

# **Archivos**

**Departamento  
de Antropología Cultural**

**II:1 - 2004**

**CIAFIC  
ediciones**

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y  
Cultural  
de la Asociación Argentina de Cultura

**Archivos**, Vol. II, N°1 - 2004  
ISSN 1668-4737

**Directora:**

Dra Ruth Corcuera

**Miembros del Consejo Editorial:**

Dr. Eduardo Crivelli - Universidad de Buenos Aires, Argentina

Dr. John Palmer - Brookes University, Oxford, Inglaterra

Dr. Tadashi Yanai - Universidad de Tenri, Nara, Japón

Dra. María Cristina Dasso - Universidad de Buenos Aires, Argentina

**Archivos** es la publicación periódica del Departamento de Antropología Cultural del Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural (CIAFIC), que por este medio busca servir a la tarea del conocimiento y la reflexión sobre las culturas. Con esta finalidad, tiene como cometido difundir las investigaciones del Departamento, publicar colaboraciones que versen sobre antropología cultural y rescatar trabajos cuyo valor se considera meritorio para la disciplina.

© 2004 CIAFIC Ediciones

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural

Asociación Argentina de Cultura

CONICET

Federico Lacroze 2100 - (1426) Buenos Aires

[www.ciafic.edu.ar](http://www.ciafic.edu.ar)

e-mail: [ciafic@fibertel.com.ar](mailto:ciafic@fibertel.com.ar)

Dirección: Lila Blanca Archideo

Impreso en Argentina

Printed in Argentina



## **LAS NOCIONES DEL MAL Y EL TEMOR EN LAS COSMOVISIONES ABORÍGENES DE AMÉRICA**

Trabajos presentados al Simposio “La percepción del mal y la estructura del temor en las sociedades etnográficas”. 51 Congreso Internacional de Americanistas. Santiago de Chile, Julio 2003  
Coordinadores: Dr. Mario Califano, Dra. María Cristina Dasso, Lic. Eduardo Fernández.



## INTRODUCCIÓN

*María Cristina Dasso\**

*Latet anguis in herba*

En el seno del 51 Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Santiago, Chile, del 14 al 18 de julio de 2003, nuestro Simposio tuvo oportunidad de desarrollarse durante los días 14, 15 y 16 de julio. En él tuvimos la grata tarea de coordinar las ponencias presentadas, que abarcaron el análisis de la problemática del mal y el temor en una gran variedad de etnias habitantes de América central y Sudamérica. Unas fueron consideradas según el estudio de fuentes documentales prehispánicas y coloniales y se analizaron en relación con aspectos que al presente manifiestan vínculos profundos con aquel tema. Otras fueron expuestas en la realidad presente, así involucrando en su conjunto un impresionante caudal de datos que intentaremos exponer en el presente texto introductorio.

La primera ponencia (Ignacio Díaz Balerdi) disertó acerca del felino en el arte azteca, donde es representado como materialización zoológica de lo dudoso. Definir al felino es -se dijo- definir al hombre, tomar su retrato de negatividad, involucrando la ambivalencia, la fuerza, un poder que actúa conforme a reglas ajenas a la humanidad, y la crueldad que comparte con los hombres. El envés de un orden de la tierra estaría representado en el orden del cosmos que el felino carga simbólicamente. Las representaciones aztecas muestran al felino como un supuesto presente en el mundo, en el mito narrado y en el ritual, así ligándose al ámbito de la guerra, del shamanismo, de la fertilidad y la oscuridad.

La siguiente exposición (Silvia Limón Olivera) -también inserta en el mundo prehispánico- versó acerca de los seres femeninos de la religión mexica, tanto aquellos encerrados en el segundo cielo, las *tzitzimime*, como otras deidades femeninas que se destacan especialmente en el cierre de ciclos temporales. Son deidades de umbral, portadoras de las cualidades ambivalentes de la diosa madre

---

\* Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural (CIAFIC).

terrestre, *Tzihuacoatl*, que operaba en la vida y la muerte envuelta en el complejo tema de la analogía entre parto y guerra. Su potencia se sintetiza en la figura de las mujeres muertas de parto. Los hijos de estas madres-diosas son exponentes de un circuito de reciprocidad plasmado en las alusiones a la muerte -los cráneos y víboras del atuendo, su carácter de seres descarnados- concernientes también a la eventual muerte del cosmos que se afronta en cada fiesta del fuego nuevo. Ellas representan el principio y fin de la vida en una reiteración cosmogónica.

Retomando este último aspecto, la siguiente ponencia (Martha Illia Nájera) versó acerca de los *uayeb* (*uáy*: hechizar, corroer, contagio; *áab*: año), los cuales son los días sin nombre de los Mayas prehispánicos. Los *uayéb* giraban en torno a la angustia de que el cosmos no se renovara. Estos días concentraban el lapso de la peligrosidad, la expectativa de cosas malas que se ciernen sobre la existencia y se acompañan por la completa inversión de la norma en la vida humana. En estos días sin nombre -correspondientes a los cinco días sobrantes de las veintenas regulares que conformaban los ciclos anuales de 360 días- se produjo también la llegada del blanco según un anuncio del mal cultural y cósmico plasmado en los documentos. Los *uayeb* no pertenecen a mes alguno, conformando un lapso aciago en el que emergían seres temibles del inframundo provocando temor y angustia a la vez que renovando el año agrícola. Paralelamente, la gente invertía sus hábitos cotidianos, manifestando abundantes semejanzas con ciertas prácticas *nahuas* de la actualidad, tal como ocurre en los Carnavales y Semana Santa. Es claro, pues, el vínculo estrecho que existe entre mal y liminaridad.

En la actualidad maya, la comunicación siguiente (Sylvie Pedron Colombani) nos refiere cómo *Maximon* se ha desarrollado con distintos sentidos desde el centro mayoritariamente indígena de Santiago de Atitlán hasta la zona mestiza de San Andrés Itzapa. En la primera, se trata de un icono religioso que se refiere fundamentalmente a los acontecimientos que han enfrentado los nativos de la región, apareciendo como una reivindicación de la identidad maya, como factor de cohesión. Sin embargo, con la nueva instalación de iglesias cristianas en la zona, los pastores han enseñado que *Maximón* es el diablo, así determinando la reducción del número de devotos y limitando su presencia a presidir las ceremonias agrícolas. Vinculado con lapsos rituales del tiempo liminar de los *uayéb*, es una figura ambigua -que contiene las representaciones de Judas, de “el traidor”,

de presidentes militares: “general” o “coronel”, representa a “el viejo Mam”, así convirtiéndose en enemigo.

A su vez, en San Andrés Itzapa, donde *Maximón* se vuelve eje de un culto urbano, cambia su nombre a *San Simón* y asume una posición en el problema del bien y del mal, llamándosele asimismo “el juez”. Los fieles allí se definen como católicos. El culto de *Maximon* en Guatemala plantea el crecimiento de una figura en el seno de intenso pluralismo, dejando ver las diversas versiones de un culto que ofrece contenidos precolombinos, católicos mestizados y elementos globalizados o internacionales que fundan la pregunta respecto de la fuente tradicional o aculturada de su equivocidad sexual, intencional, jurídica y su relación de contigüidad o superposición con santos, arcángeles y también espíritus que simbolizan el engaño y la traición.

La última ponencia relativa a mesoamérica (Mirza Mendoza Rico), expone la profunda relación entre el estado de enfermedad y la noción del mal entre los Otomíes de San Pablo, entre quienes el mal es una manifestación directa de la envidia, conceptualizada como un sentimiento que corrompe el alma y que abre un espacio para la manifestación del mal a través de conductas específicas. Es, en este sentido, un poderoso agente de enfermedad que involucra un cambio en el alma del individuo “envidioso”, mientras que el alma del “envidiado” sufre como resultado del mal que dirigieron hacia él. Las personas capaces de realizar “*el trabajo*” de hacer mal a un individuo por instrucciones de otro son poseedores de la “*mala costumbre*” -prácticas y conocimientos que forman parte de la tradición-. Pero poseer tales poderes implica afrontar enfermedades constantes como consecuencia de su alianza con lo maligno. Las prácticas dirigidas a hacer mal se basan en la herbolaria del entorno, en rituales en los que se hace alusión al mal. Hay prácticas de umbral. También el aire es considerado un transmisor del mal. De esta forma, el mal se define como una amenaza siempre latente de acuerdo con la cosmovisión otomí-chichimeca.

La disertación siguiente (Juan Javier Rivera Andía) nos ubica en el valle de Chancay, en los Andes peruanos, donde la *herranza* manifiesta la transformación de lo silvestre en doméstico. La función central -dador y tomador- del *Auquillo* o Espíritu de los Cerros en esta fiesta de nueve días, expone la contradicción de hombres que se animalizan y animales humanizados en un escenario que conjuga puna y valle, lo silvestre y lo doméstico, y aún deja ver oposiciones en la

misma estética floral que acompaña la ceremonia. Dichas contradicciones son las que debe resolver este ritual de marcación de ganado, ceremonia de raigambre prehispánica que se realiza predominantemente en los meses de Febrero y Agosto

En la ponencia concerniente a la puna argentina (Gabriela Morgante) se refieren los malos pasos, la mala hora, mala vida y mala muerte exponen la cualidad del espacio y tiempo especialmente peligrosos para el espíritu débil, acechando la vulnerabilidad de la persona afirmada en cierto déficit anímico. Los espacios, lapsos y etapas que concentran el temor de la gente se viven en un contexto donde coexisten prácticas tradicionales, vigencia de contenidos míticos y cristianismo con notables vínculos con los Andes centrales, como los que plasma la narrativa del *Wakón*. El accionar maligno se caracteriza por una marcada impronta masculina y define su espacio en lo alto.

Al tratar el problema del espiritualismo autóctono y el dualismo, el caso *Mapuche* analizado en la siguiente comunicación (Helmut Schindler) revela una serie de verdades olvidadas en el tránsito del relato a la traducción, donde se sobreentiende un dualismo antitético cuando en verdad contraría a la cosmovisión nativa. El análisis de las entidades y nociones autóctonas expone el modo en que se trastoca la representación indígena al pasar de un eventual dualismo complementario a uno antitético. Esto se produce a expensas de la noción que se pretende esclarecer. El ejemplo expuesto en torno a la noción de *wekufu* como “diablo” pone de manifiesto este malentendido como fruto del esfuerzo de amoldar ideas autóctonas en esquemas dualistas absolutos como el cristiano.

También en referencia a los *Mapuche*, la siguiente ponencia (María Esther Grebe Vicuña) ahondó en la relación existente entre los conceptos de *wekufetún* y *kalkutún*, en tanto concernientes al mal y el daño, y su rol en el modelo ideacional explicativo del universo, que ubica en diversos planos cósmicos las calidades diversas de acción poderosa de la existencia. Esta cosmología se plasma por doquier, y es reiterada en el altar de la *Machi*, donde se organizan simbólicamente las claves que permiten descifrar este lenguaje peculiar. Estas comunicaciones no están publicadas en la presente edición.

Ya en el ámbito de las etnias chaqueñas, la exposición concerniente a los grupos Chané (Diego Villar y Federico Bossert) trató acerca de una instancia de lo temible que se encuentra centrada en la figura del



*mbaekuá*, shamán que elige realizar o es obligado a llevar a cabo actividades dañinas por parte de una entidad negativa como la *Salamanca* -entendida tanto como una cueva o asumiendo una figura semejante a los “dueños” de especies animales y vegetales-. Por este motivo, ya que puede ser forzado al daño, el accionar maligno que desencadena no es necesariamente identificado con la propia condición moral del individuo. El *mbaekuá*, desde un enfoque sociológico, es garante de mecanismos de retribución ante la ofensa, así limitando los conflictos por el temor a la venganza ulterior. De este modo se exponen mecanismos que mantienen o encauzan los conflictos sin eliminarlos.

Esta figura ambivalente del *mbaekwá* -que por otra parte sólo existe en tanto imputado- sufre un desdoblamiento tras el impacto misionero que en algunos casos se propuso fijar nociones ambiguas, como *túmpa* o *'aña*, como absolutamente positivas o negativas respectivamente, de modo que facilitaran la comprensión del contenido evangélico.

Referida a otro grupo del Chaco boliviano, la siguiente ponencia (Jan- Ake Alvarsson) expuso el modo en que los *wichí- Weenhayék* consideran como “mal” a la ausencia o defecto en la noción central de armonía, pero no resulta fácil indicar qué sea específicamente malo, ya que todos los entes, personajes o acciones pueden ser malos -o buenos- relativos. Recorriendo los personajes del panteón *weenhayék* se advierte que, al operar negativamente, estos seres requieren del concurso humano para realizarse en las diversas formas descriptas. Los humanos no son, por lo tanto, seres pasivos sino sujetos activos que -intencionalmente o no- hacen o permiten que tenga lugar el padecimiento, el infortunio o el cataclismo. Esto implica que lo único definido en estos contextos es la agencia del mal, no la cualidad unívocamente benigna o maligna del ser que lo provoca.

También referida a los *wichí*, esta vez mataco-bazaneros de la provincia de Formosa (Argentina), la siguiente comunicación (Guadalupe Barúa) se dedicó al análisis del ritual del *yatchep* o fiesta de la algarroba, configurando un lapso festivo a inicios del verano, que celebra la aparición de los frutos silvestres arbóreos como don de las estrellas. Las gentes se insertan en un orden diferente de la cotidianidad, celebrando la abundancia, la reunión de cielo y tierra y la directa manifestación del vínculo con los antepasados estelares que siguen, por la vía del fruto del algarrobo, proveyendo a los humanos su comida y su bebida. El *yatchep* señala un acusado contraste con el

tiempo seco, dirigido a la caza, la pesca y la masculinidad. Amparados en la protección manifiesta de los antepasados, la fiesta permite el disfrute de la eternidad concentrada en la regular ciclicidad -vital, estacional, social- que las condiciones desordenadas de la historia interrumpieron dolorosamente mediante la fractura de cielo y tierra, la destrucción del árbol cósmico, la instalación de la muerte definitiva de la gente. Por contraste, pues, se advierten nuevos ángulos de lo nefasto en esta cultura.

Referida a los *Wichí*- mataco del área del Bermejo, en la provincia argentina del Chaco, la siguiente comunicación (María Cristina Dasso) expone cómo el tradicional ritual del *hatáh* -luego también denominado “misa”- ha sufrido cambios en la actualidad, los cuales evidencian que los shamanes oficiantes han incorporado una noción del mal que implica un enfoque claramente cristiano. Ellos alegan la capacidad de “ver” en su viaje shamánico cómo en la sanación de los cultos evangelistas, la Santa Cena -la eucaristía católica- tiene lugar como consumación antropofágica. Así, resume esta percepción del mal reuniendo elementos tradicionales y cristianos. La protección y curación que operaba en el ritual del *hatah* ha debido acudir recientemente a nuevos personajes teofánicos, parafernalia y gestos rituales tomados de la misa católica para fortalecerse en su función de defensa de un mal percibido ahora como mal absoluto, lejos de la ambivalencia tradicional de lo malo que hasta hace poco enfrentaba.

En el análisis propuesto para los Chamacoco del Chaco paraguayo (Edgardo Cordeu) se identificaron tres ámbitos del temor: humano, sagrado y desconocido, y se identificaron las fuentes del mismo. Ahondando en las especies de Mal de las intuiciones mítico-religiosas y las formulaciones discursivas de los *Ishír*, se logran aislar etnoconceptos que exponen la divergencia entre un simbolismo espontáneo del mal y un simbolismo instituido del lenguaje. Desde ese punto de vista se habló de un *mal congénito*, un *mal eventual* y un *mal trágico* cuyas características peculiares y su vigencia se explicitan en enunciados mitológicos. El mal y la operación del mal son uno de los principales trasfondos semánticos sobre los cuales está inscripta esta mitología cuya investigación deja tres enseñanzas clave: La primera se refiere a la unidad en la diversidad que es dable verificar entre las tres formas del mal. El *mal congénito* y el *mal eventual* son apenas los soportes básicos del edificio metafísico coronado por el *mal trágico*. En segundo lugar, esto ocurre porque en la composición estructural de cada una de las modalidades del mal mencionadas intervienen -con

gradientes distintos- la intencionalidad de los actores y el significado resultante de las consecuencias de sus actos. Finalmente, las enseñanzas de las andanzas y malandanzas del mal indígena constituyen un aporte para la reivindicación de las fórmulas analógicas. O sea, aquellas fundadas no ya en el primado indisputable del género próximo, la diferencia específica y los conceptos en la constitución del entendimiento, sino en la motivación, la movilidad, y sobre todo, el realismo y la potencia prospectiva de los símbolos.

También en el ámbito del Chaco Boreal, los *Ayoreo* son tomados como ejemplo para analizar el existenciario heideggeriano del temor y tratar de definir este problema al cotejarlo con los discursos de la narrativa mítica (Claudio Rinaldi y María Cristina Dasso). Se busca identificar el *instante de la angustia* que en el caso etnográfico no revela la nada, sino la potencia. El temor consiste en percibir entidades especialmente temibles en tanto que se aproximan al sujeto. En este sentido, se toma una serie de seres cuyas denominaciones describen y enfatizan este aspecto. La misma referencia al corpus narrativo como “*retorno de las cosas que antes eran*” evidencia, dada la vigencia de la narrativa de esta sociedad, que la probabilidad de “regresar” los eventos tremendos del mito se encuentra siempre cercana, así preservando la propia salvaguarda mediante la observancia de tabúes positivos y negativos.

La siguiente ponencia (Lorena Córdoba) señala que entre los *Chacobo* de la Amazonia boliviana hay un caudal de los temores que preocupan al hombre que tienen que ver con el ciclo vital, ya que es durante el mismo que se desarrolla adecuadamente o no la formación de la persona. Los temores se centran en la evidencia de indicios que manifiesten que el resultado no será un humano (*nóiria*). Los componentes de la persona, pues, son analizados desde la concepción y a lo largo del nacimiento, amamantamiento, imposición del nombre. También las circunstancias de observancia de la *couvade*, manifestaciones de la conducta infantil, entre otras, son etapas en las que los adultos velan sobre el niño a la vez que se instalan sobre el peligro de que ciertas entidades denominadas *yosíni* puedan afectarlo.

Referido al grupo *Harakmbet* de la Amazonia sudoccidental del Perú (Mario Califano y Angel Gonzalo), entre ellos el daño se ofrece en diversas esferas que se destacan por su ambigüedad. Básicamente escindidos según una modalidad humana (*harakmbet*) y otra no humana (*tóto*), los seres del mundo actúan conforme a esta condición,

señalando en algunos ejemplos modalidades *tóto* temporarias y, en otros, permanentes. Sólo en el caso de la bruja parecen teñirse de una exclusividad negativa predominante, convirtiéndola en el personaje central del mal. La bruja puede ser atraída o elegida secretamente para este rol, que es temporario y gratuito. En los restantes casos descritos de individuos que pueden ejecutar actos nocivos se destaca un frecuente interjuego entre humanidad y animalidad que se orienta, en ocasiones, a la transformación o la mezcla de la entidad anímica humana y la del animal.

La siguiente disertación (James Regan) expone cómo entre los *Ashaninka*, en ocasión de la formación de Comités de Autodefensa de las comunidades del río Tambo tras los ataques de Sendero Luminoso, los hombres comenzaron a manifestar temor de quedar embarazados del *mironti*. Este es un personaje -Tapir- que percibe a las personas con los sexos invertidos, de modo que los varones temían ser atacados al ser considerados mujeres. Esta creencia participa de un rito de purificación de la sangre derramada que debía atravesar el hombre que había matado, obligado a aislarse y cumplir con una dieta especial. Este ritual decayó hace alrededor de cincuenta años pero el contexto de los rituales femeninos y masculinos se integran como un todo en esta problemática: En el caso del guerrero, el objetivo es que el homicida impuro pueda reafirmar su vitalidad, lo cual se produce mediante la captación de procesos femeninos que se insertan en el ritual masculino. Desde un enfoque perspectivista, el *mironti* busca al guerrero para engendrar hijos animales y el guerrero, tras el ritual de purificación, realiza un canto que indica el retorno a la identidad masculina, desde donde considera al *mironti* como mujer.

