreo sono ancora in uno stadio embrionale, dall'altro vi è la speranza che, acquisendo maggiori informazioni, molte questioni qui presentate come irrisolte o quanto meno dubbie possano essere chiarite.

⁴³ La grammatica di Sušnik, se da un lato costituisce il primo tentativo di studio della lingua ayoreo, dall'altro presenta affermazioni estremamente difficili da verificare, risultando oscura in molte sue parti.

femminili al singolare, fatta eccezione per alcuni nomi terminanti in *-ia*, *-ie*, *-ua*, *-ue*, per lo più femminili: *cobi-a*, *cobi-die* ‘airone bianco’; *pie*, *pie-die* ‘gabbia’; *arachu-a*, *arachu-die* ‘destra’; *yocasue*, *yocasue-die* ‘tartaruga di grandi dimensioni’. Nel caso di *cobi-a*, *cobi-die* e *arachu-a*, *arachu-die* la *-a* potrebbe essere morfema femminile singolare, ma potrebbe anche cadere al plurale per motivi fonomorfologici.

L’armonia nasale, agendo sull’occlusiva del morfema di plurale /d/ (che diviene /n/) origina gli allomorfi *-(o)ne* e *-nie*: *gaño*, *gaño-ne* (m) ‘laguna’; *cucarane*, *cucarane-nie* (f) ‘pietra’. Questo processo ha un suo centro d’irradiazione, non sempre ben identificabile, ma costituito da una nasale, vocale o consonante. Quando la nasalizzazione si espande verso destra in direzione del morfema di plurale, può essere bloccata qualora tra il centro di irradiazione e il morfema si frapponga una barriera, costituita da qualunque consonante non nasale eccetto /r/. Così abbiamo *tamore*, *tamore-nie* ‘donna che va a raccogliere la caraguata’ vs. *tamoco*, *tamoco-de* ‘cane’. La vibrante alveolare – realizzata foneticamente come approssimante – è l’unica consonante che permette sempre alla nasalizzazione di espandersi. Generalmente, i nomi con plurale nasalizzato hanno la costante strutturale di avere come consonante dell’ultima sillaba del singolare una nasale o la vibrante alveolare: *amir-i*, *amir-one* ‘avanzo’; *mimirejno*, *mimirejno-ne* ‘cocomero’.

In base ai dati di cui disponiamo, sembrerebbe che nel lessico ayoreo le possibilità espressive degli aggettivi siano meno articolate rispetto a quelle del nome, come risulterebbe sia dal numero complessivo dei lemmi del DIZ., sia dalla mancanza per l’aggettivo di morfemi derivativi, attivi invece nella morfologia nominale, come *idai* ‘villaggio’; *idai-sôri* ‘abitante del villaggio’. La morfologia flessiva dell’aggettivo segue quella del nome (v. *supra*), salvo per la necessità di disporre di quattro uscite, essendo flesso sia per genere che per numero: *umar-i*, *umar-one* (m); *umar-e*, *umar-e-nie* (f) ‘alto’. In questo caso il morfema maschile singolare *-i* viene sostituito dal morfema femminile singolare *-e*. Non si tratta però di un meccanismo esteso a tutti gli aggettivi dell’ayoreo: si deve anzi sottolineare che, benché le dinamiche di base siano poche e ben individuate, il passaggio dalle forme maschilili a quelle femminili presenta elementi tuttora da chiarire e che meritano ulteriori approfondimenti.

L’ayoreo dispone di tre forme verbali, corrispondenti a tre distinti modi: (1) un Indicativo, di cui si parlerà in seguito; (2) un Non-Indicativo, impiegato nei contesti ingiuntivi ma suscettibile di avere anche altre funzioni modali, che per brevità chiameremo Imperativo (*acarape* ‘siediti!’; *acho*, ‘tira (con l’arco)!’); (3) una forma non flessa con funzione di Nome Verbale, che i parlanti traducono in castigliano con ‘*el hecho de + Infinito*’ (*acare* ‘il fatto di sedersi’; *icho* ‘il fatto di tirare (con l’arco)’). Tale forma consiste probabilmente nella pura radice ed ha un comportamento morfologico indistinguibile da quello del nome.⁴⁴

Si esamineranno qui le caratteristiche salienti della flessione personale dell’Indicativo, poiché si tratta dell’unico dei tre modi sul quale esistono dati sufficienti a consentire una sistematizzazione. L’ayoreo presenta una flessione personale basata su sei persone (in pratica, come vedremo, cinque); manca, a differenza di altre lingue circonvicine (compreso il chamacoco), la distinzione tra prima plurale inclusiva vs. esclusiva. Si escluderà sin d’ora la terza plurale, in quanto morfologicamente dipendente dalla terza persona singolare, differendo da questa solo per la presenza del pronome personale *ore*: ‘sedersi’ *chacare* 3.SG, *ore chacare* 3.PL; ‘seguire’ *chajna* 3.SG, *ore chajna* 3.PL.

Nell’Indicativo agiscono sia un meccanismo di prefissazione, sia un meccanismo di suffissazione; non si riscontra peraltro alcun rapporto di interdipendenza tra prefissi e suffissi. La prefissazione è estesa a tutte le persone: a ciascuna è assegnato un prefisso consonantico che può

⁴⁴ Poiché si dispone per ora di pochi dati sulla morfologia del nome verbale, occorrono approfondimenti. Per raffronto, le tre forme singolari dell’Indicativo dei verbi sopra citati sono: *yacare*, *bacare*, *chacare* ‘sedersi’; *yicho*, *bacho*, *chicho* ‘tirare (con l’arco)’.

subire l'influenza dell'armonia nasale. I prefissi prototipici non nasalizzati sono: *y-*, *b-*, *ch-*, *y-* e *uac-*. Vi è una relativa incertezza nello stabilire i confini morfemati tra radice e prefisso, perché i suffissi sono seguiti da una vocale che caratterizza il paradigma del verbo e che, sulla scorta di Susnik (1963: 53), si considererà tematica. All'Indicativo tale vocale è richiesta dalle regole fonetiche dell'ayoreo che escludono i nessi consonantici (Briggs 1973: 156), ma la si trova anche nel nome verbale, dove non è foneticamente indispensabile, il che farebbe pensare che essa faccia parte della radice: *ch-o-jare* 3.SG 'annusare', *o-jare* (Nome Verbale); bisogna avvertire che, per ora, i Nomi Verbali attestati sono pochi. All'Indicativo si è trovato qualche caso in cui la vocale ha un valore distintivo: *ch-o-ru* (3.SG 'arrampicarsi') vs *ch-u-ru* (3.SG 'lavare'); *ch-i-se* (3.SG 'trovare') vs *ch-a-se* (3.SG 'rimuovere').

