

ACUSACIONES DE BRUJERÍA ENTRE LOS CHANÉ

*Federico Bossert y Diego Villar**

1. LOS CHANÉ

Los chané pertenecían originariamente a la rama moxo-mbaure de la familia lingüística arawak. Luego de una lenta migración, se establecieron en las laderas orientales de los Andes bolivianos. Sabemos que allí, a partir de finales del siglo XV, fueron conquistados y sometidos por bandas tupí-guaraní que -según algunos- llegaban desde las lejanas costas atlánticas en busca de la legendaria “Tierra sin mal” o -según otros más desconfiados- tras el rastro del fabuloso oro de los Incas. Sea como fuere, lo cierto es que de la unión y el mestizaje entre estas dos sociedades nació al pie de los Andes y en el Gran Chaco el grupo que la literatura conoce como “chiriguano”. Si bien los chané contemporáneos hablan el guaraní y comparten en gran medida la cultura de sus conquistadores históricos, han mantenido en determinadas zonas la conciencia de su singularidad y su diferencia. Ello no impide, desde luego, que la literatura etnográfica e histórica sobre grupos chiriguano, simba e izoceños sea una referencia obligada a la hora de comprender cualquier aspecto de la vida social de los chané.

2. EL *MBAEKUÁ* ENTRE LOS CHANÉ

Aquí vamos a analizar una figura que *prima facie* puede considerarse como “maligna”, toda vez que es un indudable que es objeto de temor. Y no se trata de esa forma de temor que puede confundirse con el respeto, como por ejemplo frente a una prescripción ritual protegida por interdicciones, o frente a una figura prestigiosa o consagrada; el personaje en cuestión genera un temor que no se mezcla con otros sentimientos y que tiene un carácter

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

permanente, ya que es una amenaza constante para los chané. Se trata de un tipo de shamán que llaman *mbaekuá*.

La pregunta que vamos a plantearnos es en qué medida podemos considerar a esta figura social como incluida en una categoría axiológica fija, dominada por la oposición entre el bien y el mal. Hay que notar que éste ha sido el enfoque de los cronistas misioneros que, como es lógico, se interesaron por el problema, y también de algunos antropólogos que han tomado al pie de la letra sus informaciones.

Antes de comenzar, aclaremos algunos conceptos. Los chané distinguen dos tipos de shamán. El primero, dedicado a curar a los enfermos y a proteger la comunidad, se llama *ipaye*. Su contraparte, el *mbaekuá*, daña y mata a las personas¹.

Ambos especialistas atraviesan procesos de iniciación muy similares. El poder shamánico involucra ciertas capacidades especiales, como la de ver a la distancia mediante el humo de su cigarro; y su sabiduría se compone, en lo esencial, de la posesión de una enorme cantidad de “secretos” (*mbrae*), largas recitaciones con las cuales se invoca el poder de ciertos animales o entes del universo chané.

Dado que desde hace tiempo se señala que no hay shamanes en las comunidades chané, sus nociones acerca del shamanismo son un tanto difusas, fragmentarias y muchas veces contradictorias. Sin embargo, todos ellos -incluso aquellos que mantienen un contacto más acentuado con los poblados criollos- creen positivamente en su eficacia; por ende, recurren a la institución shamánica como principal medio para preservar la salud, pero también como sistema de pensamiento para entender el daño, el infortunio y las desgracias. Sin embargo, por un lado, los chané recurren a *ipaye* de sus vecinos

¹ *Mbae*: cosa, algo; *kua*: saber, conocer. En efecto, la palabra también puede traducirse como “sabio”, “conocedor” o “escudriñador” (Giannecchini 1916: 104). Si bien la voz “mbaekuá” no parece haber adquirido su acepción actual sino tardíamente, encontramos testimonios tempranos de una división entre shamanes benéficos y maléficos. Así, Del Campana distingue dos categorías de “magos” el *ipaye cavi* (“*ipaye* bueno”), querido y respetado, y el *ipaye pucciùin* (“*ipaye* malo”), autor de todas las desgracias y, por lo tanto, odiado. Muchos misioneros encontraban dificultades para observar el carácter benéfico de ciertos shamanes, ya que al fin y al cabo todos ellos eran considerados enemigos de la evan-gelización -cuando no se los veía como aliados del mismo demonio, quien, al parecer, se mostraba muy activo en esta margen ulterior de los mares.

chiriguano, y, por el otro, si bien ya no quedan *ipaye* chané, éstos saben que entre ellos hay muchos *mbaekuá*. Si bien nunca podremos -nadie lo ha hecho- estudiar mediante observación directa los pérfidos actos del brujo, éste se erige en una realidad social evidente, abrumadora. Por más que nadie reconozca serlo, puede decirse que los brujos están por todos lados.