Aplicada al análisis del *scalping* de los *Shuara*, la siguiente ponencia (John Palmer) destaca que la espiritualidad de esta etnia es enfáticamente negadora del principio del alma, y uno de sus rasgos salientes lo constituye la materialidad de los términos con que es expresada. El alma se manifiesta como la fuente de la conciencia moral. En esencia, los fenómenos que constituyen la realidad *shuara* son manifestaciones diversas de un alma ancestral, *arutam*. El *arutam*, sin embargo, no constituye un capital espiritual fijo, sino que decrece y debe recuperarse. A la vez, las descripciones de sus manifestaciones son notablemente semejantes a las manifestaciones que encarna el *iwanchi*, espíritu fantasma temible. El hecho que estos agentes de espíritus antisociales se representen también como *arutam* da la pauta de que se produce una transformación de espíritus temibles en

familiares, la cual puede ser comprendida considerando que en un cosmos donde no hay una clara demarcación entre espíritus buenos y malos. El buscador de visiones, el shamán y el tomador de scalps son los responsables de asegurar que el bien provenga del mal mediante la conversión de espíritus enemigos en aliados. El scalping, en otros términos, transforma adversarios en ancestros: a través de la matanza del espíritu hostil lo transforma de *iwanchi* en *arutam*. Tomar un scalp implica apropiarse del alma del enemigo muerto, que está “fijada” al scalp. Por diversos medios el scalp pasa de ser un objeto potencialmente letal a representar un esclavo obediente del matador y sin voluntad propia. Se hace notable el objetivo del scalping, cual es aumentar el capital espiritual del grupo a expensas de los enemigos. Paralelamente, dado que la participación en el scalping vuelca la condición de un muchacho soltero a obligatoriamente casadero, este aspecto permite comprender que la pérdida y renovación de *arutam* por la vía del scalping es la vía espiritual para la acumulación de esposas y una expresión de su economía política.

Los *Yanesha* y *Ashaninka*, referentes de la exposición siguiente (Roxani Rivas Ruiz), tienen una tradición pesquera adaptada a ríos andino-amazónicos, y son pescadores especializados. Ambos conciben al río como un ser humano, describiendo antropomórficamente su anatomía y atribuyéndole un temperamento. Entre los *Yanesha* las estaciones del año se marcan por el ciclo hidrológico, *creciente* y *vaciante*, del río. Durante la vaciante del río (marzo-octubre), sostienen que *Oñena'* “nuestro hermano río” se enferma. En esta época, no es peligroso. Y en la creciente (diciembre-marzo), los *Yanesha* dicen que la mujer del río, *Torotoromuell*, viene de aguas-abajo haciendo sonar las piedras y limpiando toda suciedad. Es cuando el río se fortalece y constituye un peligro constante para la población

La pesca entre los *Ashaninka* y *Yanesha*, al igual que los *Mai huna* puede ser concebida como una “pequeña cacería”, considerándose al pescado como una carne menor. Si bien en los mitos de origen de cada instrumento de pesca, los pescados representan socialmente un medio para establecer relaciones de alianza, también se deja ver que los pescados no tienen el mismo valor que la carne de monte, verificable incluso en el hecho de que, de producirse la alianza matrimonial sobre la base de estos bienes, la pareja casi siempre termina separándose.

Desde la perspectiva etnopsiquiátrica (Fernando Domingos Lins), la comunicación sobre las prácticas mágicas rituales de ciertos cultos de comunidades afro-brasileiras, particularmente los adeptos del *Xangô* de la nación *Xambá* (el *Candomblé* de Bahia, *Batuque* de Rio Grande do Sul, *Tambor de Mina* en Maranhão o *Macumba* en Rio de Janeiro), sincretismos amerindios o puramente brasileiros (como el kardecismo), dan en la categoría de procesos de metamorfosis cultural, denotando estrategias de supervivencia de una cultura ante el impacto con otra dominante y amenazante para libertades de culto y expresión religiosa de orden diverso. Tras una adecuada clarificación terminológica, se advierte que todo y cualquier estado alterado de conciencia -religioso o no- menta la posesión o incorporación -como el espiritismo observado en Brasil-, el éxtasis o arrobamiento -como es el caso de los viajes shamánicos- y la obsesión según tres tipos: simple, fascinación o subyugación. Estos se desatan con frecuencia por el encuentro cultural y la alteración de las relaciones de equilibrio -como ocurre con Umbanda. Así, el énfasis se detuvo en exponer cómo trabajan sobre una compleja estructura de la percepción del mal y ocasionan temor y respeto de parte de fieles y nativos que no le son indiferentes. La construcción de valores, categorías y sistemas de moralidad y ética en un sistema como el tratado expone un tránsito complejo de categorías de valor que discurren por el dinero, la angustia, la protección, la previsibilidad, definiendo entidades que son amorales y funcionan de acuerdo a los clientes que acuden a estos rituales. En éstos no tendría sentido preguntarse acerca del sentido moral de lo que se solicita, como así tampoco la búsqueda de un disvalor estable de lo malo frente a un antitético valor del bien.

Como se puede advertir, al abanico desplegado de temas ha sido de gran riqueza y, no obstante su variedad, es posible enumerar algunos temas emergentes que los vinculan y que merecen citarse ahora mismo:

*Regulación diferencial:* aludimos a que como rasgo “maligno” suele reconocerse la existencia o imperio de otro orden fuera de la cotidianidad humana. Así, el de los felinos entre los Aztecas, también el imperio de otra norma (de higienes, actividad y conductas) en el período desgraciado de los *vayé*b. Imperio de lo otro que invade y es evidente, por ejemplo, en la intromisión de la muerte en el mundo viviente, una invasión que pasa de la sutileza del ingrediente de los daños o “trabajos” de los *Otomíes*, a la franca aparición de las *tzitzimime*, o que, como descubre el *hatah wichi*, vuelve antropofágica

la actividad supuestamente sanadora. El ritual del *embuye harakmbet* permite advertir el modo en que el individuo trata con esta invasión de la muerte. El problema del imperio de otra norma es claramente trazado con la inversión del orden perceptual habitual que deja ver el *mironti* de los *Ashaninka*, así como su restablecimiento ritual.

En este contexto, pues, es necesario subrayar la realidad del indicio de lo malo encuadrado en el establecimiento de un dominio que se define por oposición a la norma humana. Es destacable en este aspecto, el conjunto de los rituales que llevan a las personas a mimetizarse con los temidos seres que encarnan la muerte, o que capacitan a las personas para restablecer el orden perceptual que los protege, así reafirmando la realidad.

*Género:* Se concentran problemas en torno al género del ente temible y sus derivaciones. En este ámbito hallamos con frecuencia el trasfondo descompensado de la relación intergénero y, a la vez, las instancias en que circunstancias consideradas propias de lo femenino y lo masculino se asocian: el vínculo guerra/parto, notablemente la complementariedad de rituales masculinos y femeninos en la problemática que atañe al *mironti* -que percibe al guerrero como mujer. Allí tiene lugar la contigüidad con el temor chacobo de la fecundación engañosa del *yosíni*, así como remite al poder fecundador del jaguar azteca.

En este dominio se subraya la azarosa reducción de unos hombres o mujeres a la condición de personas violentadas por designio de la condición óptica del ser maligno, que puede acceder a ellos sexualmente, hacerlos gestar su prole o bien imponerles condiciones trágicas en virtud de su condición (los hombres destinados como alimentos de sus madres *tzitzimime*).

No debemos olvidar en este sector la exclusividad genérica de ciertos personajes del daño, como la bruja *harakmbet*, las *tzitzimime*. En este orden, destacamos también el sentido masculino del mal en la cultura susqueña y andina central.

*Animalidad-humanidad:* También se recorta la temática del tránsito intercategorial entre humanos y animales, desde las situaciones ambivalentes en el felino azteca, el trato impuesto con el *mironti* tapir, los relatos y prohibiciones de parte de los antepasados con presente animal a los efectos de evitar la animalización de los *Ayoreo* actuales, las modalidades *tóto* de los *Harakmbet*, las figuras del panteón *Weenhayék*, la percepción *wichí* de la animalidad

carnicera frente a una humanidad representada por el ámbito vegetal, los juegos de polaridades trastocadas entre hombres y animales en el ritual de la *herranza*. Aquí también las consideraciones animalizantes del portador otomí de “*la mala costumbre*”.

*Estados humanos*: con esta expresión pretendemos abarcar todas las circunstancias en que los componentes de la persona sufren voluntaria o involuntariamente alteraciones que los llevan a las expresiones del temor y las manifestaciones del mal (como conducta o entidad). Tal es el caso del alma que se corrompe entre los *Otomíes*, el *mbaekwá* entre los *Chané*, la transformación en *tóto* de los *Harakmbet*, los protagonistas de cultos caribeños y brasileros, las pautas del desarrollo individual vigiladas durante el ciclo vital *Chacobo*, la disarmonía entre los *Weenhayék* que provoca el accionar nefasto, la pérdida de la humanidad entre los *Ayoreo*, el ritual de revitalización del homicida *Ashaninka*, el ritual de protección del guerrero *Shuara* para dar lugar a los procesos de sometimiento del alma fijada en la *tsantsa* sedienta de venganza.

Al respecto, en frecuentes casos se asienta en este orden la problemática respecto de la imputabilidad del individuo respecto del mal que produce o introduce por su accionar.

*Expresiones sociales de alteración*: La noción del mal que caracteriza las diversas expresiones que tratamos se vincula también con clara nitidez con los estados sociales críticos que atraviesa una comunidad. Tal el caso del culto de *Maximón* y sus sentidos diferenciales en el ámbito rural indígena y mestizo urbano; la importancia central de la envidia en la articulación del mal en las comunidades *otomíes*, la protección y vigilancia del desarrollo del niño *chacobo*; las pasiones que buscan saciarse en los trabajos encargados en los cultos caribeños y brasileros; las ocasiones de imputación de daño y la franja acusable de brujería entre los *Chané*; las renovaciones rituales del *hatah wichí* y las imputaciones de daño a nuevos agentes religioso-terapéuticos. Sumado a aspectos tales como la renovación del *arutam* de los *Shuara* como posibilidad de acceso a nuevas esposas, advertimos conductas que ponen de relieve los circuitos domésticos e intracomunitarios entre los cuales se entraman las acciones que se consideran benéficas o dañinas y son sometidas a manipulación como expresión del control social. Otra vez, la *herranza* andina manifiesta estos aspectos conjugados.



Aquí se insertan también dos temas que trataremos con mayor detenimiento más adelante, a saber: la alteración adjudicada al cristianismo en sus diversas modalidades evangelizadoras y las modificaciones habidas en el contexto tradicional para equilibrar dichas alteraciones.

*Problemas metodológicos:* Vinculado profundamente con la temática anterior, es preciso destacar las importantes notas metodológicas presentes en la ponencia sobre dualismos complementario y dualismos antitéticos a raíz de nociones mapuches<sup>1</sup>.

En este ámbito -y por extensión involucrando muchos problemas expuestos en las restantes ponencias-, el interés problemático no se centra solamente en el objeto de estudio, sino también en el sujeto que investiga y sus propias precauciones metodológicas.

En mayor o menor medida, según los grupos misioneros que accedieron a las diversas etnias, el énfasis en la traducción del Testamento a la lengua vernácula impuso de suyo un doble peligro. Ya fuera que se optara por la literalidad estricta o la traducción semánticamente flexible, ambas opciones dejaban abierto el campo a reformulaciones conceptuales estructuradas tanto en lo que concierne a la comprensión aborígen del concepto cristiano, cuanto a la comprensión misional de la noción en análisis. Esta problemática persiste hasta hoy.

Además, impone el reconocimiento de la peculiaridad de desarrollos que una misma noción alcanza según el contexto en que se la ha considerado. No se trata solamente de datos objetivos relativos al tiempo, modalidad y medios de introducción del mensaje cristiano, sino también atañe a la apreciación de los sucesos que con posterioridad pudieron redefinir la estructura de relaciones intracomunitaria. La comprensión de los acuerdos sociológicos, cosmológicos y políticos que subyacen a la problemática de la conversión deben ser especialmente considerados.

)Qué ocurre, pues, con la noción tradicional del mal en las sociedades etnográficas?

Estimamos, a la luz de las valiosas contribuciones realizadas, que la realidad del contacto intercultural va imponiendo, junto con nuevos

---

<sup>1</sup> Aunque las citadas ponencias no integran la presente edición, el valor de la temática sometida a debate nos parece merecer un lugar en la presente Introducción.

roles que emergen en el seno de la comunidad, nuevos personajes que imperiosamente deben ser ubicados en la cosmovisión. Esta necesidad sólo brota cuando la novedad del rol o la realidad del personaje novedoso ha encontrado el modo de hacerse patente en la vida de las personas, independientemente de la idiosincrasia o de la adhesión individual a una creencia específica. Tras este suceso es que las nociones tradicionales, sin dejar de serlo, admiten nuevos enfoques, evidenciando la plasticidad con que se adaptan y persisten en contextos cambiados.

En este punto se impone reintroducir el aspecto metodológico, pues nos parece que con cierta frecuencia es el estudioso quien se aferra más que el creyente a una versión “pura”, “fija” e “inmutable” de una noción cuyo valor es esencialmente dinámico y, como tal, variable en un número de aspectos. En el otro extremo, podemos encontrar que la apariencia de un fenómeno puede expresar engañosamente una identidad religiosa específica, que sin más es desdeñada por no ser tradicional.

Si bien este planteo lo veremos especialmente en torno del problema cristiano, lo que pretendemos subrayar aquí es la necesidad de recordar el *locus* en que se materializa una creencia, esto es, en la peculiaridad de la vida comunitaria. Yuxtaponiendo las versiones del mal de estas concretas comunidades es que alcanzamos a advertir los puntos estables comunes y la riqueza desbordante de sus variaciones. Sería preciso alejarse del prejuicio de la autenticidad de la persistencia estable para ponernos en condiciones de aprehender la autenticidad de la persistencia dinámica de una noción como la presente. Es decir, que sigue reconociéndose en su variabilidad concreta.

*Contextos de la negatividad:* Otro aspecto que no debemos descuidar es el concerniente a los espacios, tiempos, condiciones vitales -físicas y anímicas- que tienen que ver con la malignidad relativa de los seres que en estas ponencias han sido analizados. El ejemplo del aire entre los *Otomíes* de San Pablo expone especialmente este aspecto, siendo el vehículo de las sustancias que toca y luego contamina en el poblado. Del mismo modo, el contexto de los malos pasos susqueños define esta cualidad espacial clara-mente sesgada. Hay pues, una identificación del mal relativo y, también, una identificación del mal irrelativo que encontramos, el cual -aun en el caso que tome antecedentes de cristianización más o menos temprana- ofrece un desarrollo que debemos considerar pues se encuentra

presente en las vivencias, discursos y acciones de las poblaciones autóctonas en cuyas costumbres indagamos.

Debe definirse, es claro, si tratamos con un tipo u otro de nociones, pero también debe notarse que, al respecto, el propio decurso de los debates y problemas que fueron planteando las comunicaciones en el Simposio parece habernos señalado un trabajo futuro en nuestras investigaciones. A saber: es imperioso profundizar el análisis de los casos que tratamos, realizar seguimientos de los mismos en lapsos prolongados que permitan establecer qué ocurre con un cerrado dualismo adoptado si la noción original se encontraba cargada de ambivalencia. Los estudios de este tenor proveerán una casuística suficiente para arribar a conclusiones de mayor envergadura respecto de las capacidades dinámicas que dispone una cultura en su actualidad. Al respecto, es probable que encontremos allí recursos que den cuenta de fenómenos habidos también en el pasado.

Hay tres problemas de amplitud en cuyo seno se dirimen otros, a saber: el carácter ambivalente en las nociones autóctonas que podemos identificar parcialmente con el concepto de lo malo -en eventual contraste con una percepción absoluta del mismo propia de las tradiciones occidentales-, la necesidad de una adecuada definición y caracterización del temor que connota la existencia etnográfica y, en tercer lugar, el imperioso problema del tratamiento metodológico del fenómeno cristiano que, como préstamo más o menos recientemente adquirido, es un dato de la realidad cultural que estudia el etnógrafo y que ha permeado profundamente la temática que tratamos, como los autores han destacado oportunamente.

Por otra parte, la definición de enfoques que han sido considerados en esta área de problemas despierta nuestro interés, ya que se ha desmenuzado el tema desde perspectivas tan peculiares como la estética, lingüística, filosófica, histórica y psiquiátrica, cuyos ángulos específicos han podido considerarse a la luz de la etnografía para abrir nuevos horizontes de comprensión, que esperamos esbozar en el presente prefacio. También el enfoque de la significación y eficacia ritual merece reconsiderarse a la luz de los desarrollos que ponen de manifiesto los distintos estudios realizados.

## EL CARÁCTER AMBIVALENTE DEL CONCEPTO DE LO MALO

Sin pretender descubrir sino más bien ratificar afirmaciones previas a nuestra reunión, es claro que ha sido amplia y problemática la

casuística expuesta en los trabajos de los autores. La noción de ambivalencia parece conducirnos inexorablemente, en contextos etnohistóricos y actuales, a la de potencia, poder, *puissance* que dota a entes, fenómenos y seres diversos de las cosmovisiones descritas. Este poder es un peligroso don del que parece desprenderse, en el ámbito que nos ocupa -con o sin connotaciones morales implicadas según los casos- lo nefasto, lo malo, lo que provoca padecimiento.

En este mismo sentido, lo malo, lo nefasto y el agente de padecimiento es tanto un ser externo y preexistente cuanto interno e inmanente desde que halla en el hombre un vehículo continuador (reinstaurador) del mal exterior. Así, el abundantemente señalado drama de la libertad que toca al problema del mal se encuentra asimismo presente en la reflexión aborígen, bien que no como único factor de lo maligno (Safranski, 2001).

Por otra parte, los datos que se brindan conducen a una nueva reflexión acerca de lo sagrado, en el siguiente sentido: ¿de qué manera es la negatividad ambivalente concerniente al concepto de “mal” que tratamos hoy? En el contexto de cambio y reinterpretación religiosa, ¿es este “mal” parte de lo “sagrado” en la conciencia aborígen?. Si es así, ¿cómo debemos tratar este fenómeno readaptado de lo Santo o lo Sagrado en el contexto intercultural que con frecuencia se presenta? Este problema encontrará diversas respuestas.

Permítasenos adelantar, sin embargo, que la recepción de las nociones cristianas no es ingenua y que tiene lugar tras un progresivo acomodamiento de ideas tradicionales que -en algunos casos- manifiestan una fortaleza mayor que la que frecuentemente se les adjudica.

Hemos señalado que el problema del mal nos conduce al de la potencia. Y el persistente recurso a la potencia es frecuente y se encuentra, en el seno de una misma sociedad, diversificado. Así, pone de manifiesto dos cuestiones: la primera, que las sociedades recurren a la potencia, accesible mediante recursos, conocimientos y técnicas diferentes, que son planteados para preservar lo que precisamente son o deben ser y, en segundo lugar, que este horizonte de coexistencia con realidades impregnadas o esencialmente dotadas de una potencia acusada hacen brotar la evidencia de una existencia temerosa de perder el bien que se busca asegurar: la humanidad.

Asimismo, es preciso considerar la idea de que podemos encontrarnos frente a nociones polarizadas del mal que obedecen a

diferentes procesos, sea que se polarizan en el contacto con otras nociones -como las cristianas-, sea que se vuelven absolutas en ocasión de circunstancias socialmente críticas -y entonces adquieren caracteres sociológicamente necesarios de antagonismo-, sea que se trate originalmente de duales antitéticos. En el contexto de los trabajos presentes, nos parece hallar con frecuencia el primero de los casos. Sin embargo, esta postura nos aleja de sugerir que de modo ineludible hallemos un desplazamiento desde la noción ambivalente del mal hacia nociones polares y absolutas del mismo. Más bien, lo que nos impresiona fuertemente es que la concepción del mal se polariza en ciertas ocasiones críticas -donde aparece con gran fuerza la concepción cristiana- para luego teñirse nuevamente de caracteres ambivalentes, que parece reflejar el estado de equilibrio relativo reconquistado en las sociedades que tratamos.