Il verbo ayoreo ha cinque tipi di vocalismo tematico, uno per ogni timbro vocalico. Il vocalismo dei verbi in *-a-*, *-e-* ed *-o-* è estremamente regolare e non presenta elementi di variazione interna, nel senso che la vocale rimane la stessa per tutto il paradigma.

- (5) a. *y-a-ca*, *b-a-ca*, *ch-a-ca*, *y-a-ca-go*, *uac-a-ca-yo* 'piantare'
 b. *y-e-do*, *b-e-do*, *ch-e-do*, *y-e-do-go*, *uacu-e-do-yo* 'criticare'
 c. *y-o-ja-re*, *b-o-ja-re*, *ch-o-ja-re*, *y-o-ja-co*, *uac-o-ja-cho* 'annusare'

Il vocalismo dei verbi in *-i-* e *-u-* subisce invece un mutamento (che provvisoriamente chiameremmo 'apofonia') nelle forme di seconda persona singolare e plurale in cui /i/ e /u/ diventano /a/.⁴⁵ Dunque, solo i vocalismi in *-e-* e *-o-* consentono, data una forma verbale alla seconda persona, di risalire al tipo di vocalismo del verbo, cosa invece sempre possibile partendo dalle prime persone (singolare e plurale) o dalla terza singolare. Il suddetto fenomeno di mutamento timbrico si verifica con le vocali alte e, come si vedrà, non è il solo che accomuna tali vocali nell'ambito del vocalismo tematico:

- (6) a. *y-u-ga*, *b-a-ga*, *ch-u-ga*, *y-u-ga-go*, *uac-a-ga-yo* 'cucire'
 b. *y-i-go*, *b-a-go*, *ch-i-go*, *y-i-go-go*, *uac-a-go-yo* 'dire'

Nel suo complesso, il vocalismo tematico in ayoreo si configura come uno dei fenomeni più regolari di tutta la morfologia verbale. Le eccezioni riscontrate sono rare, al punto da far pensare che si tratti di eccezioni in senso stretto e non di subregolarità rispondenti a regole che devono essere ancora individuate.

Se nella radice del verbo è presente una consonante o una vocale nasale, i prefissi consonantici possono subire l'influenza dell'armonia nasale.⁴⁶ In tal caso, il prefisso della prima persona (anche plurale) diviene *ñ-* (invece di /j/) e quello della seconda singolare *m-* (invece di /b/):

- (7) *ñ-a-ño*, *m-a-ño*, *ch-a-ño*, *ñ-a-ño-ngo*, *uac-a-ño-ño* 'seguire'

L'armonia nasale non sembra agire nei prefissi verbali con la stessa sistematicità che si osserva per quanto riguarda i morfemi di plurale del nome. Alcuni verbi possono disporre sia di una serie di prefissi non nasalizzati, sia di una serie di prefissi nasalizzati (8a-b); nello stesso paradigma può dunque esservi una nasalizzazione incompleta, con solo il prefisso di seconda

⁴⁵ Lo nota già Susnik (1963: 53).

⁴⁶ Negli strumenti lessicografici a nostra disposizione, non sempre si riesce ad individuare l'elemento di partenza della nasalizzazione, perché spesso, quando si tratta di una vocale, la nasalizzazione non è riportata e quindi in certi casi si deve supporre che il curatore del dizionario abbia ommesso di registrarla. Quando uno stesso vocabolo è riportato più volte, può addirittura accadere che la nasalità sia indicata senza sistematicità.

persona singolare nasalizzato. Queste oscillazioni sono state osservate anche da Susnik, che le imputa a tendenze diatopiche:

- (8) a'. ñ-i-sô-re, m-a-sô-re, ch-i-sô-re, ñ-i-sô-co, uac-a-sô-cho 'andare'
 a". y-i-sô-re, b-a-sô-re, ch-i-sô-re, y-i-sô-co, uac-a-sô-cho 'andare'
 b'. ñ-i-jno, m-a-jno, ch-i-jno, ñ-i-jno-ngo, uac-a-jno-ño 'avvisare'
 b". y-i-jno, m-a-jno, ch-i-jno, y-i-jno-ngo, uac-a-jno-ño 'avvisare'.

Vi è dunque un contesto fonetico entro il quale può avvenire la nasalizzazione dei prefissi consonantici, ma non si riescono ad individuare i limiti del fenomeno. Nel plurale del nome, qualunque consonante non nasale (esclusa /t/) che si frapponga tra il centro di irradiazione della nasalizzazione ed il morfema di plurale provoca un blocco dell'armonia nasale (v. *supra*); come si vede invece in (9), nel prefisso verbale la presenza di consonanti come /k/ e /t/ non sortisce alcun effetto. Riguardo alla direzionalità della nasalizzazione, si osserva che verso sinistra essa è più debole, in quanto non sempre obbligatoria; in compenso, sembrerebbero venir meno le barriere alla sua diffusione:

- (9) a. ñ-e-câ-re, m-e-câ-re, ch-e-câ-re, ñ-e-câ-co, uaqu-e-câ-cho 'sostituire'
 b. ñ-i-terêta, m-a-terêta, ch-a-terêta, ñ-i-terêta-go, uac-a-terêta-yo 'giacere'

La terza persona singolare presenta talvolta alcune particolarità per le quali si distacca dal paradigma standard: si tratta per lo più di subregolarità, che non possono essere previste a partire dalla forma delle altre persone, ma che in genere, oltre ad essere facilmente individuabili, presentano una certa sistematicità. Poiché in questi casi, data una forma di terza persona singolare, si è in grado di risalire alle altre persone, ma non viceversa, si è propensi ad identificare la terza persona singolare come la forma base del paradigma.