Tal como hemos señalado, se considera que el poder de ambos tipos de shamanes consiste en la posesión de un arsenal de “secretos” (*mbrae*), consistentes en fórmulas verbales o invocaciones que sirven para alcanzar fines específicos, y están dirigidos a entes del universo chané (por lo común animales). Pero, además, el shamán no es simplemente alguien que conoce muchos secretos; es una categoría diferente de persona que debe atravesar riesgosos procesos de iniciación. La más usual de estas vías de iniciación es la visita a la *salamanca* o un contrato con uno de los seres del ámbito del monte llamado *mboi-rusu*. La *salamanca* es una cueva ubicada, de modo más o menos impreciso, en los cerros o en el monte, visible solamente por la noche. Puede encontrarse por accidente, pero, por lo común, se la busca de modo intencional. En ciertos contextos de enunciación *salamanca* es, además de un lugar, un ser de apariencia humana, al cual el chané puede pedir las más diversas fórmulas para los más diversos fines; pero lo que aquí importa es que, en ese momento, quien se haya aventurado hasta allí debe optar entre los dos caminos posibles y opuestos, el del *ipaye* o el del *mbaekuá*: el del shamán benigno, dedicado a sanar a los enfermos y proteger a la comunidad, o el del “brujo”, dedicado para siempre a hacer daño, matar y destruir. La *salamanca* le enseñará los “secretos” que se le pidan; y, según algunos testimonios, impondrá ciertos preceptos que el aprendiz deberá respetar durante un tiempo determinado: no probar la sal, no comer ciertos alimentos y mantener una abstinencia sexual son los más comunes.

Si bien resulta evidente que el término “salamanca” y algunas de sus características provienen del contacto con la sociedad criolla, podemos considerar que desempeña las mismas funciones que cumplen muchos otros seres que habitan en el monte, tales como *kaa-iyá* (o “dueño del monte”) o *mboi-rusu* (o “dueña del río”). De hecho, la relación recíproca establecida entre el aprendiz de shamán y *salamanca* responde a los mismos principios que rigen las relaciones que todo chané mantiene necesariamente con los seres del monte para obtener bienes tales como la madera o las presas de caza,

intercambiándolas por una permanente actitud de respeto y, eventualmente, pequeñas ofrendas de coca, tabaco y alcohol. La máxima que condensa las relaciones del chané con la naturaleza es siempre la misma: “todo tiene dueño” (*o paite kuáe iya ré ó*).

Es posible malinterpretar muchas de las afirmaciones de los chané y concluir que eventualmente todos ellos pueden asumir el rol de *mbaekuá* cuando quieren dañar a alguien. No es así. Así como existen, por un lado, personas que conocen “secretos” para sanar y, por el otro, especialistas de la curación, también existen personas que conocen “secretos” para dañar y auténticos especialistas del daño. Sólo estos últimos son verdaderos *mbaekuá*; poseen secretos otorgados por criaturas terribles, que a ningún chané se le ocurriría invocar, como el antropófago *aña-guazu*. La causa de esa posible confusión es que si el *ipaye* es un personaje público, con un papel definido en la comunidad, el *mbaekuá* mantiene en secreto su identidad. El primero se proclama, el segundo se sospecha. Nadie reconoce ser *mbaekuá* -y, probablemente, nadie lo sea en los hechos. La ausencia de *ipaye* en una comunidad puede afirmarse con certeza, la de *mbaekuá* no; antes bien, puede afirmarse su presencia, puesto que siempre habrá signos, accidentes y enfermedades que la denuncien.

Ningún accidente, enfermedad o desgracia se debe al azar entre los chané. Las causas a las que se atribuyen estos episodios son limitadas: la acción de los espíritus de los muertos, la infracción de una obligación ritual y, fundamentalmente, la brujería. En todos los casos, la medicina no servirá de mucho si no es acompañada (o suplida) por la curación del *ipaye*.

Si bien hoy en día algunas enfermedades como la tuberculosis son consideradas competencia de la medicina del blanco, según los frailes franciscanos de principios del siglo XX la imputación de las enfermedades a la brujería y a las infracciones rituales era casi excluyente. Del Campana escribía en esa época: “¿Por qué mueren los chiriguano? Únicamente, dicen ellos, por maleficios de los *ipayes* malignos. Si éstos no existieran, todos vivirían eternamente, pues cualquier mal que les ocurriera, aún gravísimo, no podría matarlos.” (1902: 43). La “brujería” (*tupicho*), también llamada “malhecho”, es la acción dañina que alguien ejerce a distancia y en secreto contra otra persona. Sus efectos pueden ser accidentes en el monte, encuentros con serpientes, ataques de animales, caídas; pero, por lo general, consisten en enfermedades. Para lanzarlas, el *mbaekuá* comienza a

fumar en dirección a su víctima, pronunciando los “secretos” del caso. El humo del cigarro alcanza a la víctima, se mete en su interior y allí forma un “bicho” (*ysi*), que es el encargado de dañarla. Otro procedimiento consiste en invitar a beber chicha o vino a la persona, y escupir el maleficio en su bebida².