De hecho, podemos reiterar la afirmación de que, lo mismo que numerosas diferencias entre unas misiones y otras -misiones católicas y protestantes en este caso-, aún las diferencias y transformaciones de nociones centrales en este proceso empalidecen con la distancia y con el tiempo (Dasso, MC. 1999a). Con una perspectiva de un siglo, los que nos parecían frutos de culturas religiosas diversas se revelan momentos diferentes de un mismo ciclo de desarrollo, diferencias más “temporales” que propiamente históricas. Constituyen momentos que cada cultura vive en diferentes etapas, antes que constituir opciones diferentes cada una de ellas (Calavia Saez, O. 2000).

Otra pregunta que debemos formularnos es si existe alguna relación -directa o indirecta- entre las nociones de uno y otro tipo -ambivalentes o polares- y el ritual. Más específicamente, dado que en el caso de las primeras hay un ritual descrito en los trabajos de los colaboradores, debemos preguntarnos ¿qué ocurre con el ritual cuando la ambivalencia de una noción se define en la polaridad del dualismo antitético?

La pregunta merece extenderse a todos los ejemplos, especialmente teniendo en mente la detallada casuística que provee el caso de los cultos caribeños y brasileños.

¿Qué alteraciones apreciamos en el ritual cuando se altera alguna de las nociones centrales que lo anima? ¿Surgen cultos acordes con la polaridad que reemplazan al ritual de la ambivalencia? ¿O más bien el ritual es el que se polariza, así llevando a una gradual redefinición de la noción que lo anima?

En el caso de la misa o *hatah wichí*, se advierte que el ritual cambia pues se han transformado las condiciones de la sociedad para la cual se ejecuta el ritual. Ese cambio encuentra uno de sus motivos en la mayor presencia de curadores evangélicos que compiten con los shamanes respecto de la misma porción de personas enfermas. A la vez, los shamanes, con un ejercicio constante y tradicional de su práctica, deben interpretar con qué males se trata ahora en la contienda, males que introducen los otros oficiantes. Esos males, esos seres, son los que enferman a sus pacientes y con los que se debe tratar en la curación shamánica. Tal vez sea por eso que han debido apelar a los conocimientos dormidos de una evangelización antigua e indiferente, al mismo tiempo aproximándose al ritual de la misa, ahora también reinterpretado y, en algún sentido, *apropiado*.

## LA CALIFICACIÓN DEL TEMOR

Conforme se fue desplegando el debate en el Simposio, han tenido oportunidad de exponerse diversas representaciones de aquello que connotamos con la expresión “temor”. Así, pues, se avanzó desde las claras manifestaciones de lo temible como “malo”, ya desde una perspectiva estética que conlleva la monstruosidad, la evocación del muerto, la cualidad anómala de fisonomías, períodos liminares, etc., hasta la valoración de la existencia etnográfica como “temerosa”.

Allí, creemos que tuvieron oportunidad de argumentarse las que creemos que en realidad constituyen aparentes contradicciones: de un lado, quienes encontraban que, para una sociedad, el temor acaso se encuentra limitado a la potencialidad de lo negativo que el hombre puede realizar contra sus congéneres. En este caso, el individuo es percibido como el agente activo del mal que sufre o inflige y, en todo caso, no se encontraba que esa percepción suscitara temor como signo de la existencia.

Del otro lado, quienes hallaban la huella de una existencia temerosa en el repertorio de seres no humanos que acechan al hombre en busca de un resquicio donde insertarse y dañar. Estos trabajos tendían a ofrecer la imagen de un individuo pasivo, asediado y llevado al extremo de una vida estructurada según pautas cuya infracción acarrearía inequívocamente algún mal individual o comunitario.

Precisamente debido al problemático carácter del tema del mal, es posible apreciar su tangibilidad en el camino escogido por los participantes para localizar “noción de mal”, es decir, en el temor.

El planteo debería, pues, ordenarse, y dar cabida a todos los casos desde una más clara definición de lo que se entiende como existencia instalada en el temor. Aludimos con “temor” al caudal de indicios que constituyen la manifestación de la angustia que experimenta la persona frente a circunstancias que indican la disminución o pérdida de rasgos de su condición, sea en cosmovisiones que incluyen tanto la noción de un poder -que puede volverse o no agente de mal- externo y aún preexistente a la humanidad, cuanto a las modalidades que hacen del hombre -y su libertad de accionar en un sentido positivo o negativo- un agente de lo malo para la existencia. Señalemos que tratamos no sólo con el hecho humano de la angustia, sino con el reconocimiento e identificación de cuáles son las fuentes que la suscitan en estos variados discursos de la humanidad.

Una existencia instalada en el temor suele definir ciertas categorías de la existencia en función de su cualidad temible, por encima o a despecho de otras cualidades que pudieran considerarse. Este dato nos lleva a reconsiderar el amplio abanico de prohibiciones, prescripciones y reglas que se vinculan directamente con la problemática del tabú. En este sentido, nos parece adecuado señalar que existe en algunas de las sociedades tratadas, cierta profusión normativa que impone al individuo una vida más conscientemente escrupulosa que otras. Los peligros que tales sociedades predicen respecto de la transgresión suelen ser concretos casos de padecimiento social o individual para el infractor, lo vuelven contagioso o diversamente peligroso, lo transforman en víctima o victimario por el tipo o cualidad del poder con el que se ha puesto en contacto.

La referencia a la estructura del temor circula por vías que nos llevan al concepto de potencia, cuya circunstancial malignidad se define por el tipo de tránsito que cada persona individualmente realice. Como hemos visto, la potencia, lo sacro: *“la ambivalencia de lo sagrado, en tanto que tremendun fascinosum, según Rudolf Otto, confiere al mito el poder de asumir también el lado tenebroso del lado luminoso de la condición humana.”* (Ricoeur,P, 1986) Ambos aspectos, fasto y nefasto se encuentran profundamente unidos y conciernen a la primera evidencia que los trabajos recogen: la noción de mal no es absoluta

La segunda evidencia, sin embargo -y que quizás colabore muy profundamente en esclarecer algunos contrastes evidentes en las ponencias- reside en un proceso aparentemente frecuente de

absolutización del mal que se origina en el contacto con el cristianismo, debido tanto a las diversas modalidades catequísticas imperantes en la historia y actualidad de estas etnias, como a la deliberada opción nativa por uno u otro discurso, que no debemos ignorar.

Al respecto, resulta de interés analizar las ponencias que tratan documentalmente la noción del mal en etnias durante tiempos etnohistóricos, contrastándolas con aquellas que resultan de datos etnográficos recogidos *in situ* en lapsos recientes. Aquí se vuelve insospechadamente constructivo el modo de presentar los trabajos acorde a una geografía cultural, no sólo porque estaremos tratando áreas afines: Mesoamérica, Andes, Gran Chaco, Amazonia, sino porque se nos hará posible ir trazando los vínculos que con el tiempo se desdibujan o refuerzan entre los grupos de estudio.

Antes, sin embargo, será preciso retomar el tema que brota como responsable de la absolutización de la noción de mal, así como el tratamiento de su correspondiente problema metodológico.

## TRATAMIENTO METODOLÓGICO DEL FENÓMENO CRISTIANO

Una de las enseñanzas más importantes de la investigación de campo, y que sale a la luz con toda claridad en ocasiones como la presente, es que el hombre etnográfico se preocupa particularmente por la obtención de la potencia. Esta búsqueda, consciente y plasmada de vivencias complejas, puede comprobarse en la facilidad con que se adoptan nuevas formas de culto.

El ritual católico, el anglicano o aquél de las diferentes iglesias protestantes le permiten a un individuo, oficiante o no, una vía de acceso hacia una nueva fuente de potencia: el Dios cristiano.

Así como la envergadura espiritual del hombre etnográfico emana de una visión mítico-religiosa de la realidad, allí está contenida asimismo una escala axiológica que, aunque no claramente formulada, manifiesta su capacidad orientadora de la vida individual en el seno de la vida comunitaria.

La existencia individual y la vida misma de las comunidades que hemos tratado se desarrolla en el ámbito del sentido, sustentado y explicitado en un orden mítico-religioso.

No existe, por parte de los creyentes, una especulación teórica sobre el significado del acto religioso, pero sí consideraciones



circunstanciales, parciales, no sistemáticas, que no producen un tratamiento formal mediante la escisión de sus varios aspectos para luego producir una síntesis, sino que se ofrecen o son capaces de estructurarse explicativamente ante la necesidad de respuesta a una pregunta concreta.

Al incorporarse el cristianismo como prédica y nuevo horizonte de sentido, aparecen fenómenos de mitopoyesis que se deben tanto a interpretaciones cristianas adheridas al cosmos tradicional, como modificaciones de la percepción de la realidad en términos mítico religiosos debido al reconocimiento de nuevas facetas de la realidad misma.

Las modalidades que asumió el cristianismo en la difusión de su mensaje fue variada no sólo conforme a la peculiar orientación confesional de los grupos misionales, sino que a lo largo del tiempo las mismas orientaciones sufrieron giros decisivos en su tarea catequística.

De una parte, destaquemos que en sus comienzos los grupos evangelizadores históricos han dedicado gran atención al problema lingüístico que, velozmente acometido, dio frutos en la producción de textos bíblicos y evangélicos en el idioma vernáculo. Este paso resultó fundamental, por ejemplo, para la acción evangelizadora de la Iglesia Anglicana, que intentaba instalarse con una difusión catequística “centrífuga”, dirigida desde el núcleo de misioneros hacia fuera, con un efecto de dispersión que se concentraría luego en la selección de pastores nativos. Este aspecto ha contrastado con la catequesis católica, que parece haberse centrado más en una difusión centrípeta de la religión, procurando atraer hacia su centro -de modalidades litúrgicas, costumbres y fe- a las poblaciones desconocidas.

En su evolución posterior, se puede advertir que los anglicanos han ido retirándose de sus lugares de misión tras períodos signados por intentar volcarse a los aspectos de promoción socioeconómica de las comunidades, aspectos que generaron nuevos ángulos de disenso en el seno de las comunidades. En su lugar, por fin, los misioneros dejaron a los pastores aborígenes que hasta hoy mantienen lo que se ha podido retener, especial-mente debido a que en el propio seno eclesial brotaban las heterodoxias que constituirían nuevos movimientos como “Alabanza”, “Aleluya”, etc., capaces de una insistente adaptación según las modalidades culturales locales, autónomos y fuertemente cargados de una ritualidad directamente conectada con el Dios

cristiano y rasgos tradicionales.(Wright, R. 1999; Dasso 1999b:154-164, 323-334)

Por su parte, gran número de las originales misiones católicas fueron gradualmente despobladas de sacerdotes y sólo más tardíamente volvieron a ser residencia parcial o permanente de parte de grupos misionales católicos aunque no directamente ligados con las órdenes fundadoras. En otros casos, las mismas órdenes se han mantenido -con cierta escasez sacerdotal-, en las misiones históricas.

Otras iglesias cristianas, caracterizadas por su fuerte componente de etnicidad, se han distribuido entremezclándose con las descritas y logrando su propio arraigo, basadas en su estructura, liturgia y mensaje de mayor simplicidad, siendo frecuente hallar templos de las diversas confesiones que se distribuyen los fieles de una zona común.

Otros problemas que conciernen al cristianismo anunciado atañen a la comprensión teórica de la prédica.

Por ejemplo, se verifican las dificultades de transmitir y comprender el significado ético del cristianismo, las cuales se deben a factores diversos; como sucede con la estrategia de espera, cuando la prédica de una determinada iglesia enfatiza los aspectos apocalípticos, sin lograr que esa espera se transforme en una verdadera esperanza. El hombre etnográfico recurrirá, entonces, para salvarse de la anunciada destrucción cósmica, a técnicas centradas en el uso de la potencia con la única finalidad de trascender el instante crítico.

Un segundo punto de desencuentro gira alrededor de la idea de contrapaso, impidiendo el acceso al plan de la *caritas* y a una ampliación del sentido de lo humano, como de la “hermandad en Cristo”. Una ofensa exige ser castigada según el procedimiento jurídico de la *lex talionis*, entendida como una venganza justa que se concreta mediante el accionar del shamán, o la matanza y la antropofagia o la brujería, que redundan en el daño a la persona imputada. Tal situación se ha visto frecuentemente acentuada por las lecturas bíblicas en las que se percibe al Dios cristiano a menudo como una figura colérica que castiga según la misma norma que se infringe. La fe puede ser entendida como una sujeción servil a lo expuesto en las Sagradas Escrituras, o como un pacto con una determinada potencia configurada en Dios, y no un código ético para la vida. Las desviaciones suelen ser suscitadas por la negatividad de los seres no-humanos y pueden ser violentamente reprendidas y corregidas.

Aunque la catequesis católica se diferencia de la protestante en general por la presencia de un clero no aborigen que se interpone entre el Dios cristiano y los fieles, no por esto logra sustraerse del proceso mitopoyético.

En la evangelización que proviene de protestantismo, la ausencia o prescindencia de un *corpus* sacerdotal consagrado a la administración del culto se acentúa y la relación del hombre con Dios se expone a ser más inmediata. En las numerosas iglesias y sectas protestantes es el creyente quien se comunica con Dios a través de la Palabra, por el énfasis que otorgan a las Sagradas Escrituras. El horizonte narrativo de la Biblia y las plegarias que de él extrae le posibilitan esta comunicación, que se traduce en algunos casos en la sujeción inmediata y estricta a la potencia de Dios.

La intención generalizada de preparar predicadores indígenas para que fueran ellos mismos los gestores de una Iglesia Aborigen responde por una parte a toda una ética protestante que se encuentra contenida claramente en las Sagradas Escrituras en Mateo 28, 16-20; Marcos 16, 14-18; Lucas 24, 36-49; Juan 20, 19-23.

Por otra parte, este fenómeno aparece como una respuesta ante las frecuentes acusaciones de paternalismo y propiciadores de la destrucción de la cultura tradicional, provenientes de los movimientos indigenistas. Es así como el catequista evangélico concluye con su compromiso ético-religioso una vez que ha cumplido con la difusión del Testamento, sustrayendo en el mayor de los casos la tutela espiritual. De esta forma, librados a una suerte de hermenéutica literal a cargo de los predicadores locales, los indígenas ven desencadenarse una potencia cuyos rasgos reconocen aun cuando no sea seguro que dispongan de los recursos espirituales para hacerle frente.

La investigación sobre las nuevas formas de religiosidad y culto es técnicamente compleja, porque el etnógrafo debe exigirse la exclusión de todo tipo de juicio axiológico. El esfuerzo intelectual que debe conducir al conocimiento integral y profundo de diversas cosmovisiones etnográficas significa una enseñanza y un ejercicio. Enseñanza, en tanto ha de evidenciar los alcances de un valioso instrumento hermenéutico que posibilita la comprensión de mundos espirituales con plasmaciones culturales variadas y peculiares, en muchos casos sumamente complejas. También para el investigador supone un constante ejercicio en los planos intelectual y emocional,

porque aunado al esfuerzo de la comprensión, el rescate debe concluir con la formulación integral de esas cosmovisiones.

La comprensión de una determinada cosmovisión lleva implícita la exigencia de relevar todos los contenidos presentes en torno de un hecho etnográfico, tanto aquellos tradicionales como los aportados por el cristianismo (Bórmida, 1976)<sup>2</sup>. Por último, dado que ambos horizontes formulan con mayor o menor especificidad un código ético, se deberá establecer la incidencia de la conciencia moral.

)Cuál es el elemento distintivo que nos autoriza a clasificar como mítica a una determinada expresión verbal? Cuando el hecho mítico-religioso domina el acto discursivo del hablante nos encontramos ante el *corpus* mitográfico tradicional verbalizado. Cuando la palabra es potencia, o cuando se relata una determinada afección que una teofanía produce o se vuelca en el recuerdo de las acciones de personajes acaecidas en el tiempo primordial, nos encontramos ante un hecho mítico-religioso que habrá que valorar adecuadamente en el contexto en que ha sido expresado.

Por otra parte es menester aclarar que, cuando nos referimos al *corpus* mitográfico tradicional, es que con este calificativo no hacemos más que adecuarnos a lo expresado por los informantes cuando lo confrontan con aquel *corpus* de la catequización. Esto no significa que no existan estructuras de sentido comunes entre ambos, algunas modificadas por la evangelización.

Una pregunta se plantea cuando queremos abordar la interpretación aborígen del cristianismo visto como proceso mitopoyético: ¿cómo puede estudiarse la religiosidad tradicional manteniéndola separada de los elementos cristianos cuando una *Weltanschauung* es una totalidad que no debe sufrir mutilaciones? En efecto, en la obtención de la información de campo se presenta una suerte de mezcla entre lo “tradicional” y lo “cristiano” que va aclarándose a medida que avanzamos en nuestra investigación. La separación de los dos horizontes religiosos opera en dos órdenes: uno de carácter objetivo y otro subjetivo. El aspecto objetivo de estos hechos está dado por el hecho de que existen dos *corpus* narrativos separados, así como por las personas que los concretan con su gestión: aquel tradicional a cargo de narradores que generalmente son o han sido shamanes, aquel bíblico de parte de predicadores y pastores.

---

<sup>2</sup> Esta obra ha sido reeditada en *Archivos* I, 2003.

El aspecto subjetivo, que nos remite al plano de las vivencias y del compromiso individual del aborigen, es producto de un pacto de la persona contraído con Dios y el riesgo que significa su infracción.

Por otra parte, como la Biblia es un texto escrito en lengua autóctona y en castellano, el hecho de someterlo a una serie de pasos metodológicos permite resguardar sus sentidos culturales. Así, la transcripción de los pasajes en idioma, la realización de su traducción interlineal y la comparación de los conceptos vertidos en éste y en la versión castellana ponen de manifiesto dónde y cómo se expresa la imposibilidad de traducción. Este último aspecto se trabaja con los informantes, de modo de obtener sus interpretaciones acerca del relato, sea por referencia a la cita, sin recordarle el texto, o leyéndoselo para que él mismo vuelva a referir qué entiende en sus propios términos. El horizonte narrativo de la Biblia debe ser confrontado con la historia de vida de los individuos de la comunidad, con el impacto diferencial que los fenómenos cristianos representan para cada uno, de donde se manifiesta el sentido de su interpretación.

Como se advierte, uno de los desafíos que se nos plantean es el relativo al modo de comprender este cristianismo que se ha incorporado al hecho etnográfico. La diversidad de confesiones, de políticas misionales y de mensajes -centrados en la palabra y el ritual- hacen de este campo un vastísimo entramado de problemas que debemos tener en mente.

Del mismo modo, dos aspectos de gran importancia tienen una incidencia aun poco investigada en este complejo. En primer lugar, la dimensión sociológica, que supone analizar la introducción misional de estímulos o enervadores de ciertas líneas sociales, familias, individuos en una estructura social dada -y aquí hallaremos nuevamente el aspecto crucial del género-. En segundo lugar, la necesidad de realizar estudios en profundidad respecto de la significación de los bienes que se introducen de la mano de este nuevo tipo de relación que inaugura la conversión. Queremos señalar aquí bienes de todo tipo: vitales, espirituales, económicos, morales, materiales, cuya incidencia en las sociedades que tratamos es muy amplia. A la vez, estos bienes llegan de la mano de los representantes de la nueva religión -no nos referimos sola y necesariamente a los misioneros, sino también a la representatividad religiosa que cobran ciertas poblaciones criollas, funcionarios, agentes de salud, etc. que

son, de uno u otro modo, “hermanos” de esos blancos que trajeron la buena noticia de la confesión correspondiente.

El problema del tratamiento de los bienes materiales tiene, creemos, una relación directa con buena parte de los temas de las narrativas míticas de los grupos que estudiamos. Los bienes son, en su materialidad, elementos que recortan el campo de plasmación de vicios y virtudes, como la mezquindad o la generosidad; desatan la discordia, la envidia, los celos, la introducción del mal por agencia humana. También pueden vehiculizar la ostensible buena voluntad del don y los circuitos de reciprocidad. En otro ámbito, la propia fisonomía corporal aparece como un bien que se quita mediante la muerte, el daño, nuevas oportunidades del mal actuar.