In alcuni verbi il prefisso di terza persona singolare è *t-* invece di *ch-* (10).

- (10) y-o-ria, b-o-ria, t-o-ria, y-o-ria-go, uac-o-ria-yo 'rubare'

Si tratta di un gruppo numericamente limitato di verbi e sembra che non vi sia alcun contesto fonetico, né relazione morfologica, tale da giustificare in sincronia tale fenomeno. Spostando il discorso sull'asse diacronico, la questione rientrerebbe in quella più ampia dei rapporti tra ayoreo e chamacoco. Ulrich & Ulrich (2000: 12) ripartiscono i verbi del chamacoco in cinque classi, anche in base al prefisso della terza persona singolare: la prima classe e un sottogruppo della quarta sarebbero costituite da verbi in *t-*. Non si può fare a meno di notare che il corrispettivo chamacoco (ch.) dei verbi ayoreo in *t-*, quando esiste, presenta un identico prefisso di terza singolare (11):

- (11) a. y-a-gu/-que, b-a-gu/-que, t-a-gu/-que, y-a-jo, uac-a-cho 'mangiare' (ch. 3.SG *taak*)
 b. y-o-ria, b-o-ria, t-o-ria, y-o-ria-go, uac-o-ria-yo 'rubare' (ch. 3.SG *toh□r/torha*)
 c. y-i-bidi, b-a-bidi, t-i-bidi, y-i-bi-co-i, uac-a-cho-i 'chiamare' (ch. 3.SG *t□bi*)
 d. y-i-bi-te, b-a-bi-te, t-i-bi-te, y-i-bi-co, uac-a-bi-cho 'gridare' (ch. 3.SG *t□bich*)

Vi è poi un gruppo di verbi nei quali la terza persona singolare presenta anche un'altra peculiarità rispetto alle altre persone: quella di non avere né prefissazione né vocale tematica.

Tra questi, bisogna distinguere due sottoclassi: quella dei verbi privi di prefisso e di vocale tematica e quella dei verbi che subiscono ulteriori mutamenti fonetici alla terza persona. La prima sottoclasse è la più numerosa (12).

- (12) a. y-i-todo, b-a-todo, Ø-todo, y-i-todo-go, uac-a-todo-yo ‘temere’
 b. y-u-jurega, b-a-jurega, Ø-jurega, y-u-jurega-go, y-u-jurega-yo ‘permettere’

La mancanza simultanea di prefisso e vocale tematica potrebbe portare a ridiscutere i confini morfematici, attribuendo la vocale tematica al prefisso invece che alla radice (almeno per tali verbi), ma la questione è ancora *sub iudice* e richiederà ulteriori studi. Se la vocale non fa parte del prefisso, la sua assenza alla terza persona singolare potrebbe essere legata al fatto che la radice verbale senza prefisso verrebbe a coincidere con quei pochi Nomi Verbali di cui finora si hanno attestazioni certe: *chicho* (3.SG ‘tirare’), *icho* (Nome Verbale).⁴⁷

Dal momento che il fenomeno è imprevedibile, solo a partire dalla terza persona singolare si possono costruire le forme di tutte le altre persone.⁴⁸ Il parlante deve infatti recuperare l’esatto vocalismo per costruire la prefissazione. Tale operazione segue regole precise. In (12) non è rispecchiato l’effettivo rapporto numerico: i verbi con prefisso nullo hanno quasi tutti un vocalismo in *-i-*, (come *todo* 3.SG ‘temere’), ad eccezione di alcuni che hanno *-u-* come prima vocale della terza persona singolare (come *jurega* 3.SG ‘permettere’). Il vocalismo dei verbi a prefisso nullo coinvolge in ogni caso solo le vocali alte, già accomunate dal fatto di essere le uniche a mutare per apofonia nelle seconde persone; si sono riscontrate poche eccezioni, il che rafforza l’impressione che il vocalismo del verbo ayoreo sia un fenomeno relativamente regolare. Quanto alla perdita del prefisso, non sembra per ora che, salvo rari e sporadici casi, alla terza persona singolare possa esservi alternanza tra assenza e presenza del prefisso. Non è chiaro se in tal caso vi sia caduta di materiale fonico, consentita solo quando esso non è indispensabile per ricostruire le altre forme del verbo, o se non vi sia affatto caduta e venga invece assegnato un vocalismo in /i/ di *default*.

Vi è poi una seconda sottoclasse che alla terza persona singolare condivide tutte le particolarità della precedente sottoclasse, con l’aggiunta di mutamenti fonetici di vario tipo. Si deve qui distinguere tra subregolarità, per le quali è possibile effettuare una sistematizzazione, e irregolarità vere e proprie, la cui trattazione sarà rimandata ad altra sede. Alla terza persona singolare può verificarsi la desonorizzazione imprevedibile dell’occlusiva del tema (13); se la prima consonante tematica è invece la nasale velare, indicata con il digramma <ng>, alla desonorizzazione si accompagna anche la denasalizzazione e /ŋ/ diviene /k/ (14). Non si sono rilevate eccezioni a questo mutamento fonetico che coinvolge i verbi nasalizzati, anche se /k/ iniziale nella terza persona singolare in un verbo a prefisso nullo non necessariamente deriva da /ŋ/ (15).