Ahora bien, ¿por qué hay personas que ejercen daño sobre otras? Con frecuencia los chané aducen que es por egoísmo: si el *mbaekuá* pide algo a una persona y si ésta se niega a compartirlo, se vengará. En el Izozog, se cree que el brujo actúa siempre motivado por la envidia, atacando a quien logra acumular alguna pequeña riqueza, que desaparecerá con el gasto provocado por la curación (Hirsch y Zarzycki 1994: 535). En efecto, la reciprocidad es un principio que puede descubrirse detrás de múltiples aspectos de la vida social de los chané, tanto en los lazos entre los vivos como en aquellos que unen a éstos con los *iya* (los “dueños” de las cosas) y los *aña*, los muertos. La reciprocidad, por otra parte, es un rasgo destacado de la etnohistoria chiriguana: aparece bajo la forma de los “convites”, los intercambios de invitaciones a las fiestas de bebidas, e incluso bajo la forma de los intercambios de víctimas antropofágicas, conformando auténticas redes de venganza que articulaban tanto a la sociedad chiriguana inicial como a los grupos tupí-guaraní de los cuales ésta provenía³. En nuestro caso, por ejemplo, la “obligación de dar” es sentida por el chané que trabaja en su sembradío; apenas terminada la primer

² Según el iluminador testimonio del Padre Del Campana, la verdadera arma de los brujos era la administración de venenos por medio de bebidas. Sabemos, en efecto, que una de las técnicas bélicas eran los “convites de venganza”, en los cuales una comunidad servía chicha envenenada a sus odiados invitados. Pues bien, según el misionero, las mujeres aprovechaban las fiestas para asesinar: durante la noche, echaban el veneno en uno de los cántaros de chicha luego, durante la fiesta, invitaba a beber a su víctima y luego rompían el vaso envenenado, para evitar que nadie más bebiera (1902: 45). De Nino sostiene que el veneno era conseguido por las mujeres en solitarios ritos nocturnos, durante los cuales atraían a las serpientes, las mataban, las colgaban de un arbusto y luego echaban en su boca aceite de chicha, que volvía a salir por la punta de la cola del animal, ya mezclado con el veneno, y era recogido dentro de un cántaro. Existían dos tipos de veneno: el *mbayàcci*, utilizado por las mujeres, y el *tupiccio*, utilizado por los hombres (1912). Esta última es una de las palabras utilizadas por chiriguanos y los chané para referirse al “secreto” -incluyendo el “maleficio” del *mbaekuá*-; en efecto, Giannecchini anota que posee la doble acepción de “maleficio” y “veneno” (1916: 218).

³ Vide Susnik 1968, Métraux 1930 y Braunstein 1978.

cosecha, comenzará a recibir la visita de parientes, que en silencio reclamarán su parte. En el Izozog, donde el árido y hostil medio ambiente impone la realización de grandes trabajos comunes, como la construcción de largas acequias para el riego, las actitudes egoístas no sólo pueden dar lugar al castigo del *mbaekuá*: puesto que ponen en peligro la existencia de la comunidad, pueden dar lugar a sospechas de brujería. En este caso, los egoístas no son víctimas, sino que son considerados como los mismos brujos (Riester 1994).

Cabe preguntarse entonces si, detrás del daño realizado por el *mbaekuá*, existe siempre, inevitablemente, algún tipo de envidia o resentimiento. En principio, estos motivos pueden actuar de forma indirecta, cuando los servicios del brujo son contratados por alguien para hacer daño a un tercero. Pero los chané también afirman que el *mbaekuá* es obligado por la *salamanca* a dañar y matar, muchas veces a su pesar y contra su voluntad. Una de las teorías nativas al respecto afirma que la *salamanca* le exige cadáveres, los cuales devora, y que el brujo se ve obligado a obtenerlos con sus maleficios, o bien a desenterrarlos del cementerio. Otra afirma que son los mismos *mbaekuá* quienes devoran la carne de los muertos, para sanar de las aflicciones provocadas por el contra-hechizo enviado por los *ipaye*. Los chané que están en condiciones de hacerlo, en consecuencia, cubren las tumbas de sus parientes difuntos con cemento, para evitarles este desagradable destino; y otros, que no pueden afrontar tal gasto, permanecen en el cementerio las noches posteriores al entierro, esperando armados la aparición del temible brujo. Esto nos muestra el carácter permanente de la actividad dañina del *mbaekuá* a partir de su elección en la *salamanca*: el brujo está *obligado* a hacer daño para evitar su propia muerte. Algunos informantes muy ancianos aseguran haber escuchado el llanto de algún *mbaekuá*, condenado a lastimar a los otros: “También lloran ellos; se arrepienten de haberse metido con eso. Porque les da lástima ver morir a la gente. Pero tienen que cumplir.”