Como miembros de una tradición cultural afecta a la abstracción, tal vez haya ocurrido con frecuencia que hemos descuidado la concreta existencia de objetos cuyo atractivo e importancia real podemos desconocer o minusvalorar en la investigación etnográfica. Y no es claro aún su papel en la adopción religiosa, ya que escasean las investigaciones al respecto.

Este tema debe tenerse presente, a la luz de otro conjunto de datos que traen a la luz las investigaciones expuestas en el Simposio: la manipulación a la que son sometidos los agentes del daño para el logro de fines concernientes al dinero, la angustia, la necesidad de protección, dependiendo de entidades que se ha señalado como amorales y operantes de acuerdo al deseo de los pacientes, devotos, clientes que acuden a estos rituales. En este contexto, los bienes se mencionan con frecuencia.

## LA MUERTE, EL MAL, EL TEMOR

*ALo que constituye todo el enigma del mal consiste en colocar bajo un mismo término aquellos fenómenos tan dispares, como serían en una primera aproximación, el mal moral cometido, el sufrimiento y la muerte. El mal moral designa aquello que hace de la acción humana un objeto de imputación, de acusación y de reproche. La imputación consiste en asignar a un sujeto responsable una acción susceptible de apreciación moral. Pero, asumido también en el rigor de su sentido, el sufrimiento se distingue del mal moral por sus rasgos contrarios. El mal moral en la imputación se centra en un agente responsable. El sufrimiento, en cambio, subraya su carácter esencialmente padecido: puesto que no lo hacemos llegar pero nos afecta. De allí la sorprendente variedad de sus causas: adversidad de la naturaleza física, enfermedades y debilidades del cuerpo y del espíritu, aflicción producida por la muerte de seres queridos, perspectiva horrorosa de la mortalidad propia, sentimiento de indignidad personal, etc.; en oposición con la acusación que denuncia una desviación moral, el sufrimiento se caracteriza contrario al*

*placer, como no-placer, es decir como disminución de nuestra integridad física psíquica, espiritual.*

*Pero, el mito ¿podría responder enteramente a la expectativa de los hombres actuantes y sufrientes? El mito debe cambiar de registro: este se hace no solamente con el narrar los orígenes para explicar cómo la condición humana en general ha llegado a ser aquello que es, sino también para explicar ¿por qué? esta condición humana es así para cada uno.*

*La primera y la más tenaz de las explicaciones abiertas por la sabiduría es aquella de la retribución: todo sufrimiento es merecido porque es el castigo de un pecado individual o colectivo, conocido o desconocido.*

*Pero, dado que la respuesta de la retribución no satisface, de ahí se seguiría que un cierto orden jurídico comienza a existir, distinguiendo así los buenos de los malos y aplicando a través del castigo un grado de culpabilidad para cada uno.*

*Además, la distribución del mal, entendido desde el sentido simple la justicia, ¿no podría parecerse más a un arbitraje indiscriminado, desproporcionado: como lo es ante todo el cáncer? ¿Por qué la muerte de los niños? ¿Por qué tanto sufrimiento, y en exceso ante nuestros ojos y ante nuestra capacidad común de resistencia como simples mortales?*

*Pero el lamento y el llanto del justo sufriente es lo que arruina la noción de una compensación del mal por el bien, como ésta habría dejado arruinada la idea de una retribución.*

*Es necesario pensar una nada hostil a Dios, una nada no solamente por deficiencia y privación, sino de corrupción y de destrucción.” (Cf. Ricoeur, P. 1986 en Zapata, op.cit)*

Podemos avanzar ahora sobre las modalidades que se refieren del mal en los presentes trabajos.

Ciertamente, encontramos los casos de mal moral -objeto de imputación, acusación y reproche-, en los que se advierte asimismo que, como retribución jurídica, los personajes (por ejemplo la bruja *harakmbet*, el *mbaekuá* si opera en daños colectivos) son sometidos a penas extremas como contrapaso del mal corruptor y destructivo que han ejecutado en contra de la propia comunidad. Otros casos, como el de la práctica de deshacer daños entre los *wichí*, atañe tan sólo a la búsqueda y ubicación del paquete dañino y su confección orientada mágicamente hacia su original hacedor.

Esos casos refieren con frecuencia una acción maligna por intención de la persona, que concreta su mal como acción moral -tal como evidencia la retribución jurídica.

Otros casos refieren la malignidad por condición óptica. Aquí el humano es víctima pasiva del mal, lo sufre por una vulnerabilidad constitutiva. Referimos la condición de seres que, debido a su potencia, naturalmente dañan al humano que carece de los conocimientos para tratar con ellos. Estos seres manifiestan su capacidad de daño por regirse por otra regla -el felino, el anta, entre otros- que inclusive llega al extremo de hacer del humano su anómala pareja sexual, su presa de caza, su objeto de devoración. Incluimos aquí las condiciones malignas que suponen para el hombre ciertos malos pasos, malas

horas y el énfasis en la vulnerabilidad humana al internarse la persona en ámbitos espacio-temporales de la no-humanidad. Del mismo modo, consideramos aquí la conformidad con reglas invertidas a las de los hombres en los períodos nefastos. Por último, puede incluirse en esta esfera el problema de los “otros” sociales o étnicos, cuya potencialidad dañina es anulada en los rituales de protección del homicida o del guerrero que ha derramado su sangre (caso *shuara*, caso *ayoreo*)

Otro ámbito comprende a las ocasiones de introducción del mal por ignorancia, curiosidad o negligencia de las personas. Aquí el humano es agente activo de introducción del mal cuando descuida el escrúpulo que se le plantea como parte de la existencia. De este modo, la problemática de prescripciones negativas y positivas que debe cuidar son su responsabilidad y le dan el marco de libertad necesario que también atañe al drama del mal que tratamos. En este sector, el hombre es víctima de lo irreparable por su propia agencia.

Así ordenados los temas tratados, encontramos cierto reflejo de la problemática del mal que expone, considerando a las personas, la agencia intencional e inintencional, los grados de la imputabilidad y la pasividad de la víctima. Del otro lado, considerando a la entidad del mal, su operatoria como principio general de ajenidad -no siendo, por tanto, una entidad-, como entidad potente guiada por los hombres, y como entidad potente autónoma e intencionalmente destructiva y corruptora.

Ahora bien, ¿qué ocurre con la problemática del temor?

Es claro que el temor de la existencia según estos tipos de mal que esbozamos, será diverso en tanto se vincule a las circunstancias de peligrosidad que caen fuera de toda previsión, o si trata del mal como entidad guiada por los hombres, así regulado sociológicamente y contemplando las eventualidades de la interacción inter e intragrupal. Por último, tratará del temor de una humanidad que, instalada socialmente en un mundo que excede los límites de la humanidad, debe eludir los peligros de la propia vulnerabilidad y de la intencionalidad potente negativamente dirigida hacia el individuo y el grupo.

Estas condiciones reflejan diversamente, estimamos, una existencia temerosa que clasifica ciertas circunstancias, entes y acciones desde la prioritaria perspectiva de su peligrosidad. No se trata sólo del eventual desinterés por reflejar un hecho en sí, objetivamente,



cuanto de la importancia de establecer un límite de cuidados desde la denominación misma del hecho.

Hemos intentado demostrar esto en las calificaciones *ayoreo* de entes que sólo se discriminan con nombres diferentes en tanto se aproximan más a la esfera de lo temible, correspondientemente sumados a la vivencia de esta cercanía. Un fenómeno semejante encontramos en la descripción de los *iwanchi* y las entidades *arutam* de los *shuara*.

)Por qué este énfasis, puede preguntarse, en la noción del temor? )Acaso parte de la ilusión de que se encuentra ausente en las sociedades urbanas, modernas que habitamos?

El énfasis en esta noción se vincula enteramente con las nociones del mal que hemos visto desenvolverse en las cosmovisiones tratadas. Veamos algunos motivos que creemos hallar al respecto:

- 1) El fundamento mítico religioso de la existencia supone la descripción de un mundo en términos de entidades poderosas que establecen prácticas, exigen cumplimiento de normas y señalan precauciones debidas aún en la actualidad. El principio de retribución rige buena parte de este universo.
- 2) La vivencia de la enfermedad, la catástrofe y la muerte percibidas como hechos intencionales producidos -no accidentales o azarosos.
- 3) La creencia en la necesidad de soporte ritual para el ciclo vital del individuo y estacional del mundo.
- 4) El hecho de tratarse de sociedades cosmovisional y vivencialmente expuestas al daño de otros. Estos otros son los aires, alimentos sospechosos, animales feroces, así como los *extranjeros*, *criollos*, *cambas*, *caboclos* o *carayana* que viven en las proximidades, así como también lo son las enfermedades y las deidades de estos nuevos vecinos.
- 5) El hecho de experimentar la enfermedad, la pobreza y la muerte en un rango que encuentran superior al de sus vecinos no aborígenes lleva a intensificar los contactos con la potencia en los términos que poseen y los que se les brindan desde otras confesiones. Es importante recordar, al respecto, el papel que cumplió la medicina europea en los procesos de conversión de los nativos. En otro ámbito, las mitologías en torno a la aparición del hierro, o las justificaciones míticas de la endeblez del material aborígen, de la carencia de armas de fuego, que los propios nativos refieren, da evidencia de la percepción de la desigualdad mencionada.

Así como los primeros cuatro motivos fundan aparentemente las condiciones del temor, es claro que el quinto opera manteniéndolo vigente. Si se observa, es frecuente hallar la multiplicación de los recursos mágicos y del daño en comunidades que han adquirido un contacto más estable y prolongado con poblaciones diferentes de la propia.

)Se reflejan en lo tratado en el Simposio los claroscuros de la humanidad en lo concerniente al mal?

En el fenómeno de que el principio maligno puede activarse por agencia humana y sólo por ella -bien que independientemente de que concurra o no su voluntad-, nos parece reconocer buena parte de la problemática de la transdimensionalidad humanidad/animalidad que mencionamos más arriba.

Las cosmovisiones tratadas han expuesto con cierta frecuencia el tema de la malignidad de la persona como “forzada o seducida” por una entidad, como “posea” o como “locus” del mal.

En esta calidad, salvo las ocasiones puntualizadas que se sustentan en diversos motivos de imputación, el mal en sí parece un problema ajeno a la moral y adherido a la existencia: fruto de la coexistencia de entidades de distinta naturaleza, la posibilidad de borrarse las fronteras entre las personas y estos entes desdibuja inequívocamente a la humanidad y la lleva a dominios ajenos, configurando así lo maligno, sea porque se troca en animal, en muerto, en espíritu nefasto, sea porque se trata del animal, del muerto o del espíritu nefasto que se infiltran en la existencia de la gente con una engañosa apariencia humana. Ambas direcciones del fenómeno son temibles.

Es claro que en este panorama, la única forma de imputar el mal o el daño se aplica a los agentes que son pasibles de una acción moral, entendida como retribución. En los restantes ámbitos se opera mediante otros rituales que restauran el orden o se sumergen en la norma contraria hasta que el tiempo del peligro se haya superado (la *herranza*, los *uayéb*, el *embúye*).

Es ineludible mencionar aquí el aporte de los resultados de la investigación sobre los *Chamacoco* o *Ishir*, que deja ver tres formas de conceptualizar el mal -congénito, eventual, trágico- que aunque diferenciables en la realidad del enunciado mítico constituyen formas fluyentes y entramadas unas sobre otras, vinculadas con formas del temor que brotan de distintas experiencias.

Por último, destaquemos que el mayor sustento a una existencia temerosa y ávida de potencia con la que protegerse o dotarse lo manifiestan y brindan los cultos que en la actualidad se multiplican profusamente dando respuesta a las ansiedades y temores de diversas poblaciones: espiritismo, umbanda, cultos pentecostales, Maximón, nociones de salud y enfermedad entre los Otomíes, etc. que exponen discursos o técnicas que otorgan poder en los ámbitos temidos según su auditorio específico.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGÜERO Oscar Alfredo (1992): *The Millenium among the Tupí-Cocama. A case of Religious Ethno-dynamism in the Peruvian Amazon*. Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology, Uppsala.
- BORMIDA, M. (1976) *Etnología y Fenomenología* Buenos Aires, Cervantes. Reeditado en *Archivos*, Departamento de Antropología Cultural, CIAFIC Ediciones, Vol.I, 2003.
- BUTT-COLSON Audrey (1960): "The Birth of a Religion". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 90;66-106.
- CALAVIA SAEZ, Oscar (2000) "Religiones: diversidad indígena, diversidad brasileña". In Manuel Gutiérrez Estévez (ed.) *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América*. Madrid: Casa de América pp. 313-342.
- CALIFANO, Mario.(1988): "Gli Sciamanni di Dio", *Prometeo*, anno 6, N123, Milano.  
(1989): "El mitema bíblico de Naaman a través de una comunidad mataka". *Scripta Ethnologica Supplementa*, N16, Buenos Aires
- DASSO, María Cristina. (1999a) "*El ingreso de los hermanos cristianos: un caso Wichí*". Conferencia sobre Misiones. St. Andrews, Escocia, 26-29 de marzo.  
(1999b) *La Mascara Cultural*. Buenos Aires, Ciudad Argentina.
- RICOEUR, Paul. (1986) \*Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie+ en *Lectures 3, Aus frontières de la philosophie*, Ed. Seuil, Paris. Cit de ZAPATA, Guillermo SJ (1994) Traducción personal de Ricoeur,P (1986) en *Seminario sobre el mal*. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de teología, 1994, 211-233.
- SAFRANSKI, Rudiger (2000) *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets.
- VILAÇA Aparecida (1996): "Cristãos sem fe". *Mana* vol. 2.
- WRIGHT Robin M. (1999): *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP.

## FELINOS EN EL ARTE AZTECA: AMBIVALENCIA Y CONSTRUCTO IMAGINARIO

*Ignacio Díaz Balerdi\**

Resulta curioso constatar cómo la sola mención de determinados animales despierta en nuestra imaginación un cúmulo de asociaciones simbólicas que parecen traspasar la frontera de la lógica. Tales animales juegan -o han jugado- un destacado papel simbólico en distintas culturas, por lo que no parece extraño que sus representaciones jalonen el conjunto de su producción artística en un juego de referencias y alusiones con frecuencia bastante complicado.

En nuestra actual cultura post-industrial las cosas han cambiado de manera espectacular, habiéndose transmutado nuestras referencias cotidianas en algo más cercano al *high-tech* de ritmo enloquecido, renovación permanente y transitoriedad obligada. De los animales casi nos hemos olvidado. Pero no siempre ha sido así. Y, de todas maneras, por mucho que ciertos animales, en particular algunos pertenecientes a especies salvajes, ahora sólo constituyan referencias a un mundo en peligro de extinción o a exóticos parajes donde liberarnos del estrés, sus nombres invocan unas sensaciones que frecuentemente oscilan entre la curiosidad y el terror, entre la fascinación y el rechazo.

Los felinos americanos entran de lleno en esa categoría de animales cuando menos emblemáticos. Y si lo son en tiempos actuales, mucho más lo serían en aquellas épocas en las que la fractura entre humanos y entorno natural aún no se había convertido en un auténtico abismo. Por ejemplo, entre los antiguos habitantes del México prehispánico. De ahí que cualquier interesado en el arte mesoamericano se percate inmediatamente de la abundancia de representaciones de -o alusiones a- felinos en la producción artística de cualquiera de sus etapas culturales e independientemente del grado de desarrollo que éstas hubieran alcanzado. Desde los olmecas hasta los aztecas, todos los pueblos mesoamericanos tuvieron en el felino un motivo de representación plástica recurrente. Un animal entre temido y

---

\* Universidad del País Vasco. España

reverenciado, protagonista de múltiples creencias y leyendas, distante y, sobre todo, desconocido.

En las páginas que siguen se pasará revista a esa peculiar percepción que de los felinos se tenía en tiempos aztecas. Se tomará como punto de arranque las noticias que sobre ellos nos legaron los primeros cronistas coloniales. Un repaso sintético a sus peculiaridades zoológicas dará paso a unas consideraciones sobre el imaginario que, a partir de dichas peculiaridades zoológicas, se articula en torno a los felinos. Pasaremos revista después a distintos aspectos del pensamiento azteca en los que dicho animal interviene, y se establecerán los nexos de unión -a veces no evidentes- entre aspectos y parcelas de una cosmovisión extremadamente compleja. Finalmente, intentaremos resumir el hilo conductor que amalgama este mundo de correspondencias: el concepto de orden y, consecuentemente, los procesos de alteración de dicho orden, donde el felino juega un papel protagonista y en el que la ambigüedad y la contradicción le son consustanciales.

Comencemos, pues, con los primeros cronistas coloniales. Sahagún (1979: lib. XI, cap. I) le dedica las primeras (y más extensas) líneas al hablar de las bestias fieras:

*El tigre anda y bulle en las sierras, y entre las peñas y riscos, y también en el agua, y dicen es príncipe y señor de los otros animales; y es avisado y recatado y regálase como el gato, y no siente trabajo ninguno, y tiene asco de beber cosas sucias y hediondas, y tiénese en mucho; es bajo y corpulento y tiene la cola larga, las manos son gruesas y anchas, y tiene el pescuezo grueso; tiene la cabeza grande, las orejas son pequeñas, el hocico grueso y carnoso y corto, y de color prieto, y la nariz tiene grasienta, y tiene la cara ancha y los ojos relucientes como brasa; los colmillos son grandes y gruesos, los dientes menudos, chicos y agudos, las muelas anchas de arriba y la boca muy ancha, y tiene uñas largas y agudas, tiene pesuños en los brazos y en las piernas; y tiene el pecho blanco, tiene el pelo lezne y como crece se va manchando, y crécenle las uñas, y agarra, crécenle los dientes y las muelas y colmillos y regaña y muerde, y arranca con los dientes y corta, y gruñe, y brama, sonando como trompeta. El tigre blanco dicen que es el capitán de los otros tigres, y es muy blanco; hay otros que son blanquecinos, manchados de prieto; hay otro tigre de pelo bermejo y manchado de negro.*

*La propiedad del tigre es que come animales como son ciervos, conejos y otros semejantes; es regalado y no es para trabajo, tiene mucho cuidado de sí, báñase, y de noche ve los animales que ha de cazar, tiene muy larga vista, aunque haga muy oscuro y aunque haga niebla ve las cosas muy pequeñas; cuando ve al cazador con su arco y saetas no huye sino siéntase, mirando hacia él, sin ponerse detrás de alguna cosa, ni arrimarse a nada, luego comienza a hipar y aquel aire enderézale hacia el cazador, a propósito de ponerle temor y miedo y desmayarle el corazón con el hipo, y el cazador comienza luego a tirarle, y la primera saeta que es de caña tómalala el tigre con la mano y hácela pedazos con los dientes, y comienza a regañar y gruñir, y echándole otra saeta, hace lo mismo.*

*Los cazadores tenían cuenta con que no habían de tirar al tigre más de cuatro saetas; ésta era su costumbre o devoción, y como no le matasen con las cuatro saetas, luego el cazador se daba por vencido, y el tigre luego comienza a esperezarse y sacudirse y a*

*relamerse; hecho esto recógese, da un salto; va todo erizado como el gato contra el perro; luego mata al cazador y se lo come.*

*Los cazadores diestros, en echando la primera saeta, si el tigre la hizo pedazos toman una hoja de un árbol de roble o de otro árbol semejante, e híncanla en la saeta y tiran con ella al tigre; y la hoja así puesta hace ruido así como cuando vuela una langosta, y cáese en el suelo al medio del camino o cerca del tigre, y con esto se divierte el tigre (a) allegar la hoja que cae, y llega la saeta y pásale, o hiérele; y luego el tigre da un salto hacia arriba y, tornando a caer en tierra, tórnase a sentar como estaba de antes y allí muere sentado sin cerrar los ojos, y aunque está muerto parece vivo. Cuando el tigre caza primero hipa, y con aquel aire desmaya a lo que ha de cazar. La carne del tigre tiene mal sabor, requema.*

*Una gente que eran como asesinos, los cuales se llamaban 'nonotzalique', era gente usada y atrevida para matar, traían consigo del pellejo del tigre un pedazo de la frente y otro pedazo del pecho, y el cabo de la cola y las uñas y el corazón, y los colmillos y los hocicos; decían que con esto eran fuertes y osados, y espantables a todos, y todos les temían, y a ninguno habían miedo por razón de tener consigo estas cosas del tigre; estos se llamaban también 'pixeque teyolpachoanime'.*

En esta larga cita se contienen a grandes rasgos las líneas maestras de todo un entramado de creencias, conocimientos, temores y expectativas que en el mundo mesoamericano encarnaban los felinos. No olvidemos que Sahagún recoge, elabora y transcribe los datos que le proporcionan sus informantes, luego hemos de suponer que en estos párrafos se contiene mucho de lo que entonces se conocía sobre dichos animales. Como vemos, tampoco agota todas las perspectivas del asunto (significado, simbología, etc.), pero al menos sirve como una adecuada introducción al tema, que por supuesto es más complejo de lo que pudiera parecer a primera vista.