- (13) y-i-bo, b-a-bo, Ø-po, y-i-bo-go, uac-a-bo-yo ‘piangere’
 (14) ñ-i-ngana, m-a-ngana, Ø-cana, ñ-i-ngana-ngo, uac-a-ngana-ño ‘giocare’
 (15) ñ-i-côra, m-a-côra, Ø-côra, ñ-i-côra-ngo, uac-a-côra-ño ‘cadere’

⁴⁷ *Chicho* non è un verbo privo di prefisso e vocale tematica alla terza persona, ma non si possono fare esempi più appropriati, dato che per il momento non si dispone ancora di alcun Nome Verbale per i verbi che hanno questa particolarità.

⁴⁸ La terza persona singolare è l’unica a dare certe informazioni sulla prefissazione e – come si vedrà in seguito – qualora il verbo sia regolare, insieme alle altre persone singolari fornisce informazioni anche sulla suffissazione.

Interessante il fatto che, in un gruppo di verbi nasalizzati e a prefisso nullo, /ɲ/ o /n/ in inizio di parola alla terza persona singolare corrisponde a /r/ nelle altre persone (16).

- (16) a. ñ-i-râ, m-a-râ, Ø-nâ, ñ-i-râ-ngo, uac-a-râ-ño ‘unire’
 b. ñ-i-rijni, m-a-rijni, Ø-nijni, ñ-i-rijni-ngo, uac-a-rijni-ño ‘alzarsi da letto’
 c. ñ-i-rarâ-re, m-a-rarâ-re, Ø-ñarâ-re, ñ-i-rarâ-co, uac-a-rarâ-cho ‘parlare’

Come si è già visto per il morfema di plurale del nome, vi è un particolare legame morfofonologico che unisce /r/ ai segmenti consonantici nasali, dal momento che /r/ (realizzato come approssimante anziché autentica vibrante) è l’unica consonante non nasale che permette la diffusione dell’armonia nasale. In questo caso, generalmente, data una forma di terza persona singolare a prefisso nullo, si è in grado di risalire alla forma delle altre persone. Vi sono però delle condizioni: da questo meccanismo sono escluse tutte le altre consonanti nasali (17). Inoltre, la prima vocale della terza persona a prefisso nullo, già determinante nel vocalismo (12), sembrerebbe avere anche qui un proprio ruolo, giacché non si ha nessuna corrispondenza tra /r/ alla terza persona e /ɲ/ o /n/ nelle altre, se tale vocale è di timbro medio (18).

- (17) a. ñ-i-moigai, m-a-moigai, Ø-moigai, ñ-i-mo-ngo-ga(r)i, uac-a-mo-ño-ga(r)i ‘accostarsi insieme’
 b. ñ-u-jnusina, m-a-jnusina, Ø-jnusina, ñ-u-jnusina-go, uac-a-jnusina-yo ‘ricordare’
 (18) a. ñ-i-nejne, m-a-nejne, Ø-nejne, ñ-i-nejne-ngo, uac-a-nejne-cho ‘persuadere’
 b. ñ-i-ñoña, m-a-ñoña, Ø-ñoña⁴⁹ ‘avere i crampi’

Se dunque, in questo caso, dalla terza persona singolare è possibile risalire alle altre persone, il ragionamento non vale nel caso precedente, perché da /r/ non si può risalire con esattezza a /ɲ/ o /n/.

Non ci si dilungherà qui sui verbi che presentano alla terza persona irregolarità che non si è in grado di sistematizzare.⁵⁰ Si citano in (19) alcuni verbi privi di prefisso alla terza persona, regolari e irregolari, per i quali si è trovato un corrispondente in chamacoco, in maniera da lasciar intravedere la possibilità di un’analisi in prospettiva diacronica. Si noti che secondo Ulrich & Ulrich (2000: 12) in chamacoco il verbo, qualora non cominci per *t-*, *ch-*, *s-* o *ts-* alla terza persona, appartiene alla quinta classe, che racchiude i verbi irregolari, caratterizzati appunto da un prefisso nullo o imprevedibile.

- (19) a. y-i-ri-que, b-a-ri-que, di-que, y-i-ri-jo, uac-a-ri-cho ‘camminare’ (ch. 3.SG *dɔrk*)
 b. ñ-í-mo, m-a-mo, Ø-mo, ñ-i-mo-ngo, uac-a-mo-ño ‘dormir’ (ch. 3.SG *umo*)
 c. y-i-to-i, b-a-to-i, Ø-to-i, yi-to-go-i, uac-a-to-yo-i ‘morir’ (ch. 3.SG *toy*)
 d. ñ-i-ngana, m-a-ngana, Ø-cana, ñ-i-ngana-ngo, uac-a-ngana-ño ‘sorriderere’ (ch. 3.SG *yana*)
 e. y-i-côra, m-a-côra, Ø-côra, y-i-côra-ngo, uac-a-côra-ño ‘cadere’ (ch. 3.SG *shurêhe*)
 f. y-i-catecâ-rî, m-a-catecâ-rî, Ø-catecâ-rî, y-i-catecâ-co-rî, uac-a-catecâ-cho-rî ‘parlare’ (ch. 3.SG *keyt(i)kêr*)

⁴⁹ Purtroppo il DIZ., per i verbi privi di prefisso con vocalismo in *-u-*, non riporta alcun paradigma completo: si è dunque costretti a citare solo le forme del singolare.