Riester entiende que, entre los izoceño -donde el shamanismo está mucho más articulado e involucra una serie de “poderes” específicos- el poder del *mbaekuá* puede surgir en una persona contra su voluntad, y no implica elección moral alguna. A su entender, el “principio maligno” de la brujería toma su asiento en la persona del brujo; empero, no guarda relación con su condición moral, y la persona no tiene por ende la culpa de poseer ese principio. Así, en un caso

descrito por Albó, el culpable confesaba: “lo que tengo en mi cuerpo es lo que pide de nosotros” (1990: 215). Entre los chané, en cambio, la relación entre el brujo y los seres que le otorgan su capacidad de dañar parece ser un caso particular dentro del conjunto mayor de relaciones recíprocas que cualquier hombre mantiene con los diversos seres del monte, cuyo favor también tiene que ser ganado para evitar penosas represalias.

Según algunos, el *ipaye* puede vengarse a través del propio “malhecho”; al quemar el bicho *ysi*, dicen, se castiga al *mbaekuá*⁴. También hay técnicas para, canalizando la reciprocidad de forma retributiva, desquitarse del *mbaekuá*. Una de ellas consiste en pasar la hierba llamada *zepa-poromboye* por la piel del muerto; esto quema la piel del brujo. Otra consiste en moler la *mengara* (una especie de “papa del monte”) y meterla por el ano y la nariz del cadáver. Es preciso observar que en todos estos casos, si bien el *ipaye* puede dañar al *mbaekuá* responsable a pedido de la víctima o sus parientes, no puede nunca realizar un daño gratuitamente; o, más bien, no *debe* si verdaderamente es un *ipaye*, cuestión que da lugar a no pocas sospechas.

Es importante destacar que los chané distinguen de modo claro entre los “malhechos” dirigidos a un individuo y los dirigidos a toda la comunidad. Entre estos últimos, el más común es la sequía. Para provocarla, el *mbaekuá* prepara su “malhecho”, lo deposita en un mate y, en lugar de meterlo en el cuerpo de una víctima, lo entierra en el territorio del grupo. En estos casos, en tiempos de sequía se organizaba un convite para convocar a uno de los más poderosos *ipaye*, a un “dueño de la lluvia” (*ama-iyá*); éste fumaba y veía en el humo el lugar donde se hallaba enterrado el “malhecho”, que luego extraía. Allí echaba agua, y pronto aparecían las nubes de lluvia. Luego anunciaba el nombre del culpable, que en otros tiempos llegaba a ser, a veces, quemado vivo. Entre los izoceños, esto sigue sucediendo: se organiza una “gran fumada” a la cual llegan *ipaye* de distintos sitios para fumar. Por último, uno de ellos anuncia que ha

⁴ Lo mismo ocurre entre los izoceño: “Al quemarlo, el bicho regresará a quien lo produjo, a su dueño, y con el tiempo el cuerpo del *imbaekua* estará con temperatura fuera de lo normal, especie de fiebre que le molestará todo el tiempo. Si los familiares quieren que lo curen al bicho, el *ipaye* lo santigua y de esa manera enferma también al *imbaekua*” (Zolezzi y López 1994: 617).

encontrado la causa, se dirigen hacia el sitio señalado por él y cavan hasta desenterrar el “malhecho”.

Los testimonios que hemos recogido entre los chané ponen mucho más énfasis en las dotes intelectuales del shamán que en algún otro tipo de “poder” místico o sobrehumano, acerca del cual no conseguimos ninguna precisión. Suelen enfatizar que tanto el *ipaye* como el *mbaekuá* deben poseer una memoria formidable, una capacidad fuera de lo común para recordar los innumerables “secretos”. Entre los izoceños, en cambio, se identifican con bastante precisión una serie de “poderes” que caracterizan al shamán: el *mbaerubi*, el *hupizua*, el *hetepo*, el *mbaeresaka* (Zolezzi y López 1994). De nada sirve detallar sus funciones y características; baste saber que los chané no filosofan con tanta sutileza acerca del poder de los shamanes, que, como veremos, entienden y explican en consonancia con sus otras creencias acerca de los seres que pueblan el ámbito del monte.