Sahagún describe en principio la apariencia de los tigres, pero además nos amplía la información sobre temas colaterales de gran importancia en el pensamiento mesoamericano: sus hábitos culinarios (notemos que, por contraposición, señala que la carne del propio tigre es de mal sabor, luego no apta para el consumo), sus relaciones de igual a igual con el cazador (conectado con aspectos rituales de la caza, como que no había que arrojarle más de cuatro saetas -número mágico-), el empleo de trozos significativos del tigre como amuleto de gentes de no muy buena catadura y, finalmente, la existencia de otros animales parecidos que no eran propiamente tigres.

Al adentrarnos en el mundo de los felinos mesoamericanos, nos encontraremos con una primera dificultad: los nombres con que habitualmente son conocidos se prestan en ocasiones a confusión, por cuanto que son utilizados indistintamente para especies diferentes de la misma familia. Por otro lado, la yuxtaposición de nombres indígenas y otros importados por los españoles no ayuda a clarificar

las cosas, sino que provoca una amplia variedad de denominaciones: jaguar, tigre americano, jaguarete, onza, ocelote, puma, cugar, león americano, tamalayota, apache, leoncillo, tigrillo, gato onza, jaguarundi, margay, gato montés, gato cerval, etc.

Habrà que esperar a Clavijero (1982: lib. X, 40 disertación) para encontrar un primer intento de clasificación, que él realiza obviamente basándose en los 36 tomos de la monumental obra de Buffon, *Historia Natural*, aunque sin especificar debidamente el ámbito geográfico en que cada uno se desenvuelve. Así encontramos el *chinche* y el *coaso*, especie de gatos monteses; el *conepata*, que sería el gato montés más pequeño; el *conguar*, fiera manchada como el tigre; el *jaguar*, tigre americano, llamado *océlotl* en México; el *jaguarete*, fiera del género de los tigres; el *lince*, gato cerval; el *margai*, gato, tigre o fiera cuyo nombre, apunta, quizá derive del *mharacayá* de los paraguayos; el *océlotl*, gato pardo de México; el *puma*, león americano, conocido en México como *miztli*; el *tlacocélotl*, que según sus palabras Buffon confunde con el *océlotl*; el *jaguarón*, no mencionado por Buffon, que sería un anfibio, un tigre acuático; y, finalmente, apunta que '*jagua*', en guaraní, es el nombre común a tigres, pumas y perros. Además afirma que el *miztli* de los mexicanos no es otro que el león sin guedeja, y que el *océlotl* es el tigre africano, opinión compartida, según él, por el insigne naturalista Francisco Hernández, encargado por Felipe II del estudio del mundo natural en tierras americanas (Clavijero, 1982: lib. I, 12).

Esta especie de confusión, de no establecer claramente los límites y acepciones de unos nombres y otros, ha sido moneda corriente durante muchos años. Habrá que esperar hasta bien entrado el siglo XX para que las taxonomías se clarifiquen, fundamentalmente a partir de la obra de Hall (1959), en opinión de los expertos la mejor síntesis hasta la fecha sobre los mamíferos en Norteamérica, resultando cinco especies de felinos (con sus correspondientes subespecies): *Felis Onca* (jaguar), *Felis Concolor* (puma), *Felis Pardalis* (ocelote), *Felis Wiedii* (margay), y *Felis Yagouarundi* (jaguarundi). De ellos sólo el jaguar y el puma juegan un papel importante en la vida y pensamiento de los nativos de Mesoamérica, mientras que los demás, de tamaño parecido al de los gatos domésticos, tienen escasa importancia, siendo, además, el margay tan raro que la mayoría de la gente no lo conoce (Coe, 1972: 2).

Además de esa dificultad taxonómica, hay que señalar que la percepción de los felinos por parte de los humanos es una percepción distorsionada: parecen ocupar en el pensamiento mesoamericano un lugar semejante al que, salvando las distancias, ocupa el lobo en el continente europeo. Si repasáramos la bibliografía, tomáramos en cuenta los relatos y leyendas y hurgáramos con detenimiento en la imagen provocada por nombres como “jaguar” o “puma” -por referirnos a los ejemplares paradigmáticos de esta familia- en el común de la gente, podríamos construir un retrato robot que no concuerda del todo con su realidad zoológica expresada en términos científicos, pero que sí nos puede ayudar a comprender lo que dichos animales pudieron significar en tiempos de los aztecas.

Tendríamos, en principio, unos animales temibles que se enfrentan a las personas y no huyen de ellas; es decir, no reconocen su inferioridad ante el etnocentrismo de estas últimas. Al contrario, son sus rivales, astutos, poderosos, no duermen de noche, demuestran cierto sibaritismo a la hora de procurarse alimento y, como el hombre, no se ciñen a los sabios preceptos de las leyes naturales ya que aparentemente son capaces de matar sin necesidad.

El temor que inspiran se fundamenta en dos suposiciones generalizadas. La primera tiene que ver con la imagen. No tanto con la imagen del propio animal, sino en tanto en cuanto el animal reproduce de alguna manera el comportamiento humano, sobre todo en lo que de más oscuro y turbador pueda tener: su nocturnidad, su fina inteligencia, su sofisticación a la hora de comer, su individualismo, su poder. El felino es la contraimagen del hombre, por decirlo de alguna manera.

La segunda se relaciona con la naturalidad exhibida por dicho animal cuando manifiesta y pone en práctica lo anterior. De ahí que si el felino se equipara al hombre, también se piense que es capaz de albergar la maldad dentro de sí. Esto sería lo que en definitiva lo separaría de las demás especies animales, las cuales se mueven por imperativos del instinto y jamás hacen daño gratuitamente. El jaguar o el puma son la imagen y el enemigo del hombre, luego pueden matar al hombre como el hombre mata a los animales: sin razones que se basen tan sólo en la lucha por la supervivencia.

Este temor, que quizá radique en la creencia de que hay que desconfiar de alguien que es tan poderoso como nosotros mientras no se demuestre que ese alguien no quiere hacernos daño, no se circunscribe a ámbitos territoriales reducidos, sino que lo encontramos



de igual manera entre los mayas actuales que en Libro de la Selva, de Kipling (recordemos que sólo el tigre veía con malos ojos a Mowgli, mientras los demás animales lo ayudaban de alguna manera en sus tribulaciones por adecuarse a las exigencias de un medio natural no apto para humanos), por poner tan sólo dos ejemplos de un fenómeno mucho más amplio y extendido.

Sería vana la pretensión de pasar revista a todas y cada una de las asociaciones que la figura del felino ha generado en el mundo. Con todo, no estará de más señalar que por lo general conecta con algo turbio, no del todo bien definido, pero que tampoco puede presentar cartas de nobleza inmaculadas. Se le ha considerado sinónimo de fuerza, particularmente en campos relacionados con la política y los conflictos sociales. Se le relaciona con el lujo, no sólo por el logotipo de una mítica marca de automóviles, sino también por la imagen estereotipada, fruto de esa máquina de hacer sueños que es el cine, que nos ha inundado de imágenes de cortes fastuosas o mansiones de multimillonarios donde la mascota predilecta no es el consabido perro o gato, sino una esbelta pantera o un ágil leopardo; sin embargo, rara vez dichos animales pertenecen en las películas a personas libres de toda sospecha: más bien funcionan como refuerzo simbólico de una escenografía que sugiere algo inquietantemente ambiguo, cuando no perverso.

Siempre subyace a la imagen de los felinos en general, llámense jaguares, pumas, panteras o leopardos, la idea de unos seres individualistas, desconfiados, poderosos, extraños y potencialmente muy agresivos. No es casual que entre los tiburones sea el denominado tiburón tigre el más peligroso de todos: abunda en Australia y su pesca, complicada y arriesgada, tiene casi como único objetivo la obtención de su preciado y potente maxilar. Los felinos también se caracterizan por la importancia de sus maxilares. Es más, como afirma Furst (1980: 99) prácticamente en ningún sitio el jaguar -por hablar del más representativo de los felinos americanos- es visto como un simple animal, por muy poderoso que éste pueda ser, sino que siempre su imagen trasciende a su realidad biológica y adquiere ribetes cercanos a lo sobrenatural.

Otro elemento a tener en cuenta es que se considera que el jaguar es muy capaz de devorar al hombre, mientras que su propia carne es de mal sabor, requema, como decía Sahagún. Este es un miedo ancestral, que a veces se reviste de connotaciones morales o religiosas. Motolinía (1984: Tratado III, cap. 10) afirmaba que en la Nueva

España los tigres y leones se habían comido a mucha gente, cosa que no pasaba antes de la llegada de los españoles. Él explicaba este fenómeno suponiendo que o bien los tigres no se aventuraban a bajar de las montañas cuando en los llanos había mucha gente, o bien Dios permitió que lo hicieran, dado que la gente no buscaba la fe y el bautismo: su castigo fue idéntico al de los habitantes de Samaria, donde mandó a los leones que devoraran a quien no temiera y adorara a Dios, como se explica en el Libro de los Reyes (XVII, 26). Por eso, una vez que comenzó el bautismo y la confesión en tierras americanas, la crueldad de los animales y de las fieras había descendido considerablemente.

Clavijero (Lib. X, 30 disertación, 2), fiel a su tenacidad en defender las virtudes del continente americano, encuentra contradicciones en los escritos de Buffon, concretamente en lo que se refiere a la supuesta malignidad del clima de América. Buffon afirmaba que los animales, como los hombres, están sujetos a la influencia del cielo y de la tierra, y en particular a la del clima. Eso explicaría que el lobo, el más fiero de los cuadrúpedos en tierras templadas, es decir, en Europa, sea incomparablemente menos terrible que el tigre, el león y la pantera; y por ello también, debido a que en América el aire y la tierra son más benignos que en África, sus tigres, leones y panteras no son terribles sino en el nombre. Clavijero, obviamente, no está de acuerdo con tales argumentos, que desde su punto de vista no demuestran nada sobre la benignidad o malignidad del clima americano y poco tienen que ver con la naturaleza de los animales. Pero es interesante citarlo pues ahí se menciona por primera vez algo importante: que quizá los felinos no sean tan peligrosos, o cuando menos tan torvos y tan malignos, como habitualmente se piensa.

Hemos de partir de un hecho básico al hablar de este tema. Los felinos, como cualquier otro animal, se hallan sometidos a implacables leyes naturales (y, en el mundo moderno, a otras no tan naturales, por lo que no puede extrañar su escasez actual y el peligro de su extinción a medio plazo). Al igual que otros predadores, dominan de alguna manera un territorio -que será tanto más amplio cuanto más escasee la posibilidad de proveerse de alimento- en el que conviven de manera más o menos pacífica con otros animales de su misma o distinta especie.

En su ecosistema natural, su instinto les lleva a definir con bastante exactitud el abanico de necesidades y posibilidades en determinado

momento; pero, evidentemente, el hombre es un factor de desequilibrio, sobre todo por su habitual hostilidad ante todo lo que no pueda dominar. No obstante, se puede afirmar que si se le deja en paz, el jaguar no es agresivo, siendo prácticamente desconocidos los auténticos casos de ataque a humanos (Cahalane, 1947: 276). Otra cosa será interferir en sus modos de vida, perseguirlo, herirlo, molestarlo en sus épocas de celo o ser una potencial amenaza para la camada. En esos casos, la violencia que puede desatarse es más que temible. Y otro tanto puede decirse del agresivo comportamiento que pueden manifestar como consecuencia de imprevisibles accidentes en un medio que no es el suyo, léase jaulas de circo que se abren o zoológicos donde la imprudencia puede acarrear fatales consecuencias.

El problema estriba no tanto en el animal en sí mismo sino en todas las connotaciones que su sola mención implica. Reichel-Dolmatoff (1978: 122) se ha ocupado en profundidad de la imagen del jaguar y afirma que (...) *todos los indios están dispuestos a reconocer que los jaguares no son fieras particularmente peligrosas, y cuando uno trata de verificar los relatos de cazadores que hablan de jaguares que los atacan, o las narraciones de mujeres que se dice fueron perseguidas o devoradas por jaguares, pronto se descubre que se basan en cosas que se oyeron decir. La ferocidad de la bestia hacia los humanos es en gran parte imaginación, y los relatos horripilantes de jaguares que suelen oírse no se basan nunca, o casi, en la experiencia real sino que parecen expresar una fantástica confabulación de emociones violentas y ambivalentes.*

Esta suerte de fascinación por los felinos, en la que se diluyen las fronteras entre lo real y lo imaginario, va a generar un complejo mundo de correspondencias e interrelaciones. Si el animal no es tan feroz y explícito enemigo del hombre, habrá que buscar en lo que el hombre proyecta de sí mismo, cuando se refiere al jaguar, el hilo conductor entre la certeza y el temor, entre el deseo y la realidad, entre el mito y los avatares cotidianos, entre el tabú y la libertad.

El felino, ya lo hemos dicho, tiene una ventaja fundamental sobre el hombre: puede no sólo matarlo sino también devorarlo, mientras que su propia carne no es apta para el consumo humano. De hecho, su caza no está motivada por el valor nutritivo que su carne pueda aportar, sino más bien por el valor estético o ritual de su piel, como sucede en la huasteca, donde es abatido con ayuda de rifles y modernas armas de fuego (Laughlin, 1969b: 300). Evidentemente, la comida, el hecho de

alimentarse, marca determinados comportamientos diagnósticos en la vida de un pueblo o de una especie animal. De ahí la íntima conexión del jaguar con una serie de mitos relacionados con prácticas y costumbres culinarias, con la invención y uso del fuego, con la dicotomía entre comida cruda y comida cocida (Lévi-Strauss: 1964), que sería en definitiva lo que le separa del hombre.

De todos los felinos americanos, será el jaguar el más frecuentemente representado en la plástica azteca, pudiéndose encuadrar el conjunto de obras en distintas categorías. Por un lado, cabrá la posibilidad de representar al felino desnudo de atributos, si se permite la expresión, o incorporando detalles u ornamentos que nos remiten al mundo del ritual y del mito, en una concatenación de significados compleja y, en ocasiones, laberíntica. Por otro, podríamos englobar las piezas en grandes grupos morfológico-conceptuales que, a grandes rasgos serían los siguientes:

Escultura en bulto redondo:

- 1) objetos ceremoniales
- 2) felinos erguidos o sentados
- 3) felinos recostados
- 4) cabezas
- 5) animal fantástico con cuerpo de águila y cabeza de felino.

Relieve:

- a) figuras de cuerpo entero
- b) emparejamientos de felinos con águilas
- c) cabezas asociadas a numerales (pasajes cosmogónicos)
- d) representaciones de pieles

Pintura (mural y, sobre todo, códices): todo tipo de representaciones

Se debe señalar que son muy abundantes en la plástica azteca los motivos parciales representando algún elemento que alude a la figura del felino (trozos de piel, piezas dentarias), pues como dice Clavijero (1982: lib. VII, 49): (...) *representaban las cosas materiales con su propia figura y, para abreviar, con una parte de ella bastante a darla a conocer a los inteligentes.*

Los resultados plásticos, obviamente, nos remiten a un universo conceptual más complejo. La figura del felino trasciende a su propia materialidad (o a su fidelidad, en cuanto representación, a un modelo) y se remonta por vericuetos extremadamente complejos. En principio,

los podríamos relacionar con la valentía y la guerra, con los mitos de la creación del sol y la luna, con los montes y las cuevas, con la fertilidad de la tierra y los sacrificios, con el chamanismo y con el nagualismo (Seler, 1961: 467; Caso, 1967: 12). Un animal importante, sin duda, que remite a los ámbitos más dispares del mundo conceptual (dispares, aunque íntimamente conectados), en donde su protagonismo tiene mucho que ver con estructuras de poder -y el felino es un ser poderoso- y el mantenimiento del orden, sea éste terrenal o cósmico. Ahora bien, si profundizamos un poco, nos daremos cuenta de que por debajo de esa articulación mitopoética -con sus evidentes implicaciones en la vida cotidiana- subyace un principio de ambigüedad, incluso en aquellas de sus connotaciones que aparentemente no ofrecen sombras de duda. Veamos en qué consiste esta -llamémosla- contradicción, que, no obstante, es absolutamente coherente con esa imagen, teñida de presuposiciones, que mencionábamos antes.

Fuerza y valentía, como primeras imágenes a las que nos lleva la imagen del felino. Eso si la figura está completa; si se representa parcialmente, cobrarán protagonismo aquellas de sus partes que precisamente subrayan esa primera impresión: colmillos o garras, armas temibles -tanto de ataque como de defensa- que nos remiten de inmediato al concepto de valentía materializado en el mundo azteca en las órdenes militares de élite, entre las que se contaban como más importantes las de los guerreros-águila y los guerreros-tigre (y el felino frecuentemente aparecerá asociado en las representaciones a figuras de águila, hasta el punto de que el concepto *quautlocélotl* -literalmente, “águila-felino”- designará al hombre diestro en la guerra, es decir, al paradigma de la valentía.

Los guerreros contribuían a la buena marcha de los asuntos del estado, de una manera más explícita, si se quiere. Por un lado engrandecían las fronteras del imperio, entendiendo esta denominación en base a tres parámetros definitorios: expansión militar, tributo y hegemonía política (Gibson, 1971: 376). Por otro, obtenían prisioneros destinados a la piedra de sacrificios, lo que aseguraba la marcha del sol por el firmamento. Además, la milicia era una buena vía de ascenso social, hasta el punto de que Sahagún (1979: lib. VI, cap. XIV) nos dice que había dos personajes encargados de regir los asuntos de la guerra, uno noble, *tlacatécatl*, y otro plebeyo, *tlacochcácatl*.

La valentía estaba indisociablemente unida a la guerra. El propio *tlatoani*, el gobernante supremo, en el primer discurso que pronunciaba a sus súbditos tras ser entronizado los exhortaba a huir de la vida disipada, a ser honrados, castos, religiosos y a esforzarse en las tareas agrícolas y en las militares. Definía al hombre sacrificado y venturoso como aquel que siempre reza y está en guardia, y *le hace merced de que sea fuerte, valiente y vencedor en la guerra, y le hace merced que sea contado entre los soldados fuertes y valientes que se llaman cuauhpétlatl y ocelopétlatl* (Sahagún, 1979: lib. VI, cap. XIV). La traducción de los dos últimos vocablos sería “estera de águilas” y “estera de tigres”, aludiendo a las órdenes militares así conocidas.

Los guerreros valientes constituían unos pilares sobre los que en buena medida descansaba el orden instituido. Como afirma Townsend (1979: 12) los términos “estado” y “religión” estaban asociados inseparablemente, y los acontecimientos históricos eran representados en términos de procesos rituales de marcado carácter cosmológico. Es decir, los soldados constituían los pilares de un orden. Orden físico, político y cosmológico. Físico, pues cada barrio de Tenochtitlan, la capital de los aztecas, contaba con su templo y casa de los guerreros (Pasztory, 1983: 152). Político, pues la fuerza militar era la garantía de la bonanza del estado: la culminación del estado, del orden estatal, se personificaba en el *tlatoani*, y según las fuentes del siglo XVI, los pilares del palacio de Moctezuma estaban decorados con águilas y jaguares (Lombardo de Ruiz, 1973: 152). Cosmológico, pues la guerra fue creada para que el sol pudiera ser alimentado, como nos cuenta la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (Garibay, 1979: 34).