⁵⁰ Ma talvolta le irregolarità possono coinvolgere anche altre persone.

g. yi (o *yiji*), b-a-bo (o *bo*), Ø-jno, y-i-co uac-a-bo-yo ‘andare’ (ch. 3.SG *hno*)

Accanto alla prefissazione, l’Indicativo dispone anche di un meccanismo di suffissazione limitato alle persone del plurale.⁵¹ Senza suffissazione, la prima singolare sarebbe indistinguibile dalla prima plurale: *ñ-a-mata* ‘unire’ 1.SG, *ñ-a-mata-go* 1.PL. Inoltre, bisogna tener presente il fatto che in ayoreo il possessivo del nome ha un meccanismo di prefissazione molto simile a quello del verbo (20). Benché tale meccanismo non sia ancora chiaro in tutti i suoi aspetti, l’elemento che con maggior evidenza distingue la flessione del possessivo da quella del verbo è il fatto che solo in quest’ultimo caso vi siano suffissi specifici per il plurale. Va detto, peraltro, che nel caso dei nomi plurali la posizione del suffisso è già, per così dire, impegnata; si veda *-die* in (20) (in contrasto con (21), dove il prefisso possessivo si aggiunge ad un nome al singolare):

(20) y-i-gaya-die, b-a-gaya-die, Ø-caya-die, yoqu-i-gaya-die, uac-a-gaya-die, ore caya-die. ‘i miei / tuoi / suoi / nostri / vostri / loro biscotti’

(21) y-u-jnomei, m-a-jnomei, u-jnomei, yoc-u-jnomei, uac-a-jnomei, ore jnomei ‘il mio / tuo / suo / nostro / vostro / loro fatto di avvisare’

Esistono due serie di suffissi specifici per la prima e la seconda persona plurale dell’Indicativo:⁵² *-gol-yo* (22) e *-col-cho* (23)

(22) y-u-je, b-a-je, ch-u-je, y-u-je-go, uac-a-je-yo ‘uccidere, colpire’

(23) y-i-bi-te, b-a-bi-te, t-i-bi-te, y-i-bi-co, uac-a-bi-cho ‘gridare’

La prima serie ha *-go* per la prima persona e *-yo* per la seconda; tali suffissi si implicano a vicenda e il loro impiego non comporta alcuna modificazione nella radice verbale.

(24) y-i-pota, b-a-pota, ch-i-pota, y-i-pota-go, uac-a-pota-yo ‘volere’

Se nella radice del verbo che richiederebbe la suffissazione in *-go* e *-yo* agisce l’armonia nasale, anche i due suffissi subiscono la nasalizzazione, divenendo *-ngo* e *-ño* (25). Da notarsi che nella seconda plurale la semiconsonante subisce lo stesso mutamento fonetico del prefisso *y-* di prima persona, che diviene *ñ-* per effetto dell’armonia nasale (7).

(25) y-i-ngo, b-a-ngo, ch-i-ngo, y-i-ngo-ngo, uac-a-ngo-ño ‘segnalare, indicare’

Mentre la nasalizzazione dei prefissi è un fenomeno di cui si può solo prevedere la possibilità, ma non l’obbligatorietà, la presenza degli allomorfi *-ngo* e *-ño* sembra conoscere solo poche eccezioni. Nell’ambito della suffissazione verbale questo è il fenomeno più regolare che si sia riscontrato. Inoltre, mentre per quanto concerne la nasalizzazione dei prefissi non agisce nessun tipo di blocco, per i suffissi verbali, in maniera analoga a quanto accade per il plurale del nome, esistono dei meccanismi limitanti. Rispetto al plurale del nome, (v. *infra*) l’inventario delle consonanti che possono impedire la nasalizzazione del suffisso è più limitato, perché

⁵¹ Cioè alla prima e alla seconda persona plurale, dal momento che la terza persona plurale, come si è già detto, si forma con la terza persona singolare preceduta opzionalmente da *ore*.

⁵² Per lo studio della suffissazione del verbo, si deve segnalare che il DIZ. sul quale è basata la maggior parte di questo studio si limita per lo più a segnalare solo la forma delle persone singolari dell’Indicativo verbale, escludendo spesso il plurale. Questa parte è fondata dunque su una minore documentazione (dovuta a ricerca sul campo di PMB) e alcune posizioni potrebbero essere riviste in seguito.

stavolta comprende solo le occlusive. Così, supponendo che la consonante sia il centro di irradiazione della nasalità,⁵³ in (26) le consonanti non occlusive lasciano filtrare la nasalizzazione, che viene invece bloccata da /t/ in (27) e (28), anche se non si può escludere che la nasalità sia insita nella penultima vocale radicale:

(26) ñ-i-jnocha-me, m-a-jnocha-me, ch-i-jnocha-me, y-i-jnocha-ngo-me, uac-a-jnocha-ño-me ‘seppellire’

(27) ñ-i-mata, m-a-mata, ch-i-mata, ñ-i-mata-go, uac-a-mata-yo ‘unire’

(28) ñ-i-terêta, m-a-terêta, Ø-terêta, ñ-i-terêta-go, uac-a-terêta-yo ‘giacere’

In (28), in particolare, la stessa consonante /t/, che non frena la nasalizzazione del prefisso, fa da argine alla nasalizzazione del suffisso. L’armonia nasale in ayoreo troverebbe dunque barriere ora labili, ora rigide a seconda del contesto morfologico. Si può ipotizzare che anche la direzionalità abbia un ruolo: se l’armonia nasale si propaga da destra a sinistra, come per i prefissi verbali, non trova barriere ma non è obbligatoria; se invece si diffonde da sinistra a destra, è sempre obbligatoria, ma trova limiti precisi.

La seconda serie dei suffissi plurali è formata da *-co* e *-cho*, rispettivamente per la prima e la seconda plurale. Per parlarne, bisogna introdurre una nozione preliminare. Nel verbo ayoreo esiste un inventario di sillabe, che qui chiameremo sillabe ‘mobili’, le quali possono cadere nel passaggio dalle forme del singolare a quelle del plurale. Quando ciò si verifica, il verbo avrà al plurale i suffissi *-co* e *-cho* in sostituzione della sillaba caduta (29). Questo meccanismo sembra costituire più una tendenza generale che una legge rigida, giacché l’obbligatorietà della sostituzione dipende dalla singola sillaba. Con alcune sillabe, la sostituzione è la norma (29), e dunque esse vanno considerate ‘mobili’ a tutti gli effetti; altre possono invece essere sostituite solo in un numero minoritario di casi (30). Se non si verifica alcuna sostituzione, sono ovviamente richiesti i suffissi della prima serie *-go/-yo* o i loro allomorfi (30b).