Casi todos los adultos chané atesoran agravios contra algún *mbaekuá* que en algún momento los perjudicó a ellos o a sus familias. Pero esto no impide que convivan con ellos como vecinos. Revisemos algunos ejemplos, para comprender la diversidad de los daños que se achacan a la brujería, y también las razones de las sospechas. Un conocido cacique chané padece una ronquera notable; si un visitante le pregunta el origen de esa afección, las respuestas pueden llegar a ser bastante disparatadas. Pero, una vez en confianza, explicará que ésta fue causada por la madre de su ex-esposa. Cuando acababan de separarse, esta mujer lo invitó a tomar vino y en la bebida introdujo su “malhecho”; tiempo después, un *ipaye* extrajo de su garganta una espina de pescado manchada con sangre menstrual. De no haberla extraído a tiempo, él hubiera quedado mudo. Una anciana de Campo Durán, por otro lado, declara haber quedado coja porque se negaba a compartir el pescado que su marido traía del río Pilcomayo cuando iba de pesca. Otra anciana, finalmente, comenzó a sufrir un terrible dolor en los ojos, que pronto le impidió seguir viendo; fue llevada hasta una comunidad cercana, donde vivía un poderoso *ipaye*; éste extrajo de su cuerpo un bicho muy feo, rojo, similar a una pequeña víbora. El daño había sido realizado por un paisano que le había pedido dinero, y ella se había negado; recordó, luego, que el dolor había comenzado en presencia de ese hombre.

Los chané dicen que los *ipaye*, si bien pueden ver quién ha causado la enfermedad a una persona, rara vez lo dicen, a no ser que se les pague muchísimo dinero. También ellos temen la venganza del *mbaekuá*. Sin embargo, pocas veces hace falta que lo hagan, ya que, por lo general, todos saben de antemano quiénes lo han hecho. Todo el mundo recuerda de inmediato algún agravio, alguna discusión, algún resentimiento del pasado o bien a alguien que tuvo alguna actitud sospechosa en los momentos en que comenzó la enfermedad. Los pocos testimonios que hemos encontrado entre los chané de acusaciones abiertas de brujería se referían, en todos los casos, a *mbaekuá* que habían causado perjuicios a *toda* la comunidad. El resto permanecen como sospechas; sospechas, es cierto, conocidas por muchos, y que se esparcen a través de una red de rumores, pero que nunca alcanzan el grado de una acusación pública. Podemos pensar que la acusación pública del *ipaye* ya no permitiría la convivencia pacífica y que, por lo tanto, sólo se reserva para los casos en que es *necesario* acusar al culpable, casos en los cuales la jerarquía de la víctima o la gravedad del daño suponen ese reconocimiento⁵.

3. UN ANÁLISIS SOCIOLÓGICO DE LA BRUJERÍA

Ahora bien, a pesar de que los estudios recientes sobre el shamanismo chiriguano pongan más énfasis en los contenidos de las doctrinas que en los aspectos sociológicos, podemos comprobar la importancia que para los chiriguano tuvo siempre la indagación de los

⁵ En efecto, la acusación parece formar parte ineludible del rito de curación cuando se trata de un mal que amenaza a la comunidad o a la región. Del Campana (1902) escribe que el célebre *ipaye* Guandúcca, cuando no conseguía producir lluvia, para salvar su vida y su reputación dejaba entender que alguien, “también mago”, alejaba las nubes que él a fuerza de fumar había formado, e incitaba a sus “ciegos admiradores” a quemar vivo a ese enemigo de la tribu. Los misioneros eran víctimas predilectas, y así se saltaba de víctima en víctima hasta que lloviera. La acusación pública del brujo, por parte del *ipaye*, es uno de los elementos que un mito recogido por el Padre De Nino destaca como esenciales en el oficio shamánico. Cuando hace tiempo se declaró una sequía general, el cacique Güiriqué encargó a Choncho, el “dueño de la lluvia” que terminara con la sequía. Éste no obedeció y, cuando el cacique vino a castigarlo, contestó que la lluvia dependía de otro pájaro llamado Chena, quien no acertó a decir lo contrario y fue muerto a lanzazos como culpable del mal. No podemos saber, lamentablemente, si esta perspectiva crítica hacia la acusación de brujería -la cual se nos describe casi como un producto de la ineptitud y la mentira- formaba parte del mito original.

vínculos sociales del enfermo por parte del *ipaye*. El misionero Del Campana consideraba éste como uno de los episodios fundamentales y canónicos de la curación, ya que, a su juicio, todo consistía en echarle la culpa a alguien: “Mientras fuma, no cesa de atormentar al enfermo con sus preguntas para informarse acerca de las causas que pudieron haber dado lugar a la enfermedad, luego emite su responso diciendo el nombre de un *ipaye* maligno, el cual ha sido, según él, la causa de la enfermedad” (1902: 46). Del mismo modo, Giannecchini escribe que el *ipaye* “...empieza con preguntarle [al enfermo] en tono catedrático si tiene algún vecino que lo haya reñido ó aborrezca, si los primeros síntomas de la enfermedad datan desde alguna reunión, y cuándo, y dónde, y cómo; si su mujer, hijos ó parientes altercaron con fulano de tal. Impuéstose el brujo de las contestaciones, hace muecas, visajes, menea la cabeza, se contrista y profiere el resultado del diagnóstico: (...) Amigo mío, se trata de cosa seria, quizás alguno te ha envenenado.” (1916: 166-167) Esto nos indica que la “enfermedad” era también -y quizás principalmente- una alteración de las relaciones sociales del enfermo.