También aparece el felino entre los adornos usados por los aztecas, con un sentido de dignificación o marca de prestigio conectado con la valentía y el poder. Entre las divisas de guerra, realizadas en pluma rica, había una que incorporaba el llamado *ocelotlachicómitl*, o cántaro forrado de piel de jaguar (Sahagún, 1979: lib. VIII, cap. XII). Así mismo, realizaban con plumas el *chimaltetepontli*, o rodela en la que se representaban piernas de felino o de águila, y que eran utilizadas con carácter ritual en la fiesta del mes *Xócotl-Huetzi*, en honor de *Xiuhtecuhtli* (Sahagún, 1979: lib. II, cap. XXIX). Eran parte del aderezo de quienes habían capturado prisioneros que serían sacrificados. Otro estandarte militar de los aztecas incorporaba la imagen de un águila descendiendo para apresar a un tigre (Clavijero, 1982: lib. VII, 24).

Como vemos, la imagen del felino se asocia a la valentía. Ahora bien, esa asociación hunde sus raíces en los mitos de creación del sol y, consecuentemente, en el establecimiento de la guerra como práctica de conquista pero también de sostenimiento del orden cósmico. La creación del quinto sol -la era actual, a la que habían precedido otras cuatro- constituye evidentemente un acto sacrificial. Según los antiguos relatos, los dioses se reunieron en Teotihuacán para crear la quinta era cósmica, pero tuvieron que pagar un precio por ello. Necesitaban de la naturaleza, y sobre todo del hombre, cuya sangre los iba a alimentar, de la misma manera que la naturaleza necesitaba de ellos para cumplir sus ciclos con normalidad. La solución era un pacto: ellos crearían al hombre y lo ayudarían en sus retos cotidianos a cambio de que el hombre saciara el hambre de los dioses a base de corazones y su sed a base de sangre. Es un juego de reciprocidades en el que cada elemento desempeña un papel, y sin cuyo concurso el equilibrio corre el riesgo de romperse.

Dos dioses se deberían inmolar a fin de convertirse en los astros más importantes, el sol y la luna. Eran dioses a primera vista secundarios, sin un protagonismo destacado en otros mitos, pero que a partir de su sacrificio se incorporaron de lleno al primer plano de lo que a continuación había de suceder. En principio, el cóncil de dioses eligió a uno de entre ellos (*Tecuciztécatl*) para convertirse en el sol, pero las cosas no iban a salir como estaban previstas: *Tecuciztécatl* dudó, tuvo miedo del fuego, y al final los papeles se trastocaron, correspondiendo a *Nanahuatzin* el honor de dar el primer paso. Sahagún (1979: lib. VII, cap. II) relata el acontecimiento con las siguientes palabras:

*Y como le hubieron hablado los dioses [a Nanahuatzin], esforzóse y cerrando los ojos arremetió y echóse en el fuego, y luego comenzó a rechinar y rependar en el fuego, como quien se asa; y como vio Tecuciztécatl que se había echado en el fuego, y ardía, arremetió y echóse en el fuego. Y dizque luego un águila entró en el fuego y también se quemó, y por eso tiene las plumas hoscas o negrestinas; a la postre entró un tigre, y no se quemó, sino chamuscóse y por eso quedó manchado de negro y blanco. De este lugar se tomó la costumbre de llamar a los hombres diestros en la guerra 'quauhtlocéotl', y dicen primero 'quauhtli', porque el águila primero entró en el fuego; y dícese a la postre 'océotl' porque el tigre entró en el fuego a la postre del águila.*

Se insiste varias veces en el relato en que el águila entró primero en el fuego. El jaguar dudó, no se decidía, aunque al final hizo lo propio: ahí tenemos ese carácter no del todo claro del felino, esa duda que lo envuelve empañando su transparencia, ese matiz inquietante que casi lo aproxima al terreno de la sospecha. Su lugar será la sombra, siempre

por detrás del águila, incluso en el esquema jerárquico de las órdenes militares. Ordenes que, por otro lado, estaban llamadas a ser la vanguardia en aquel cometido sagrado que habían asumido a partir del sacrificio de los dioses: procurarles alimento y bebida, a fin de evitar su debilitamiento y, al cabo, su muerte -y, consecuentemente, la muerte del propio hombre-.

Para ello se instaura el sacrificio que, en su modalidad más elevada (el sacrificio humano), va a descansar fundamentalmente en la guerra. Una guerra concebida no sólo como actividad de conquista o de expansión, sino como medio idóneo para proveerse de prisioneros con cuya sangre alimentar a los dioses. Y los aztecas se considerarán a sí mismos los garantes de que aquel cometido se cumpliera. Hasta el punto de autodenominarse *el pueblo del sol* (Caso: 1981), en un complejo proceso que perseguía infundir terror entre los pueblos vecinos mediante un planteamiento de la cuestión originariamente político y una *instrumentalización historiográfica adecuada que reflejaría un esquema mítico congruente*, por decirlo en palabras de Alcina Franch (1984: 122). Los acontecimientos históricos estaban ahí, y había que influir sobre ellos, para que se adecuaran a los pertinentes requisitos de grandeza y nobleza que vinieran a justificar ideológicamente un estado de cosas logrado por la fuerza de las armas. Pero no podemos hacer conexiones lineales entre causa y efecto. La guerra no se deriva exclusivamente desde el mito, ni el mito se puede entender sólo como una consecuencia obvia de la realidad. Y tampoco la valentía es un concepto unívoco: admite gradaciones.

La alusión a la creación en Teotihuacán del quinto sol, de la época actual, nos pone en la pista de algo que había sucedido con anterioridad. Al comienzo de todo, la pareja *Ometecuhtli-Omecíhuatl*, principio dual generador de todo lo existente, y que habitaba el treceavo cielo, creó cuatro hijos: los dioses primigenios, encargados de la creación de los otros dioses, del mundo y de los hombres. Estos cuatro eran: el *Tezcatlipoca* rojo, que reinaba sobre la región del Este; el *Tezcatlipoca* negro, que lo hacía sobre la del Norte; *Quetzalcóatl*, de color blanco, y a quien correspondía el Oeste; y finalmente, *Huitzilopochtli*, o *Tezcatlipoca* azul, señor de los rumbos meridionales (Caso, 1981: 21).

El mundo había pasado por cuatro edades cósmicas anteriores a la actual, cada una de las cuales había acabado a causa del elemento que, unido al numeral “4”, sirve como denominación de las mismas: 4



*océlotl* (tigre), *4 ehécatl* (viento), *4 quiahuitl* (lluvia) y *4 atl* (agua). El orden de sucesión de estas edades varía según la fuente en que buscamos la información. El anterior corresponde a lo asentado en la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (Garibay: 1979), y es idéntico al que aparece plasmado en piedra en el llamado *Calendario Azteca* del Museo Nacional de Antropología de México D.F. Los *Anales de Cuauhtitlán* (1975) establecen otra sucesión, agua, tigre, lluvia y viento, pero, como vemos, las denominaciones y, por ende, los fenómenos que provocaron sus respectivas destrucciones, son idénticos.

En síntesis, lo que había sucedido había sido lo siguiente. Durante la primera edad el mundo había estado habitado por gigantes que, al final, fueron devorados por jaguares; el sol de esa época fue *Tezcatlipoca*. La segunda, cuyo sol fue *Quetzalcóatl*, acabó en medio de grandes tempestades (recordemos que *Quetzalcóatl*, en su caracterización de *Ehécatl*, es el dios del viento). La tercera, bajo la férula del dios de la lluvia, *Tláloc*, desapareció por efecto de grandes lluvias de fuego. La cuarta, dominada por *Chalchiuhtlicue*, la diosa del agua, pereció anegada en un diluvio. De estas cuatro eras quedaron algunos restos que testimonian lo que en ellas sucedió. De la primera, los grandes huesos que a veces aparecen en la tierra, y que corresponderían a personas gigantes. De la segunda nos quedan los monos, restos de la humanidad del momento. Los hombres de la tercera edad se convirtieron en pájaros y mariposas. Los de la cuarta, en peces (Krickeberg, 1982: 128). Finalmente, a la caída del cuarto sol, *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca* volvieron a levantar el cielo transformándose para ello en sendos árboles.

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Garibay, 1979: 27-30) nos relata que cuando los cuatro dioses primigenios, hijos de la dualidad suprema, acabaron de crear a los otros dioses, a los hombres, los cielos y los infiernos, *Tezcatlipoca*, al ver que había poca claridad, se hizo sol (el de la primera era cósmica). Entonces los otros dioses crearon a los gigantes, que comían bellotas y arrancaban árboles con sus manos. Pasados trece veces cincuenta y dos años, *Quetzalcóatl* pegó al sol, es decir a *Tezcatlipoca*, con un bastón, derribándolo al agua. Este se convirtió allí en tigre y salió a matar a los gigantes. Según la leyenda, esto se nota en la Osa Mayor, que parece que baja hacia el agua, lo cual se debe a que dicha constelación es en realidad *Tezcatlipoca*, su memoria y recuerdo. Aún había de continuar *Tezcatlipoca* convertido en tigre durante otros trece períodos de cincuenta y dos años, pasados los cuales dio un golpe a *Quetzalcóatl*,

éste dejó de ser sol y se levantaron grandes vientos que acabaron con la segunda era cósmica. Y también la cuarta era acabó porque *Tezcatlipoca* provocó un diluvio que anegó la tierra.

Tales relatos no son sino variaciones sobre un tema recurrente en el mundo conceptual azteca: el protagonismo de *Tezcatlipoca* y *Quetzalcóatl*. Protagonismo antagónico y complementario, podíamos decir, pues mientras el segundo se reviste por lo general con un aura de dios benevolente y civilizador, el primero encarna fuerzas más oscuras y negativas. *Tezcatlipoca* es, sin duda alguna, uno de los dioses principales en el panteón azteca. Ya hemos hablado de los cuatro *Tezcatlipoca* como dioses primigenios. No entraremos en detalles, pero sí conviene detenerse brevemente en él, pues con cierta frecuencia se le identifica con las representaciones de felinos.

Según Motolinía (1984: trat. I, cap. II), *Tezcatlipoca* era el dios o demonio que tenían por mayor, y a quien más dignidad atribuían. Ponce (1953: 372) lo menciona inmediatamente después de la dualidad suprema, *Ometochtli-Omecíhuatl*, incluso delante del dios tribal de los azteca, *Huitzilopochtli*, en su relación de divinidades, y apunta que también se le llamaba *Tlitacahuan*, “cuyos esclavos somos”, es decir, un dios temido que juzga, castiga, da y quita arbitrariamente (Krickeberg, 1980: 207), *Telpochtli*, *Yaotl*, *Yohualli Ehécatl* e *Ipalnemoani*, dador de las grandes riquezas y señoríos. También se le conocía como *Moyocoya(ni)*, el todopoderoso, sabiendo todos los pensamientos, estando en todo lugar y conociendo los corazones de la personas, según la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (Garibay, 1979: 24). Tan pronto es un dios creador como una fuerza destructora. Es más cuando *Tezcatlipoca* no era propicio a los deseos de la gente, era insultado de manera contundente: *Tú, Tezcatlipoca, eres un puto y hasme burlado y engañado* (Sahagún, 1979: lib. IV, cap. IX).

Tenemos, pues, un dios reverenciado y temido, invocado y vituperado. De acuerdo con Nicholson (1971: 412), estamos ante un dios viril, siempre joven, omnipotente, omnipresente y omnisciente, sin el cual las criaturas se hallaban completamente desamparadas. Además se manifiesta bajo diferentes aspectos cuasi-independientes, lo que quizá tenga su origen en deidades diferentes que en determinado momento se identifican teocráticamente con él: *Iztli*, una deidad calendárica; *Ixquimilli-Itztlacoliuhqui*, una concepción algo oscura, probablemente relacionada con la justicia punitiva;

*Tepeyóllotl*, probablemente un dios terrestre relacionado con el jaguar, cuyo origen habría que situarlo en la zona oriental de Mesoamérica; *Tecciztecatl-Metzli*, la deidad lunar en su aspecto masculino; y *Chalchiuhtotollin*, su forma teofánica más común, otra deidad calendárica. La dualidad *Tezcatlipoca-Tezcatlanextía* se puede traducir como *espejo que por la noche ahúma y durante el día ilumina las cosas* (León-Portilla, 1977: 146). Es *Telpochtli*, el eternamente joven y que, como joven decidido, rapta a *Xochiquetzal*, la diosa de las flores y del amor, esposa de *Tláloc*, el dios de la lluvia, en ese mito. También se le denomina *Yáotl*, el guerrero, el enemigo.

Su color es el negro, su rumbo el norte, región de los *chichimecas*, tribus cazadoras, y a él se asocian el frío, la noche, el invierno, los vientos helados y violentos. El elemento más característico de su atavío es el espejo humeante: uno colocado en su sien y otro en el fémur del pie que le arrancó el monstruo de la tierra, *Tlaltecuhltli*. El humo se puede referir al “incienso y cosas odoríferas” que *Tezcatlipoca* llevaba en su espejo, de acuerdo con la *Histoire du Mexique* (Garibay, 1979: 111), aunque también significa fama y gloria (Sullivan, 1963: 145). El espejo puede significar el discurso del gobernante a su pueblo, pero también es el espejo adivinatorio de *Tezcatlipoca*, el símbolo de ese impredecible poder que le caracteriza (Pasztory, 1983: 84), aquello con lo que ve cualquier cosa, por oculta que esté. En este sentido, *Tezcatlipoca* se conecta, por una parte con el gobernante y, por otra, con las prácticas de adivinación, es decir, con el complejo mundo de la hechicería en tiempos prehispánicos: el *nahualtézcaltl* era un espejo redondo utilizado habitualmente para tareas adivinatorias (Nicholson, 1971b: 440).

Detengámonos aquí y repasemos brevemente lo que hemos dicho hasta ahora. La relación de personificaciones, de atribuciones, de nombres y de rasgos, correspondientes a una misma deidad, nos pueden hacer ver a las claras la extremada complejidad del panteón mesoamericano y la imposibilidad de analizarlo de manera lineal. De todas maneras, no resulta vano recapacitar sobre ese conglomerado, pues sus lineamientos básicos entroncan directamente con los de los felinos: una mezcla de astucia, combatividad, poder, exquisitez, fina visión, capricho, agresividad, naturaleza ambivalente y contraimagen del hombre.

La astucia la demuestra sobradamente en su contencioso con *Quetzalcóatl*, en una construcción mitopoética con distintas versiones,

pero que en esencia gira en torno a una pugna en la que el engaño, la embriaguez, el disfraz y la lujuria conducen a la perdición de este último y al triunfo de *Tezcatlipoca* (Heyden y Villaseñor, 1984: 53), mientras que la combatividad se plasma en su caracterización de *Yáotl*, el enemigo, el guerrero, el que sembraba discordia, incitaba a unos contra otros y provocaba guerras (Sahagún, 1979: lib. I, cap. I).

Su exquisitez queda demostrada por el mito en el que rapta a *Xochiquétzal*, la hermosa divinidad femenina del amor y de las flores, directamente relacionada con la fertilidad por varias vías paralelas: como génesis del género humano, en tanto que consorte de *Piltzintecuhтли*, el joven dios del maíz; como madre de *Cintéotl*, la diosa del maíz, símbolo por excelencia del ciclo de cosechas en el mundo prehispánico; como primera mujer muerta en la guerra, actividad de primera importancia para mantener el orden cósmico y el social; como madre tutelar de *Nanahuatzin*, el ejemplo supremo de sacrificio que posibilita la aparición del sol en el firmamento.

Estamos pues ante unos pasajes donde los actores principales se inscriben en una lógica que circula entre dos presupuestos básicos: el poder y la fertilidad. Poder encarnado en *Tezcatlipoca*, que además es joven, viril y batallador. Fertilidad personificada por *Xochiquétzal*, que también es bella, atractiva y proclive a la aventura y el placer. El vínculo que los une es el rapto: una suerte de captura de un prisionero. Y el resultado último refleja de manera paradigmática el cuestionamiento del orden humano: *Xochiquétzal* estaba casada con *Tláloc*, el dios de la lluvia, o lo que es lo mismo, con la plasmación del orden agrícola, con un campesino, en realidad, mientras *Tezcatlipoca* encarnaba las fuerzas del desorden, de la virilidad, del honor, del capricho, del ascenso social por méritos militares, los únicos capaces de romper la rígida estructuración de un organigrama social basado en un principio en la propiedad de la tierra.

Con la fertilidad también se conecta en su personificación de *Tepeyóllotl*, el octavo de entre los Nueve Señores de la Noche de los calendarios rituales (Caso, 1971: 336), en tanto que divinidad de las montañas, de las cuevas, y que se manifiesta en forma de jaguar. Se creía que las montañas se apoyaban en el *Tlalocan*, el paraíso de la fertilidad, y que por fuera eran de tierra, pero que por dentro estaban llenas de agua (Sahagún, 1979: lib. XI, cap. XII). De allí nacían las corrientes de agua, los ríos, dispensadores de fertilidad y garantía de las cosechas. Además, las montañas tenían una plasmación simbólica

en las pirámides, que a su vez representaban la bóveda celeste: pirámide escalonada por la que el sol asciende durante la mañana y desciende por la tarde. Y las pirámides constituyen la plataforma en la que se apoya el templo, sea éste del tamaño que sea. El templo es el lugar donde reside la divinidad, o su personificación, un espacio al que sólo tiene acceso el sacerdote y un reducido número de acólitos. Para ser más exactos, el templo es el sutil hiato que separa el horizonte humano del divino, pero a su vez es el punto de contacto entre ambos.

El lugar de acceso natural al interior de las montañas es la cueva. Y ese tránsito entre la luz y la oscuridad, ese espacio a medio camino entre el día y la noche, ejerce una suerte de fascinación, pues constituye el anuncio de lo telúrico, el inicio de lo incierto, de lo desconocido: punto de contacto entre los tres planos del cosmos, el celeste, el terrestre y el del inframundo; lugar de nacimiento y enterramiento, donde la tierra devora a los muertos, pero también vagina, umbral del seno materno, de la tierra, en donde todo nace, sobre todo el agua, fuente de fertilidad y vida (Alcina, 1984: 10); frontera donde la luz comienza a apagarse en un tránsito que se equipara a un eclipse, pues algo, en este caso la tierra, engulle al sol -o a su consecuencia, la luz-, lo sustrae del firmamento. Y los eclipses se debían, según el antiguo pensamiento mesoamericano, al hecho de que un jaguar devoraba al sol impidiendo que sus rayos se esparcieran por la tierra.

Curiosamente, el acceso a los templos que coronaban las pirámides adoptaba en muchos casos la forma de portada zoomorfa (Gendrop y Heyden: 1975), como los podemos comprobar aún en la zona arqueológica de Malinalco. La entrada a su Templo n1 1 es muy semejante a la de una cueva, palabra que en náhuatl se dice *oztotl*. La primera asociación que mencionábamos se convierte, pues en una ecuación con dos términos: pirámide-montaña y cueva-templo. Una simbología primordial: la fertilidad. Unos actores, entre los que los felinos juegan un papel protagonista: como manifestaciones de divinidades, como guerreros que aseguraban la continuidad ordenada de los ciclos cósmicos, como animales capaces de alterar el curso de los acontecimientos -por ejemplo, en los eclipses-. Y por debajo de todo ello, ese hálito de ambivalencia que acompaña al felino en todas sus manifestaciones.

La figura de *Tezcatlipoca* y su espejo humeante nos abre paso al último asunto que quiero mencionar brevemente: el chamanismo y el nagualismo. Chamanismo, en tanto que práctica compleja que

englobaba actividades como la curación, la lucha contra el maleficio, la magia y los rituales de adivinación, y que se valía de métodos como la ingestión de alucinógenos o sustancias psicotrópicas, el echar cuentas para predecir de acuerdo a la forma en que éstas habían caído y, finalmente, la interpretación de los calendarios. Nagualismo como capacidad de determinadas personas de transformarse en animales y de aparecer y actuar como ellos. En ambos casos, el felino juega un papel destacado y se desenvuelve -o se percibe- según unas pautas coherentes con el hilo conductor de estas líneas.