(29) y-o-ja-re, b-o-ja-re, ch-o-ja-re, y-o-ja-co, uac-o-ja-cho ‘annusare’

(30) a. ñ-e-râ, m-e-râ, t-e-râ, ñ-e-cô, uaqu-e-chô ‘vendere’

b. ñ-ó-râ, m-o-râ, t-o-râ, ñ-o-râ-ngo, uac-o-râ-ño ‘tirare con la mano’

Quale sia il ruolo di tali sillabe ‘mobili’ rimane tuttora oscuro. La loro presenza esclusiva al singolare potrebbe far pensare ad un suffisso specifico per il singolare; d’altro canto, l’esistenza di verbi che avrebbero radice ridotta alla sola vocale tematica, qualora la sillaba in questione fosse un suffisso, cf. (31), farebbe pensare che si tratti di una parte caduca della radice.

(31) y-a-se, b-a-se, ch-a-se, y-a-co, uac-a-so ‘rimuovere’

La difficoltà che si ha con le sillabe ‘mobili’ è di stabilire quando possano essere sostituite da *-co* e *-cho*. L’unico modo per saperlo è stabilirne un inventario (in ordine di frequenza della sostituzione): *-re*, *-se*, *-que*, *-te*, *-gu*, *-si*, *-ru*, *-di*, *-ra*, *-ro* e *-su*. Tale elenco non ha la pretesa di essere esaustivo. Inoltre, si tenga conto che non tutte hanno la stessa importanza: con *-re*, *-se* e *-que* la sostituzione è quasi la norma, con *-te*, *-gu* e *-si* è molto probabile, mentre nel caso delle altre sillabe prevale la non sostituzione. Generalmente, le sillabe ‘mobili’ non agiscono sui suffissi, e tuttavia alcune di queste (*-se*, *-si* e *-di*) li modificano. Per effetto della sibilante

⁵³

Potrebbero però esserci altre nasalizzazioni non segnalate dai curatori del DIZ..

di *-se*, *-cho* diviene *-so*, sillaba per ora mai attestata in fine di radice (32); *-di* aggiunge */i/* ad entrambi i suffissi (33); *-si*, per effetto della sibilante e della */i/* finale, compie sui suffissi di plurale entrambe le modificazioni (34):

- (32) y-i-ga-se, b-a-ga-se, ch-i-ga-se, y-i-ga-co, uac-a-ga-so ‘masticare’
 (33) y-i-bi-di, b-a-bi-di, t-i-bi-di, y-i-bi-co-i, uac-a-bi-cho-i ‘chiamare’
 (34) y-i-ga-si, b-a-ga-si, ch-i-ga-si, y-i-ga-co-i, uac-a-ga-so-i ‘graffiare’

Rimane tuttavia un fondo di irregolarità, ancora da spiegare, in cui *-co* e *-cho* non compiono alcuna sostituzione (35):

- (35) y-u-ju, b-a-ju, ch-u-ju, y-u-ju-co, uac-a-ju-cho ‘coprire’

Se in un verbo agisce l’armonia nasale, questa non modifica *-co* e *-cho* (o *-so*) che, contrariamente a *-go* e *-yo*, non dispongono di allomorfi nasalizzati (36).

- (36) a. ñ-a-jno-se, m-a-jno-se, ch-a-jno-se, ñ-a-jno-co, uac-a-jno-so ‘saccheggare’
 b. ñ-u-sê-re, m-a-sê-re, ch-u-sê-re, ñ-u-sê-co, uac-a-sê-cho ‘indicare’

Il suffisso *-co*, dispone tuttavia di un allomorfo *-jo* (37); dai pochi esempi in cui compare non si riesce tuttavia ad individuare la regola fonetica che permetta di spiegare la spirantizzazione dell’occlusiva velare sorda.

- (37) y-i-ri-que, b-a-ri-que, Ø-di-que, y-i-ri-jo, uac-a-ri-cho ‘camminare’.

In ayoreo esiste anche un inventario di suffissi estesi a tutte le persone del verbo (*-me*, *-gai*, *-(i)ji*, *-ja*, *-(r)i* ecc.). Essi modificano il significato lessicale, benché risulti difficile stabilire l’esatto apporto semantico di ciascuno; il loro stesso inventario non può dirsi, al momento, completo. Li chiameremo, provvisoriamente, suffissi ‘lessicali’. Tali suffissi sono riconoscibili per l’interazione con i normali suffissi di prima e seconda plurale, in quanto questi ultimi precedono i suffissi lessicali, che persistono in tutto il paradigma. I suffissi lessicali sono compatibili con entrambe le serie di suffissi plurali. L’una o l’altra viene selezionata secondo il meccanismo già descritto, ossia in relazione all’assenza (38) o alla presenza (39) di sillabe ‘mobili’, dato che queste ultime sono compatibili con i suffissi ‘lessicali’.

- (38) a. ñ-i-ra-me, m-a-ra-me, ch-i-ra-me, ñ-i-ra-ngo-me, uac-a-ra-ño-me ‘sciogliere’
 b. y-u-cu-gai, b-a-cu-gai, ch-u-cu-gai, y-u-cu-go-gai, uac-a-cu-yo-gai ‘ferire senza uccidere’
 (39) y-u-cajninga-ro-me, m-a-cajninga-ro-me, ch-u-cajninga-ro-me, y-u-cajninga-co-me, uac-a-cajninga-cho-me ‘correre su e giù’

Va comunque notato che, con suffissi quali *-me*, può comparire spesso la serie non nasalizzata (*-go* e *-yo*), in luogo di quella nasalizzata osservabile in (38a). Ciò fornisce un importante indizio circa l’ambito dell’armonia nasale: i suffissi ‘lessicali’, collocandosi in fine di parola, non sono in grado di innescare processi armonici alla propria sinistra. Si può dunque ipotizzare che il confine morfologico che li precede possieda una forza sufficiente a bloccare l’espansione della nasalità e che i suffissi in questione si trovino al di fuori della parola propriamente detta, alla stregua di appendici agglutinate. Per analogia, si può pensare ai clitici dell’italiano che, appoggiandosi alle forme verbali, si collocano esternamente al dominio

accentuale, determinando ben note, e solo apparenti, violazioni delle regole di accento (cf. *telefonamelo*, con accento sulla quintultima).