En la actualidad, el miedo a la brujería es uno de los principales instrumentos del control social y constituye un resguardo de los mecanismos de reciprocidad, tal como el respetuoso temor al castigo de los seres del monte regula el uso de los bienes naturales. En efecto, aunque en principio parezca paradójico, el dañino y esquivo *mbaekuá* deviene, precisamente porque se ignora su identidad, en un garante de estos mecanismos. Todos ellos reconocen que es peligroso “mezquinar” lo que tienen o maltratar a un vecino, pues nunca se sabe quién es *mbaekuá*. En primer lugar, la ofensa a un brujo puede resultar fatal; por otro lado, la brujería también está al alcance de quienes no lo son: “si yo peleo con alguien, entonces esa persona me tiene más odio a mí que yo a ella: va y le da dinero a un *mbaekuá* para que me mate”, nos dicen.

Ahora bien, hemos dicho que en las comunidades chané muy pocas actividades exigen la colaboración de todas las personas, o siquiera de grupos demasiado grandes; cada familia se hace responsable de su propio sembradío, y muchos de los hombres consiguen trabajos esporádicos en los pueblos y chacras cercanos. Podemos decir entonces que, más allá de ciertas -limitadas- redes de colaboración en casos de necesidad, los grupos domésticos son autosuficientes. En el caso de los izoceños, donde los grandes trabajos comunales en las acequias y en los sembradíos son -o al menos lo eran hasta hace poco tiempo- una instancia crítica de la vida social, la colaboración resulta imprescindible. Pues bien, en este último caso la coacción por medio de la amenaza de brujería actúa de un modo más drástico y directo: quienes se nieguen a colaborar, pueden no sólo resultar embrujados, sino también ser acusados de ser brujos en público. En definitiva, se acusa a quien se aparta de los valores de la alianza y el intercambio.

Hemos intentado leer en las acusaciones de brujería, en las imputaciones de daño, algo más que rencores aleatorios y resentimientos circunstanciales entre los individuos. Parece revelarse cierta consonancia entre la dirección que siguen esas sospechas o acusaciones y las formas de organización social. Esto significa, en términos negativos, que existen ciertas personas que *no* pueden ser acusadas; o bien, que la sospecha de brujería no puede caer dentro de un cierto círculo convencional de distancia social -o, si cabe, distancia de parentesco- a partir del Ego perjudicado por la misma. Y, en términos positivos, que pueden existir “acusados preferenciales” de brujería, ubicados en una posición expiatoria por la relación estructural que mantienen con el Ego que ha sido víctima, o bien por su propia condición social. Para muchos chané, éstos siguen siendo sus viejos adversarios, los chiriguano, con quienes combatieron desde los siglos XV y XVI hasta casi mediados del XX. Algunos informantes, incluso, achacan a los chiriguano haber introducido la brujería en el mundo. Entre los izoceños, por otro lado, cuando las sospechas devienen acusaciones públicas, se dirigen casi exclusivamente a individuos que carecen de respaldo social en la comunidad. Y esto ocurre, como hemos dicho, en ciertas ocasiones fijadas por la tradición y no en otras.

Albó se acerca a esta conclusión cuando escribe que el *ipaye*, al identificar al culpable de un daño, debe hacerlo en consonancia con los deseos de la comunidad, del cuerpo social: “las sospechas comunales

apuntarán probablemente hacia algún individuo concreto, pero será el *ipaje* quien defina si hay que culparle” (1990). Es así que en los varios casos documentados por este autor el acusado de brujería es casi inexorablemente un forastero a la comunidad o al grupo étnico que tiene la desgracia de habitar allí, o bien una persona poco comunicativa, o ancianos, o gentes de conducta extraña. En uno de los casos en que el *ipaye* acusó a un individuo respetado, por ejemplo, su palabra no fue creída y tuvo que huir para evitar un violento castigo.

Podríamos concluir, entonces, que las imputaciones de daño mantienen, canalizan o encauzan -pero de ninguna manera eliminan- los conflictos hacia un terreno regulado por la acción simbólica, fuera del cual llevarían a la disolución del grupo.