Respecto al chamanismo, conviene recordar que eran de uso corriente sustancias psicoactivas presentes en flores, hongos, bayas o semillas-que propiciaban en quienes las consumían una capacidad de percepción a la que no se llega en estados normales de la consciencia; además, tenían un valor curativo propio y proporcionaban un incuestionable poder de adivinación, habitualmente asociado también a prácticas curativas (Ravicz y Romney, 1969: 395). Los efectos más comunes de su ingestión son hilaridad, sentimiento de agrado y bienestar, descoordinación muscular, dificultad motriz, exceso de emocionalidad, habla incoherente, delirios y visiones coloreadas (Schultes, 1940: 438). Pues bien, esas visiones pueden ser de diversos tipos, pero resulta curioso constatar que son muy comunes las de tigres, leopardos y jaguares, sobre todo en contextos tropicales, aunque dicha visión no produce excesivo temor en el sujeto (Harner, 1976: 160-165). Incluso se han llegado a realizar experimentos clínicos de administración de *yagé* (*Banisteriopsis rusbyana* o *caapi*, una bebida ritual y adivinatoria de numerosas tribus de la América tropical y cuyos efectos son muy semejantes a los utilizados en el México prehispánico) a 35 voluntarios, y no ya en un ambiente tropical, sino en el centro de Santiago de Chile; siete de ellos vieron en sus alucinaciones tigres, jaguares o leopardos (Naranjo, 1976: 201). Este fenómeno lleva a Furst (1980: 101) a preguntarse por la posibilidad de que la harmalina (la sustancia psicotrópica del *yagé*) y otros alcaloides -el ácido lisérgico del *ololiuhqui*, las triptaminas, la Psilobicina o la psilocina del *teonanácatl*, la mescalina del *peyote*, principios psicoactivos que estimulan la serotonina y otros neurotransmisores cerebrales (Litter, 1973: 410)-, se hallen bioquímica-mente relacionados con lo que Jung llamaba arquetipos, y que a esta categoría de arquetipos pertenezcan los grandes felinos de tierras americanas.

Desde luego, cabe considerar al felino que aparece en las visiones producidas por alucinógenos desde una perspectiva distinta a la

habitual. Para el común de la gente la imagen del felino oscila entre la realidad y un constructo imaginario en el que el hombre proyecta sus propios fantasmas y temores. En el fondo el felino es su contrincante: reproduce sus virtudes y refleja sus defectos. Pero tiene una ventaja importante: a él no le afectan los criterios de orden moral. Es un envidiable ejemplo de la capacidad de dominio sobre un entorno, pero a su vez es la antítesis del modo de vida organizado que llevan los demás seres, pues el orden lo impone él. Como dice Reichel-Dolmatoff (1978: 133), el felino es un *ajeno*. De ahí la fascinación que despierta en el hombre, a medio camino entre el rechazo y la atracción. Esto, en condiciones normales de percepción. Ahora bien, cuando el cerebro es estimulado por determinados componentes psicoactivos, se desmoronan muchos de los parámetros racionales que delimitan el concepto de orden social y moral (otro constructo imaginario). La estimulación, por otra parte, es suave, por decirlo de alguna manera, es decir, normalmente no se producen estados de fuerte angustia o terror, como puede suceder con el LSD, debido a que las dosis alucinógenas del *ololiuhqui*, por ejemplo, son cien veces menos potentes que la del ácido lisérgico sintético (Schultes y Hofmann, 1982: 162). En ese momento, si es que se ven felinos en la alucinación, ya no producen tanto temor, pues no cuestionan radicalmente el orden humano. Y además su imagen recuerda la posibilidad de transgredir una serie de prohibiciones y tabúes estrechamente relacionados con la estructura del orden y su vigencia en las sociedades regladas.

Otro tanto ocurre con el nagualismo, que, como ya se ha apuntado, es la capacidad que tienen determinados seres para transformarse en animal. Esa capacidad no es atributo exclusivo de los humanos: también la tienen los dioses, los muertos e incluso los animales. Los efectos de dicho transformismo pueden ser benéficos o maléficos, aunque generalmente se le asocia al segundo supuesto. Y cuando el nagual es un felino, lo habitual es que las cosas se tornen francamente peligrosas. Puede llegar a atacar a las personas. Cuando lo hace con hombres normalmente se limita a matarlos o a despedazarlos. Pero cuando lo hace con mujeres las devora: se podrían buscar los vínculos entre el devorar y el copular, pues también se dan casos en lo que tiene con ellas descendientes híbridos; la agresión -recordemos el rapto de *Xochiquétzatl* por *Tezcatlipoca*- puede ser exógena, a mujeres de otro grupo o tribu, o endógena, y entonces se reviste de caracteres incestuosos: la prueba, el estigma, radica en las manchas de su piel. Y

también la transformación viene en muchos casos precedida de la ingestión de alucinógenos, etc. (Reichel-Dolmatoff: 1978).

El felino se relaciona con la valentía, con el honor; se conecta estrechamente con aspectos cosmogónicos de primera importancia; participa en los mitos de la creación del sol y de la guerra; su papel tiene que ver con la fertilidad de la tierra y con lo que acontece en la oscuridad, en las cuevas y en los montes; se asocia a chamanes y a naguales. Y todo ello se plasma en las obras de arte en un discurso unitario, a pesar de la multiplicidad de matices en que se vea envuelto. Esas relaciones son, evidentemente, el fruto de una elaboración conceptual muy compleja y muy dilatada en el tiempo. Pero en todos los casos subyace un común denominador -la ambivalencia, la ambigüedad, el temor mezclado con el menosprecio- que hunde sus raíces en una proyección previa: la imagen que del felino se hacen los humanos se basa en la realidad biológica del animal, aderezada de consideraciones que atañen más al propio humano -sobre todo en su lado más oscuro, ambiguo y turbador, y a su capacidad para ser un peligro o hacer el mal- que al propio animal.

Valentía, honor, cosmogonía, fertilidad, oscuridad, chamanismo y nagualismo. Si nos fijamos un poco, esos siete elementos configuran unos cimientos nada desdeñables donde asentar el concepto de *orden*. Un orden social basado en la inmutabilidad de los acontecimientos, en la propia estructura del cosmos, de cuyo mantenimiento ellos, los aztecas, habían sido encargados. Si el felino impone su propia ley en las selvas o en los terrenos montañosos, serán los guerreros-tigre, entre otros, los protagonistas privilegiados de ese mantener el orden en el ámbito de lo social. Y el orden se mantenía a base de guerras, a base de sacrificios. Si el orden social es un reflejo del orden cósmico, el felino es uno de los encargados de perpetuarlos ambos. El orden cósmico se mantenía controlando el orden social y el orden social se mantenía para no poner en peligro la estructura del cosmos. El arte era parte de dicho orden.

Incluso en la vertiente chamánica, o en la de transformación implícita en el nagualismo, encontramos esa estrecha relación con el poder y el orden. Ser un chamán implicaba poder, un estatus privilegiado (al menos en cuanto a consideración social) y una capacidad para adivinar el destino o curar enfermedades. Era ser, desde otra perspectiva, parte del orden, e incluso adelantarse al futuro para evitar el desorden a toda costa. Ser un *nagual* también implicaba



poder, un estatus cuando menos diferente y una capacidad inequívoca para hacer el mal. Es otra forma de orden. Es el *otro* orden. No el desorden, que sería su término antinómico, sino la otra faz del principio dual o de bipolaridad tan constante en el pensamiento meso-americano.

## OBRAS CITADAS

- ALCINA FRANCH, José: (1984) "El nacimiento de Huitzilopochtli: análisis de un mito del México prehispánico". *El mito ante la Antropología y la Historia*. (José Alcina, comp.), pp. 99-126. C.I.S./Siglo XXI. Madrid.
- ANALES DE CUAUHTITLÁN: (1975) *Códice Chimalpopoca (Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles)*. Traducción del Lic. Primo F. Velázquez. UNAM. México D.F.
- CASO, Alfonso: (1967) *Los calendarios prehispánicos*. UNAM. México D.F.  
(1981) *El pueblo del sol*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- CLAVIJERO, Francisco Javier: (1982) *Historia Antigua de México*. Ed. Porrúa. México D.F.
- COE, Michael D.: (1972) "Olmec Jaguars and Olmec Kings". *The Cult of the Feline. A Conference on Pre-Columbian Iconography* (Elizabeth Benson ed.), pp. 1-18. Dumbarton Oaks. Washington D.C.
- FURST, Peter T.: (1980) *Alucinógenos y cultura*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- GARIBAY K., Angel M.: (1979) *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Ed. Porrúa. México D.F.
- GENDROP, Paul, y Doris HEYDEN: (1975) *Arquitectura Mesoamericana*. Ed. Aguilar. Madrid.
- GIBSON, Charles: (1971) "Structure of the Aztec Empire". *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, pp. 376-394. University of Texas Press. Austin.
- HALL, Raymond: (1959) *The Mammals of North America*. 2 vols. The Ronald Press Company. New York.
- HARNER, Michael J. (ed.): (1973) *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press. London, Oxford, New York.
- HEYDEN, Doris, y Luis Francisco VILLASEÑOR (1984) *The Great Temple and the Aztec Gods*. Minutiae Mexicana. México D.F.
- KRICKEBERG, Walter: (1982) *Las antiguas culturas mexicanas*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- LEON-PORTILLA, Miguel: (1977) *Los antiguos mexicanos*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- LITTER, Manuel: (1973) *Farmacología*. Ed. El Ateneo. Buenos Aires.
- LOMBARDO DE RUIZ, Sonia: (1973) *Desarrollo urbano de México-Tenochtitlan según las fuentes históricas*. SEP/ INAH. México D.F.
- MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente: (1984) *Historia de los indios de la Nueva España*. Ed. Porrúa. México D.F.
- NARANJO, Claudio: (1976) "Aspectos psicológicos de la experiencia del yagé en una situación experimental". *Alucinógenos y chamanismo*, pp. 187-204. Ed. Guadarrama. Madrid.

- NICHOLSON, Henry B.: (1971) "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico". *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, pp. 395-446. University of Texas Press. Austin.
- PASZTORY, Esther: (1983) *Aztec Art*. Harry N. Abrams Inc., Publishers. New York.
- PONCE, Pedro: (1953) "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad". *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, vol. 1, pp. 372-381. Ediciones Fuente Cultural. México D.F.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo: (1978) *El chamán y el jaguar*. Ed. Siglo XXI. México D.F.
- SAHAGUN, Fray Bernardino: (1979) *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Ed. Porrúa. México D.F.
- SELER, Eduard: (1961) *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Aertenskunde*. Akademische Druk-u. Verlagsanstalt. Graz. Austria.
- SCHULTES, Richard Evans: (1940) "Tonanácatl: Narcotic Mushrooms of the Aztecs". *American Anthropologist*, n1 42, pp. 429-443. Menasha. Wisconsin.
- SCHULTES, Richard Evans, y Albert HOFMANN: (1982) *Plantas de los dioses*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- SULLIVAN, Thelma D.: (1963) "Nahuatl Proverbs, Conundrums and Metaphors, Collected by Sahagún". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 4, pp. 93-177. UNAM. México D.F.
- TOWNSEND, Richard Fraser: (1979) *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*. Dumbarton Oaks. Washington D.C.

# SERES FEMENINOS DE UMBRAL EN LA RELIGIÓN MEXICA

*Silvia Limón Olvera\**

## INTRODUCCIÓN

La religión mexicana<sup>1</sup> estuvo conformada con base en dos principios cósmicos, uno masculino que abarcaba diversos dioses con capacidades fecundadoras, mientras que el otro principio estuvo relacionado con lo femenino y aglutinaba diversas divinidades como las advocaciones de la diosa madre terrestre y las deidades asociadas a la producción de los alimentos. Este último principio, sin embargo, presentaba un carácter dual, ya que además de que era el generador y reproductor de la vida, incluía en sí mismo ciertas capacidades dañinas que lo asociaban con la muerte. Cabe mencionar que, en la antigua cosmovisión nahua, entre la vida y la muerte había una relación dialéctica, pues la vida desembocaba en la muerte, pero en ésta se encontraban las posibilidades de regeneración de la naturaleza y del mundo. Esta concepción ambivalente se encontraba presente en diversas entidades sagradas femeninas, pues éstas contenían capacidades tanto generativas como destructivas.

Después de revisar las diferentes interpretaciones que a través del tiempo se les ha dado a estas entidades, tanto en crónicas coloniales tempranas como en estudios especializados actuales, he observado que estas diosas, además de las particularidades ya consideradas por otros autores, tienen otra importante connotación, por lo que propongo que se trata de seres femeninos de umbral porque también presentan la característica de ser las anunciadoras del final de una época, debido a

---

\* CCyDEL-UNAM

<sup>1</sup> El término mexicana es aplicado a los pobladores de origen *nahua* de las antiguas ciudades de *Mexico Tenochtitlan* y *Mexico Tlatelolco* que son más conocidos como *aztecas*. Sin embargo, este último término no resulta del todo correcto, puesto que se refiere a la época en que este grupo vivía en calidad de dominados en *Aztlán*, lugar de origen de donde partieron por orden de su dios en busca del lugar prometido y cuya existencia histórica se confunde con tintes míticos (Limón, 1990, p. 96-108).

que dichos seres aparecerían en momentos críticos, especialmente al término de un orden social como la caída de Tula y de México *Tenochtitlan* o pronosticaban la muerte de una persona, por eso antiguamente se creía que bajarían a la tierra cuando el mundo llegara a su fin. Las divinidades que ostentaban estas características y que a continuación analizaré son mencionadas en las crónicas de tradición nahua con los apelativos de *tzitzímitl* (s.) o *tzitzimime* (pl.), *cihuateotl* (s.) o *cihuateteo* (pl.) y *cihuapilli* (s.) o *cihiapipiltin* (pl.), deidades que estaban adscritas al principio femenino del cosmos y, por tanto, estaban asociadas a la diosa madre que tenía diversas manifestaciones, entre las que destacaba *Coatlicue*, también llamada *Cihuacóatl* *Quilaztli* quien en su aspecto de anciana llevaba el nombre de *Toci* e *Ilamatecuhli*.

### *TZITZIMIME*

Los seres míticos femeninos llamados *tzitzimime*, eran divinidades que infundían un gran temor a los integrantes de la antigua sociedad mexicana, debido a que, según la religión, participarían en la destrucción de la humanidad al terminar el “Quinto Sol”<sup>2</sup>. Estas diosas, también llamadas *tezauhcihuauh*, son descritas en las fuentes como mujeres descarnadas que habitaban en el segundo cielo, (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 69). Bernardino de Sahagún (II, 507), desde su perspectiva católica, caracterizó a estos seres como “demonios del aire” que habrían de venir a destruir la tierra, por tanto, eran seres míticos que encarnaban lo temible. Asimismo, dichas diosas son representadas en los manuscritos pictográficos con rostro de calavera, cabello encrespado con tocado de banderas y garras en los pies y en las manos (*Códice Tudela*, folio 46 r; *Códice Magliabechiano*, folio 76 r.)

Debido a que la concepción del tiempo en Mesoamérica era cíclica, la posibilidad del fin del mundo se daba cada 52 años, es decir, al completarse un ciclo de vida. Cuando esto sucedía, los mexicanos realizaban la fiesta del Fuego Nuevo que consistía en apagar todas las hogueras mientras esperaban, durante la noche, el paso por el cenit de

---

<sup>2</sup> Con el término “Quinto Sol” se denominaba la era actual ya que, según la cosmogonía, existieron previamente cuatro épocas anteriores. Cada una de ellas, incluyendo la quinta, era presidida por una divinidad que se transformaba en el sol (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 30-31; *Leyenda de los soles*, 119-122).

la constelación llamada *mamalhuaztli*<sup>3</sup>. Si esto ocurría, los sacerdotes encendían el fuego nuevo en el cerro *Huixachtécatl* en señal de que el mundo continuaría con su existencia por otro periodo de 52 años. Sin embargo, durante esa espera, toda la gente vivía un gran temor, porque si se detenía el movimiento de los astros el sol se quedaría en el inframundo y no volvería a salir, por lo que la oscuridad, el frío y la humedad se enseñorearían del mundo. En esos momentos descenderían a la tierra las *tzitzimime* para dar fin a todos sus habitantes devorándolos (Sahagún, II, 711). Otro momento liminar importante, pues existía la posibilidad de que las *tzitzimime* bajaran a la tierra, era cuando se presentaba un eclipse de sol porque temían que el astro quedara oculto para siempre (Sahagún, II, 693 y 724), ya que con ello se interrumpiría el ciclo natural de los astros.

Las *tzitzimime* presentaban un carácter dual pues, además de su connotación destructiva, ostentaban también cualidades generativas. En su aspecto creador destaca la diosa *Mayáhuel*, *tzitzímitl* que dio lugar a la planta del maguey de donde se extraía el aguamiel que, luego de fermentarse, se transformaba en la bebida embriagante llamada pulque. De acuerdo con el mito (*Histoire du Mechique*, 107), *Ehécatl* se propuso encontrar un licor que alegrara al hombre y lo motivara a alabar a los dioses. *Ehécatl* fue al lugar donde se encontraban las diosas *tzitzimime* que eran resguardadas por su abuela. Al encontrarlas dormidas, despertó a *Mayáhuel*, la cargó en su espalda y ambos descendieron a la tierra, en donde se transformaron en un árbol con dos ramas llamadas *Quetzalhuéxotl* y *Xochicuáhuatl*<sup>4</sup>. Cuando la abuela despertó y se dio cuenta que su nieta no estaba, llamó a las otras *tzitzimime* y bajaron a la tierra para buscarla. Las dos ramas del árbol se desgajaron y la correspondiente a *Mayáhuel* fue reconocida por la abuela quien la rompió y dio un pedazo a las otras diosas para que lo comieran. En cuanto las *tzitzimime* subieron al cielo la rama de *Ehécatl* recobró su forma original de dios, reunió los huesos de *Mayáhuel*, los enterró y de allí salió el árbol llamado *metl*, es decir el maguey. En relación con esto, Sahagún menciona a *Mayáhuel* como

---

<sup>3</sup> Esta constelación ha sido identificada con el cinturón y el tahalí de Orión.

<sup>4</sup> Estos nombres se refieren a dos árboles diferentes: *Quetzalhuéxotl*, que significa “sauce precioso” (*Salís lasipelis*), fue el árbol que correspondió a *Quetzalcóatl*, mientras que *Mayáhuel* se transformó en el *Xochicuáhuatl* o árbol florido.

la mujer que descubrió la manera de agujerar los magueyes para extraerles la miel con la que se hace el pulque (Sahagún, II, 975).

Respecto a este mito, cabe destacar el hecho de que *Quetzalcóatl* cargara en su espalda a *Mayáhuel* para bajarla a la tierra, pues era costumbre que este acto lo realizara el novio en el rito del matrimonio, por tanto, podría significar la unión carnal de esos dos dioses, lo cual constituyó una trasgresión a las normas establecidas, por lo que *Mayáhuel* fue despedazada. Sin embargo, como consecuencia de su relación con *Quetzalcóatl* y su posterior desmembramiento que la caracteriza como deidad *dema* (Jensen, 110-111; González Torres, 110), de ella surgió la planta que produce el pulque embriagante. Por otro lado, la asociación de *Mayáhuel* con el ámbito femenino del cosmos, la tierra y la fertilidad se observa también porque en la fiesta que los mexicas realizaban en el mes de *Tepeílhuitl*, para rendir culto a los cerros, sacrificaban a un hombre y a cuatro mujeres, una de las cuales llevaba el nombre *Mayáhuel*, puesto que personificaba a la diosa de los magueyes (Sahagún, I, 158 y 240).

Las *tzitzimime* también estaban asociadas con las mujeres en el tiempo de la reproducción o generación de una vida en su vientre, ya que durante la fiesta del Fuego Nuevo, que constituía un momento liminar para la sociedad, a las mujeres preñadas les colocaban una penca de maguey sobre el rostro para que *Mayáhuel* las protegiera. Asimismo, eran encerradas en las trojes, pues consideraban que si el sol no salía ellas, igualmente, se transformarían en seres que comerían a los hombres y a las mujeres (Sahagún, II, 711-712). Por consiguiente, hay una identificación entre las mujeres embarazadas y las *tzitzimime*, lo cual muestra la dualidad en su capacidad reproductiva y destructiva, así como la posibilidad de que pueden dar dones, pero también provocar calamidades.