2.4. Conclusioni provvisorie

Nel chiudere questo succinto e provvisorio schizzo di morfologia ayoreo – primo anticipo di una ricerca in corso – non ci si può esimere dal notare l'estrema "povertà" di strumenti morfosintattici atti ad esprimere le informazioni tempo-aspettuali. La lingua dispone, come si è notato, di tre modi. Il così detto Imperativo, adoperato in contesti di accezione 'modale'; a parte i contesti ingiuntivi, non si è però ancora in grado di valutarne il grado di obbligatorietà nei potenziali contesti d'uso. Il Nome Verbale sembra invece essere obbligatorio nei contesti interrogativi, ma già si sa che esso conosce anche altri impieghi, i cui contorni andranno attentamente indagati.

Quanto all'Indicativo, che si caratterizza come il 'grado Ø' della modalità, colpisce il fatto che il Tempo Verbale, di cui nel paragrafo precedente si è descritto l'impianto morfologico, sia l'unico disponibile. Ciò indica che l'ayoreo è, in senso tecnico, una lingua "tenseless", in cui un singolo strumento morfo-sintattico è impiegato per esprimere qualsiasi valenza tempo-aspettuale. Per il riferimento al passato o al futuro ci si serve di avverbi temporali, ovvero si fa affidamento sul contesto situazionale. Questo fatto ci riporta a quanto notato nel § 2.1 a proposito dell'estrema parsimonia con cui vengono espresse le relazioni tematiche, in assenza di pronomi clitici di ripresa. Il parlante ayoreo fa un uso ampio e sagace di quei meccanismi inferenziali, di cui tutte le lingue naturali, in misura maggiore o minore, dispongono.

La tentazione potrebbe essere forte, a questo punto, di riallacciarsi alle idee 'neo-primitivistiche' recentemente messe in circolazione da Dan Everett a proposito del pirahã; una lingua amazzonica che, a detta di questo autore, sarebbe priva di molti degli attributi tipici delle lingue naturali, solitamente ritenuti appartenere al corredo della così detta Grammatica Universale. Pur non essendo qui il caso di discutere in maniera approfondita la questione, merita comunque sottolinearne un aspetto. La tesi di fondo agitata da Everett è che il pirahã possieda la struttura grammaticale estremamente 'semplice' che lo contraddistingue, in conseguenza del carattere elementare dell'universo culturale che in tale lingua si esprime. I presenti autori considerano alquanto sospetta una simile impostazione. La prima sezione di questo lavoro dimostra che l'universo culturale ayoreo è tutt'altro che elementare. A ciò si aggiunga che la parte che di esso è stata finora rivelata all'indagatore occidentale non ne esaurisce di certo la complessità; lo dimostra il processo di cauto e graduale disvelamento dei miti, che presuppone da parte degli informatori una crescente fiducia nel proprio interlocutore. Sarebbe davvero singolare se i pirahã non avessero, a proposito del proprio retaggio culturale, un altrettanto geloso riserbo. È più che probabile, quindi, che la 'povertà' del loro universo di riferimento, anziché un dato costitutivo, sia il mero frutto della reticenza.

Crediamo che sia doveroso, per chi lavora sul campo in ottica antropologica e linguistica, contrastare siffatte forme di semplificazione (e in questo caso la parola si applica davvero) del dato empirico, riaffermando la complessità di ogni cultura umana e negando la pericolosa equazione tra (presunta) 'semplicità' della struttura linguistica e (correlativa) 'semplicità' dell'universo culturale di riferimento. Quanto poi la grammatica ayoreo sia davvero semplice, come essa ora per certi versi ci appare, saranno le future indagini a rivelarlo; ma già questo primo assaggio di morfologia indica che i problemi irrisolti non sono pochi.