4. CONCLUSIONES

Hasta aquí hemos mostrado las relaciones que la sospecha de brujería guarda con la estructura y la vida social de las comunidades. Ahora bien, si vamos a decir algo acerca del valor ético asociado a la figura del *mbaekuá*, no podemos ignorar el impacto que el influjo misionero, tras años de evangelización más o menos exitosa, ha tenido en el imaginario y las prácticas asociadas con el oficio shamánico. Por un lado, tal como ocurrió durante los siglos de la lenta colonización del territorio chiriguano, el discurso evangélico de los misioneros es interpretado por los indígenas, fundamentalmente, a través del marco significativo que provee el shamanismo. Así, en Tuyunti se ha dado el nombre de *ama-iya* (el shamán más poderoso, capaz de provocar las lluvias) a una imagen de la Virgen ubicada en las cercanías de la comunidad; y entre los dones que concede a quienes los requieren se encuentra, justamente, el provocar lluvias en épocas secas. Por el otro lado, la influencia misionera sobre las representaciones shamánicas chané ha buscado conscientemente desdoblar, cristalizar, fijar bajo el esquema de una oposición axiológica nociones que tradicionalmente eran ambiguas y polivalentes. Se utilizaron los términos nativos de *tumpa* y *aña* para significar los valores abstractos de “benigno” y “divino” en el primer caso, y “maligno” y “diabólico” en el segundo. El Padre Giannecchini, autor de un influyente diccionario chiriguano-español, es explícito a este respecto: “Nosotros, en las instrucciones catequísticas, aprovechando esta idea, hemos adoptado el vocablo *aña*, para hacerles comprender un concepto exacto del espíritu maligno Lucifer y demás ángeles rebeldes” (1912). Más cándidamente, el Padre Del Campana atribuía la oposición a la misma

axiología nativa: "... se da el nombre de *aña* al demonio, al mismo principio del mal, a quien ha jurado guerra implacable a *Tunpa*, a cuya obra es contrario, y al hombre" (1902). Ahora bien, el resultado de este intento ha sido desigual entre los chané; pues a pesar de que, si se les pregunta, traducen el término *aña* como "diablo", ésta parece ser apenas una traducción vacía, ya que el sentido de la palabra sigue siendo inexorablemente el alma errante de los muertos, hacia la cual guardan sentimientos encontrados y ambivalentes en lugar de la repulsión que debería despertar la figura del demonio cristiano. En relación con este mismo proceso en el campo de las representaciones shamánicas, en Tuyunti varios informantes nos han dicho -a medio camino entre la descripción y la metáfora- que en el monte existen dos caminos: uno conduce hacia la mencionada figura de la Virgen, el otro va a salamanca. Es posible escuchar, en el mismo sentido, que la salamanca "*es aña*"; que sus moradores están "entreverados" con el diablo. O bien que si uno se acerca a su puerta pensando en la Virgen, la encontrará cerrada. Este hecho explica para muchos la ausencia de shamanes *ipaye* en Tuyunti: uno no puede entrar a salamanca si es bautizado, ni siquiera puede encontrarla. Los "antiguos" no eran bautizados; por eso contaban con shamanes. La misma lógica se aplica para explicar los tabúes impuestos al aprendiz de shamán: la sal no puede comerse durante el aprendizaje porque se asocia con el bautismo, y repugna a *mboi-rusu*. El bautismo y la salamanca son mutuamente interdictos: algunos chané nos dijeron que, en la iniciación shamánica, cuando un individuo bautizado era instruido por un *ipaye*, el curandero debía remover de la frente del primero la "marca luminosa" que deja el bautismo y que sólo el shamán puede ver; este signo, dijeron, es lo que provoca el rechazo de la salamanca. Otros chané agregan que quienes conocen muchos "secretos" no pueden ser bautizados, pues perderían la razón.

Pero, tal como ocurre con el concepto de *aña*, el campo del shamanismo no se halla dividido fatalmente entre dos términos opuestos, y conserva una enorme carga de ambigüedad. Esta ambivalencia se pone en evidencia en las sospechas que de manera inevitable recaen sobre los *ipaye*: dado que tienen el poder para dañar al brujo en venganza, ¿quién asegura que no sean ellos mismos *mbaekua*? (Ver Hirsch y Zarzycki 1994: 518 y Albó 1990: 205 y 222). Acerca de la región chiriguana, Albó escribe que, si bien no se han comprobado casos en que un *ipaye* haya sido castigado a la manera de un *mbaekuá*, sí son muy comunes las acusaciones y sospechas al

respecto: “Aunque desde la perspectiva simbólico-religiosa sus poderes y los de su contraparte, el *mbaekuaa* provengan de principios claramente distintos, desde la óptica social la diferenciación entre ambos personajes no es tan definitiva.” (1990: 204). Es interesante recordar que, a principios de siglo, Nordenskiöld señalaba que, entre los chané y chiriguano, donde los shamanes se dividían entre *ipaye* e *ipayepochi*, “los primeros son buenos y anulan los embrujos, los últimos pueden anular el embrujo pero también embrujar (Nordenskiöld 2002: 199). Lo cual indica que el campo shamánico no sólo no se encuentra inexorablemente dividido por una oposición ética (sugerida por la elección del aprendiz en *salamanca*) sino que, además, la ambigüedad no es exclusiva de uno de sus términos. Es así también que, en algún caso documentado en el Izozog, la protección de un hombre reputado como *mbaekuá* era un fuerte apoyo para el poder político (Riester 1994: 486).

Volvamos, pues, al interrogante que nos hicimos al comienzo: ¿En qué medida es lícito hablar de un carácter “maligno” del *mbaekuá*? No pensamos que el *mbaekuá* sea una figura que represente un valor ético fijo. Eso por varias razones. En primer lugar, como hemos visto, los chané y los izoceño entienden los actos del brujo como algo casi involuntario, a veces realizados a pesar de sí mismo, como consecuencia de sus tratos con seres del monte. En segundo lugar, los informantes no muestran recelo ni vergüenza al confesar que cualquiera, ellos mismos incluidos, puede contratar los servicios de un brujo cuando se trata de consumir una venganza. En tercer lugar, y principalmente, la certeza de que existen *mbaekuá*, y el temor a sus agresiones y represalias, actúa como un poderoso mecanismo de control social. Vemos que son las propias víctimas, y no ya el hipotético agresor, las que de algún modo “justifican” el daño shamánico como una consecuencia de la ruptura de una relación social, de un acto de mezquindad. La brujería, pues, no es interpretada por los chané como un acto moralmente negativo, sino más bien a través del esquema reflexivo y ético impuesto por las relaciones de reciprocidad que rigen su vida social.

BIBLIOGRAFÍA

ALBÓ, Xavier (1990), *La comunidad hoy*. CIPCA, La Paz.

BOSSERT, F. y VILLAR, D. (2001), Tres dimensiones de la máscara ritual chané. En: *Anthropos* 96 (1): 59-72

- BRAUNSTEIN, J. A. (1978), Bosquejo de una historia social de los Chiriguano (Tupí-guaraní). En: *Cuadernos Franciscanos* 49
- CHAUMEIL, J-P. (1998), *Ver, saber, poder. Chamanismo de los yagua de la Amazonía Peruana*. CAAAP-IFEA-CAEA, Lima
- DEL CAMPANA, D. (1902), *Notizie intorno ai chiriguani*. En: *Archivio per l'Antropologia e la etnologia* vol. XXXII, Società italiana d'antropologia, etnologia e psicologia comparata, Firenze
- DE NINO, B. (1912), *Etnografía chiriguana*. Tipografía Comercial Ismael Argote, La Paz
- DURKHEIM, E. (1968), *Las formas elementales de la vida religiosa*. Schapire, Buenos Aires
- (1982), *Las reglas del método sociológico*. *Hyspamerica*, Buenos Aires
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1976), *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Anagrama, Barcelona
- HIRSCH, S. M. (2000), Tirando el mal del otro lado de la frontera: brujería e identidad cultural entre los guaraníes de Bolivia y Argentina. En: *Revista de investigaciones folklóricas* 15: 35-41.
- (1991), *Political Organization Among the Izoceño Indians of Bolivia*. Ph.D Thesis, University of California, Los Angeles
- HIRSCH, S. M. y ZARZYCKI, A. (1995), *Ipayereta, imbaekwareta y evangelistas: cambios y continuidades en la sociedad izoceña*. En: J. Riester (ed.), *Chiriguano*. APCOB, Santa Cruz
- MAUSS, M. (1991), *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid
- METRAUX, A. (1930), *Études sur la civilization des indiens chiriguano*. En: *Revista del Instituto de Etnología*, Tucumán
- (1944), La causa y el tratamiento mágico de las enfermedades entre los indios de la región tropical sudamericana. *América Indígena* vol. IV (2)
- (1948), *Tribes of the eastern slopes of the Bolivian Andes. Chiriguano and Chané*. En: J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians III*, Smithsonian Institution, Washington
- (1973), *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Aguilar, Madrid
- NORDENSKIÖLD, Erland (2002), *La vida de los indios*. APCOB, La Paz
- RIESTER, J. (1995), *Aspectos del chamanismo de los Izoceño-guaraníes*. En: J. Riester (ed.), *Chiriguano*. APCOB, Santa Cruz
- ZOLEZZI, G. y LÓPEZ Z. (1995), *Medicina tradicional Izoceño-Guaraní. Principios del bien y del mal*. En: J. Riester (ed.), *Chiriguano*. APCOB, Santa Cruz

EL CONCEPTO DEL 'MAL'

ENTRE LOS 'WEENHAYEK DEL GRAN CHACO