Bibliografia

- Adelaar, W.F.H. 2004. *The Languages of the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aguirre Acha, José 1933. *La antigua Provincia de Chiquitos, limitrofe de la Provincia de Paraguay*. Editorial Renacimiento. La Paz.
- Alcaya, D. F. Relación cierta que el padre Diego Felipe de Alcaya, cura de Mataka, envió a su Excelencia el Sr. Marqués de Montes Claros... (Cronica escrita entre los años 1607 al 1615). En: *Cronistas Cruceños del Alto Perú Virreinal*. Notas de: Dr. Hernando Sanabria, Publicación de la Universidad Gabriel René Moreno.
- Barrios, A., Bulfe, D., Zanardini, J. (s.i.d.). *Ecos de la selva. Ayoreode uruode*. Centro de estudios Antropológicos de la Universidad Católica; Colección Biblioteca Paraguaya de Antropología vol. XXII; Instituto de Antropología “León Cadogan”.
- Briggs, Janet R. 1973. Ayoré narrative analysis. *International Journal of American Linguistics* 39. 155-63.
- Cardena, M. 1989. *Manual de plantas económicas de Bolivia*. Imprenta Ichthus: Cochabamba, Bolivia.
- Ciucci, Luca (in stampa). “Indagini sulla morfologia verbale nella lingua ayoreo” in «Quaderni del Laboratorio di Linguistica» n. 8/9 n.s., 2007/08.
- De Lucca, D. e Zalles, J. 1992. *Flora medicinal boliviana*. Editorial Los Amigos del Libro: La Paz-Cochabamba
- Dixon, R.M.W. & Aikhenvald, Alexandra 1999. *The Amazonian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DIZIONARIO (DIZ.) = Barrios, A. & Bulfe, D. (senza data). *Diccionario Castellano – Ayoreo / Ayoreo – Castellano*. Dattiloscritto.
- Eisenberg, J. F. e Redford K. H. 1999. *Mammals of the Neotropics: The Central Neotropics*. Volume 3: Ecuador, Peru, Bolivia, Brazil. University of Chicago Press: Chicago.
- Fabre, Alain 1998. *Manual de las lenguas indígenas sudamericanas*. LINCOM: München.
- Fischermann, Bernd 1988. *Zur Weltsicht des Ayoréode Ostboliviens*. Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität : Bonn.
- Gerault, Louis 1987. *Kallawaya, curanderos itinerantes de los Andes: investigación sobre prácticas medicinales y mágicas*. Ed. UNICEF: La Paz, Bolivia.
- Gilmore, R. M. 1950. *Fauna and ethnozoology of South America in HSAI*. Vol. VI-BBAE 143, Washington D.C.
- Guía del alfabeto ayoreo* (2003). Ministerio de Educación y Cultura, Viceministerio de Educación Escolarizada y Alternativa, Unidad de Desarrollo Curricular – Programa Amazonico de Educación Intercultural Bilingue.
- Kelm, Heinz 1964. Das Zamuco: eine lebende Sprache. *Anthropos* 59. 457-516 & 770-842.
- Lussagnet, Suzanne (ed.) 1958. Ignace Chomé. Arte de la lengua zamuca (1738-1745). *Journal de la Société des Américanistes de Paris* 47: 121-79.
- Lussagnet, Suzanne (ed.) 1961. Vocabulaires samuku, morotoko, poturero et guarañoaka, précédés d'une étude historique et géographique sur les anciens Samuku du Chaco bolivien et leurs voisins. *Journal de la Société des Américanistes de Paris* 50: 185-243.
- Lussagnet, Suzanne (ed.) 1962. Vocabulaires samuku, morotoko, poturero et guarañoaka (suite et fin). *Journal de la Société des Américanistes de Paris* 51: 35-64.
- Montaño Aragon, Mario 1987. *Guía etnográfica lingüística de Bolivia*, 3 vols. La Paz: Talleres-Escuela de Artes Gráficas del Colegio Don Bosco.
- Narosky, T. e Yzurieta, D. 1988. *Guía para la identificación de las Aves de Argentina y Uruguay*. Ed. Vazquez Manzini: Buenos Aires, Argentina.
- Parejas, A. 1976. *Los pueblos indígenas del oriente boliviano en la época de su contacto en los españoles*. Publ. de la Univ. G. René Moreno: S. Cruz Bolivia.

- Pia, Gabriella Enrica 1987. Algunas de las culturas prehispanicas encontradas por la Misión Arqueológica Italiana en Bolivia. *VII Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina*, Huaraz.
- Pia, Gabriella Enrica 1991a. Los Ayoreos: Una población que todavía mantiene su unidad física y cultural. Los datos de Antropología física. *Congreso del Patrimonio Cultural Cruseño*. Casa de la Cultura: Santa Cruz, Bolivia.
- Pia, Gabriella Enrica 1991b. Los Ayoreos: Su vida, costumbres y creencias. *Congreso del Patrimonio Cultural Cruseño*. Casa de la Cultura: Santa Cruz, Bolivia.
- Pia, Gabriella Enrica 1997a. Mitología y ritualidad, chamanismo y drogas en el arte rupestre del Oriente Boliviano. *Investigaciones Arqueológicas, Antropológicas y Etnológicas de la Misión Italiana en Bolivia, Chile, Ecuador y Perú*. Instituto Nacional de Arqueología: La Paz, Bolivia.
- Pia, Gabriella Enrica 1997b. El tigre, grande y poderosa divinidad y las representaciones de la serpiente. *Investigaciones Arqueológicas, Antropológicas y Etnológicas de la Misión Italiana en Bolivia, Chile, Ecuador y Perú*. Instituto Nacional de Arqueología: La Paz, Bolivia.
- Pia, Gabriella Enrica 1999. Myths, shamans and drugs in the ancient rock art of South America. *Internacional Rock art Congress* (30 agosto-6 settembre 1995, Torino), CeSMAP, Pinerolo.
- Pia, Gabriella Enrica 2001. *Esperienze di Archeoantropologia II. Mitologia e ritualità, sciamanesimo e droghe nell'Arte Rupestre dell'Oriente Boliviano*. Edizioni CUSL: Milano.
- Pia, Gabriella Enrica 2003. Le feste tra gli Indios Ayoreo, una popolazione che conserva il ricordo del suo primitivo cannibalismo. *VIII Congresso di Antropologia*: Torino.
- Pia, Gabriella Enrica 2006. *La cultura material de los Ayoreo y el arte rupestre de Bolivia y Paraguay. Cuadernos I.I.L.A. Instituto Italo-Latino Americano*. Edizioni ARTE NUEVO S.R.L.: Asunción, Paraguay.
- Plaza Martinez, Pedro & Carvajal Carvajal, Juan 1985. *Etnias y Lenguas de Bolivia*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.
- Ridgely, R. e Tudor, G. 1989. *The bird of South America*. University of Texas Press.
- Sušnik, Branislava J. 1963. *La lengua de los Ayoweos - Moros*. Etnolingüística 8 (Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico). Asunción.
- Riester, Jürgen 1976. *En busca de la Loma Santa*. La Paz and Cochabamba: Editorial Los Amigos del Libro.
- Silverman, Daniel 2003. On the rarity of pre-aspirated stops. *Journal of Linguistics* 39: 575-598.
- Torrice Prado, Benjamin 1971. *Indígenas en el corazón de América. Vida y costumbre de los indígenas de Bolivia*. Cochabamba / La Paz: Editorial Los Amigos del Libro.
- Ulrich, Mateo & Ulrich, Rosemary 2000. Diccionario *sh̄ro (Chamacoco) – Español / Español – sh̄ro (Chamacoco)*. Misión Nuevas Tribus Paraguay: Asunción.
- Vaudry, J.B. 1936. Relación Histórica sobre la reducción de San Ignacio de Zamucos. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Sucre*. Tomo XXX.
- Zolezzi, Gabriela & Jürgen Riester 1985. *Cantaré a mi gente. Canto y poesía de los ayoréode*. Cochabamba/Santa Cruz: APCOB.