## CIHUATETEO

Otros seres sagrados femeninos que presentan características similares a los anteriores son las *cihuateteo* “mujeres diosas”, también llamadas *cihuapipiltin* “mujeres nobles” o *cihuaquetzque* “mujeres valientes” quienes, por haber muerto durante su primer parto, se transformaban en divinidades. Algunos autores han expresado la posibilidad de que estos seres sean *tzitzimime* o estén asociados con ellas, entre otras cosas porque ambas eran concebidas como seres celestes y se les representaba como mujeres descarnadas que portaban

una falda decorada con cráneos humanos y huesos cruzados (Klein, 30 y 38).

De acuerdo con las antiguas creencias, las mujeres muertas en el primer parto se transformaban en las diosas *cihuateteo*, pero siempre y cuando conservaran el cuerpo difunto del bebé dentro del útero<sup>5</sup>. Estas divinidades eran las encargadas de acompañar al sol desde el cenit hasta el ocaso, en donde el astro era recibido por los seres del inframundo para continuar su recorrido por la parte baja del cosmos. Por tanto, estas mujeres estaban en el punto liminar entre la superficie terrestre y el mundo de los muertos, entre el día y la noche. Por otro lado, estas mujeres, al igual que todas las parturientas, eran equiparadas con los guerreros, máximo ideal de la sociedad mexicana. Por ello, en los documentos son mencionadas como mujeres valientes y esforzadas y pueden ser identificadas con *Xochiquétzal*, diosa de la sexualidad y del amor, quien ostenta estas cualidades por haber sido la primera mujer que murió en la guerra (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 34). De igual forma, los mexicas consideraban el momento del parto como una batalla por ello, durante el alumbramiento, la partera hablaba a la parturienta y le daba ánimos como si se encontrara en la guerra.

Toda mujer que pasaba por un parto, tanto la que sobrevivía como la que moría en él, era equiparada con *Cihuacóatl Quilaztli*, diosa considerada como la primera mujer que dio a luz por ser la deidad madre, por eso, la partera le decía a la parturienta que se esforzara y que hiciera lo mismo que había hecho esta divinidad, a quien invocaba para que ayudara a la mujer en su trabajo. (Sahagún, II, 610) Al terminar el difícil trance la partera le decía a la mujer:

Habéis ayudado, habéis os igualado, habéis imitado a vuestra madre la señora *Cihuacóatl Quilaztli*. (Sahagún, II, 630) habéis afanado, habéis seguido a vuestra madre *Cihuacóatl*, la señora *Quilaztli*; habéis peleado varonilmente con la rodela y con la espada. Agora ya habéis echado aparte con la ayuda de nuestro señor la pelea mortal del parto. (Sahagún, II, 638)

---

<sup>5</sup> Si en un parto difícil el producto moría y la vida de la madre peligraba, la partera podía introducir una navaja para despedazar el cuerpo del bebé fallecido y poderlo sacar para salvar la vida de la madre. Sin embargo, por decisión de los padres, la partera podía dejar el producto en el vientre y coser la vagina de la mujer, con lo cual esperaban la muerte de la parturienta y su transformación en *cihuateteo*. (Sahagún, II, 610-611 y Sullivan, 87).

La muerte a consecuencia del parto era considerada como algo venturoso, porque era la única forma en que la mujer podía acceder al lugar más deseado del más allá que proporcionaba contento y regocijo: acompañar al sol y ayudarle en su diaria tarea. Además, esas difuntas se erigían como intermediarias entre los vivos y el dios solar para que éste los favoreciera y disminuyera los padecimientos que sufrían en la tierra. Asimismo, eran veneradas por las parteras (Sahagún, II, 613-614), quienes poseían el conocimiento de las plantas medicinales para restituir la salud a los enfermos.

Las *cihuateteo* bajaban a la tierra, luego de haber dejado al sol en el ocaso, en diferentes días del año: los marcados con los signos 1-mono (*ce ozomatli*), 1-casa (*ce calli*), 1-águila (*ce quauhtli*), 1-lluvia (*ce quiáhuatl*), 1-venado (*ce mázatl*). Se aparecían en los cruces de caminos y su visión provocaba gran temor pues, además de su aspecto terrible de mujeres descarnadas, se les atribuía ser la causa de diversas enfermedades como parálisis y epilepsia, se podían introducir en el cuerpo de la víctima provocándole temblores de cuerpo, marchitamiento y torcimiento de los miembros, así como el arrojar espuma por la boca (Klein, 28), todo ello debido a que las *cihuateteo* habían deseado la hermosura y se la habían quitado. Además, los que enfermaban en esos días eran desahuciados por los médicos. Estos seres afectaban especialmente a los infantes, por ello los padres prohibían y evitaban que sus hijos salieran en esos días. Las *cihuateteo* más temibles eran las más jóvenes, porque cuando bajaban a la tierra en el signo 1-águila (*ce quauhtli*), sus daños eran mayores y hacían hacer visajes a los jóvenes en quienes se introducían. Para contrarrestar los daños que provocaban estas difuntas, en las fechas en que descendían al mundo humano, los mexicas cubrían las imágenes de estas diosas con papeles y les daban diversas ofrendas como panes hechos de varias formas, tamales o bollos de masa de maíz cocidos, maíz tostado, resina aromática llamada *copal*, pulque y papeles rociados con caucho. Estas ofrendas eran colocadas en su templo o en los oratorios dedicados a ellas, llamados *cihuateopan* o *cihuateocalli*, que se encontraban en las encrucijadas de los caminos a los que también cubrían con hojas de espadaña (Sahagún, I, 79, 408-409). De los días en que bajaban las *cihuateteo*, se menciona que en los de signo 1-lluvia (*ce quiáhuatl*) mataban a los condenados a muerte por algún delito (Sahagún, I, 172), y ofrecían la vida de algún esclavo para propiciar el bienestar del señor para que éste viviese muchos años. Asimismo, según el calendario ritual o *tonalpohualli*, en ese signo



nacían los que estaban destinados a ser brujos y encantadores capaces de provocar daños a la gente (Sahagún, I, 371-2). Por otro lado, en los días del signo 1-casa (*ce calli*) los médicos y parteras hacían ofrendas y sacrificios a las *cihuateteo* ya que éstas, al igual que *Toci*, eran sus diosas patronas, por tanto, dichas entidades sagradas no sólo se asociaban con daños, sino también con la posibilidad de recuperar la salud (Klein, 24, 28).

Los mexicas atribuían ciertas cualidades mágicas a algunas partes de los cuerpos de las mujeres muertas en parto, por eso sus restos eran acechados y en ocasiones llegaban a ser robados y mutilados. Cuando una mujer moría al dar a luz, el marido llevaba el cuerpo a costas al lugar donde iba a ser enterrada. Todas las parteras y ancianas, armadas con rodela y espada, acompañaban el cuerpo y gritaban de la misma manera que lo hacían los soldados en la batalla, pues se enfrentaban a jóvenes guerreros que peleaban contra ellas para adueñarse del cuerpo. La difunta era enterrada a la puesta del sol en el patio del templo de las diosas *cihuateteo*. El marido y sus amigos cuidaban el cuerpo enterrado por cuatro noches consecutivas para que nadie lo hurtara, pues durante ese tiempo el cuerpo conservaba sus cualidades mágicas, ya que la entidad anímica de la mujer tardaba cuatro días en llegar al cielo occidental para acompañar al sol al atardecer. Debido a que el cuerpo de dichas difuntas era considerado como divino y algunas de sus partes concentraban poderes especiales, los jóvenes guerreros trataban de adueñarse de los cabellos y del dedo medio de la mano izquierda para colocarlos en sus escudos, pues creían que ellos los harían valientes y cegarían al enemigo, lo cual les permitiría hacerse de varios cautivos, hecho que les merecía el ascenso en la jerarquía militar. Asimismo, los brujos llamados *temacpalitotique* trataban de adueñarse de alguno de estos cuerpos para cortarles el brazo izquierdo junto con la mano, parte que era muy eficaz para sus encantamientos, pues al mostrarla a sus víctimas las desmayaba o paralizaba (Sahagún, II, 611-612), efectos semejantes a los que ocasionaban la aparición de las *cihuateteo*. Por tanto, dichos individuos quedaban en plena libertad para hacer sus fechorías entre las que estaban el robo, la violación y el asesinato, transgresiones graves que alteraban el equilibrio social (López Austin, 97-117).

## CIHUACÓATL

Como ya se mencionó, las *cihuateteo* estaban asociadas al principio femenino del cosmos. Este concepto es reforzado por el hecho de que

los mexicas les rindieran culto en diferentes celebraciones dedicadas a diversas divinidades que eran advocaciones de la diosa madre. De esta manera, una de sus fiestas se llevaba a cabo en el signo *chicomecóatl*, o 7 serpiente, nombre calendárico de la diosa de los mantenimientos. Asimismo, los mexicas sacrificaban a una mujer que personificaba a las *cihuateteo* en la festividad que realizaban en el mes de *Ochpaniztli* dedicado a *Toci* o “la abuela de los dioses”, (Sahagún, I, 279), deidad que, además, era patrona de los médicos y las parteras. Las *tzitzimime* y las *cihuateteo*, por compartir la esencia de la diosa *Cihuacóatl*, tenían características ambivalentes, ya que esta deidad madre, además de ser el principio generador de la vida porque intervino en la creación del ser humano, también era portadora de males y exigía a los hombres sacrificios, así como el retorno de éstos a su seno a través de la muerte. Sobre esta diosa, Sahagún dice que se aparecía como una mujer del palacio y, al igual que a las *cihuateteo*:

Espantaba, asombraba y voceaba de noche [...] daba pobreza y trabajos, lloros y aflicciones. Y hacían la fiesta y sacrificios, y dábanle ofrendas porque no los ofendiese. (Sahagún, I, 121).

Estas características de *Cihuacóatl* quedaron establecidas en el tiempo mítico puesto que, según la cosmogonía mexica, la deidad de la tierra o *Tlaltecuhтли*, que tenía en todas sus coyunturas ojos y bocas con las que mordía como bestia, fue bajada del cielo por *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca*. Estos dioses se transforman en dos serpientes que tomaron a la diosa por las extremidades opuestas, la apretaron y la dividieron en dos partes, una de ellas la subieron al cielo, mientras que con la otra formaron la tierra y la colocaron sobre las aguas primigenias. Para consolarla y resarcirla de este daño, los dioses ordenaron que de ella saliesen todos los frutos necesarios para la vida del hombre así, de sus cabellos surgieron árboles, flores y hierbas; de su piel: plantas menudas y flores; de sus ojos: pozos, fuentes y cuevas pequeñas; de las bocas: ríos y cavernas grandes; de la nariz: valles y montañas. Sin embargo, esta divinidad lloraba por las noches porque deseaba comer corazones de hombres y no accedía a dar frutos si no era regada con sangre humana (*Histoire du Mechique*, 108). De esta manera, *Cihuacóatl* se erige como una diosa ambivalente puesto que, además de proporcionar los mantenimientos necesarios al ser humano, daba sufrimientos y exigía el sacrificio de los hombres para nutrirse. En este punto se asemeja a las *tzitzimime* quienes, al finalizar el mundo, se alimentarían de los seres humanos hasta acabar con ellos. Por otro lado *Cihuacóatl*, al igual que las *cihuateteo*, deseaba a los infantes ya

que, de acuerdo con Sahagún (II, 728), después de la conquista española esta diosa devoró a un niño que estaba en la cuna en el pueblo de Azcapotzalco. Asimismo, de acuerdo con la antigua tradición, *Cihuacóatl* se aparecía en el mercado con una cuna que dejaba abandonada entre las mujeres, después de un tiempo y ante la ausencia de la madre, las mujeres miraban lo que había en ella y en lugar de un bebé la cuna cobijaba un cuchillo de sacrificio que indicaba la petición de la diosa de su alimento: la inmolación de seres humanos (Sahagún, I, 174; Durán, I, 130). Sobre esta diosa, Diego Durán (I, 130) menciona que siempre estaba hambrienta por eso la representaban con una gran boca abierta y le ofrecían de continuo individuos en sacrificio.

### SERES FEMENINOS DE UMBRAL Y EL FIN DE CICLOS

*Cihuacóatl* puede considerarse como una divinidad liminar o de umbral porque determinaba el final de ciclos. Como ya se mencionó, cuando fue creada lloraba pidiendo alimento, por tanto, con su llanto exigió a los dioses la creación de los seres humanos para que le sirvieran de sustento, con lo cual terminó el tiempo mítico. De la misma manera, esta diosa anunció el ocaso del dominio mexica, ya que uno de los presagios de la conquista fue que la población escuchara en las noches, por las calles de México *Tenochtitlan*, su grito lastimero que decía:

¡Oh hijos míos! ¡Guay de mí, que yo os dexo a vosotros!

¡Oh, hijos míos! Ya estamos a punto de perdernos.

¡Oh, hijos míos! ¿A dónde os llevaré? (Sahagún, II, 724)<sup>6</sup>

Otro de los presagios que anunciaron la caída de México, y por tanto el final de un ciclo histórico, también fue expresado por una mujer puesto que, de acuerdo con el relato de Sahagún (II, 724-725), en la época del último gobernante indígena, *Moctezuma II*, una mujer vecina de la ciudad murió de enfermedad y fue enterrada en el patio de su casa. A los cuatro días de haber muerto, la mujer resucitó durante la noche, fue al palacio y le comunicó al gobernante que había regresado

---

<sup>6</sup> En la tradición popular mexicana existe la creencia en una aparición femenina, conocida como “La Llorona”, cuyos llantos y quejidos, que llaman a sus hijos, se escuchan durante las noches por las calles causando temor sobre todo entre los niños; asimismo, es común ver este fantasma en los cruces de las calles. Según la leyenda colonial esta mujer, en castigo por haber matado a sus hijos, quedó condenada a vagar por las noches llamando a sus vástagos.

a la vida para informarle que durante su mandato se acabaría el señorío de México y él sería el último *Huey tlatoani*<sup>7</sup> porque vendría gente extraña a imponer su dominio sobre México.

En relación con lo anterior, cabe llamar la atención sobre el hecho de que tanto la diosa *Cihuacóatl* como las divinidades femeninas asociadas con el final de ciclos dominaban al atardecer y durante la noche que era cuando aparecían, al igual que las *cihuateteo*. Esto presenta un simbolismo importante pues el atardecer y la noche anuncian el final del día y, asimismo, la oscuridad remite tanto al tiempo previo a la creación del sol, como al tiempo en que el mundo termine al ser dominado por la oscuridad, el frío y la humedad, cualidades asociadas al principio femenino, por ello, al finalizar el mundo descenderán las *tzitzimime* para devorar a la humanidad.

Estas concepciones tuvieron también expresión en el ámbito del individuo, pues existían algunos agüeros en los que intervenían seres femeninos que presagiaban calamidades o la posible muerte de un sujeto. Entre ellos estaba el escuchar el llanto de una mujer anciana, pues ello significaba que al oyente le ocurriría en breve algún infortunio o desastre: podría morir en la guerra o de enfermedad, lo harían esclavo a él o a alguno de sus hijos, o sufriría alguna desventura (Sahagún, I, 439). Asimismo, se menciona la aparición de una mujer enana con los cabellos largos hasta la cintura, llamada *cuitlapanton* o *centlapachton*, en los lugares donde la gente iba a hacer sus necesidades en la noche. Si el que la veía la trataba de asir no podía porque en el momento desaparecía y volvía a aparecer en otra parte. La visión de este “fantasma” causaba gran temor porque significaba que la persona moriría pronto o le acontecería algún infortunio (Sahagún, I, 457).

Se puede apreciar que las mujeres que compartían la esencia de la diosa madre, que era inicio y final de vida, eran las anunciadoras del final de un periodo, lo cual constituye una repetición de la cosmogonía, ya que el término del ciclo mítico fue anunciado por el llanto de la diosa madre que pedía su alimento: sangre y corazones humanos para lo cual el hombre tuvo que ser creado, iniciándose con ello el tiempo humano. Asimismo, como repetición de este esquema cosmogónico, fue una mujer, ya sea la diosa *Cihuacóatl* o una mujer que regresó del mundo de los muertos, la que anunció la caída de *Tenochtitlan*, hecho

---

<sup>7</sup> Título que ostentaba el máximo gobernante de *Mexico Tenochtitlan*.

con el cual finalizó una época histórica, es decir, el dominio de los mexicas.

Este esquema fue aplicado también por los mexicas para explicar la decadencia de Tula, el gran señorío que les antecedió y que fue considerado por ellos como otra época. Así, según diversos documentos de tradición nahua, el fin de los toltecas fue vaticinado y propiciado por una mujer anciana. De acuerdo con Sahagún (I, 320) y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (44-45), cuando los mexicas llegaron a Tula, donde aún había pobladores, escucharon llorar a *Huitzilopochtli* debajo de la tierra, señal de que todos los toltecas habían de morir. Cabe mencionar que este presagio provino desde la diosa madre y fue expresado por su hijo *Huitzilopochtli*<sup>8</sup>, dios patrono de los mexicas quienes, posteriormente, se erigieron en el pueblo dominante. A los cuatro años de que los mexicas llegaron a Tula, una anciana tolteca estuvo repartiendo banderas de papel, objeto que según los códices indica sacrificio, a todos los naturales y les decía que se prepararan porque habían de morir. Luego, los toltecas se fueron colocando, uno a uno, sobre la piedra sacrificial para ser inmolados, por lo que todos murieron y los mexicanos quedaron como señores de Tula. Por otro lado, los *Anales de Cuauhtitlan* (p. 12-13) mencionan como preludio de la decadencia de Tula la llegada a este lugar de las *ixcuiname*, diosas de la carnalidad asociadas a las *cihuateteo*, quienes sacrificaron por flechamiento a los hombres que venían con ellas. En relación con esto, *Huémac* es mencionado en diversos documentos como el último gobernante de Tula y se le responsabiliza de haber contribuido a la decadencia de este señorío por no haber guardado la abstinencia sexual requerida, al igual que *Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl* (*Anales de Cuauhtitlan*, 10)<sup>9</sup>. De acuerdo con esta fuente, *Huémac* dejó de ser sacerdote del dios *Quetzalcóatl*, es decir perdió su poder y legitimidad y precipitó la caída de Tula, debido a que tuvo relaciones sexuales con las *ixcuiname*. También se refiere que la mujer de este gobernante, llamada *Coacueye*, era una

---

<sup>8</sup> La madre de *Huitzilopochtli*, llamada *Coatlicue*, era una de las advocaciones de la diosa madre y estaba asociada con la tierra.

<sup>9</sup> *Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl* es mencionado como el primer gran sacerdote gobernante de Tula, quien llevó a este señorío a su máximo esplendor. Sin embargo, *Tezcatlipoca* lo orilló a cometer diversas faltas como la vanidad, la embriaguez y el rompimiento de su voto de castidad. *Quetzalcóatl* avergonzado abandonó Tula y, desde entonces, dicha ciudad fue azotada por diversas calamidades como sequía, guerras y enfermedades.

*mocihuaquezqui*, término aplicado a las mujeres muertas en el parto. Asimismo, Sahagún (I, 321) relata que al final de la época tolteca no había alimentos que se pudieran comer, pues se habían vuelto amargos. En estas circunstancias apareció una vieja que tostaba maíz y cuyo olor llegaba a toda la comarca agudizando el hambre de los habitantes, por ello los toltecas fueron a buscar el alimento con ella, pero cuando se encontraban con la anciana ésta de inmediato los mataba. Por tanto, vemos que el fin de Tula fue augurado y provocado por mujeres asociadas al aspecto destructivo de la diosa madre, lo cual se ve por la negación del alimento por parte de la anciana quien, además de ello, provocó el sacrificio de los toltecas.

## SERES FEMENINOS DE UMBRAL Y LA SEXUALIDAD

Por otro lado, hay que destacar un aspecto importante asociado con las entidades femeninas aquí tratadas: su relación con la sexualidad. En primer lugar las *cihuateteo*, por ser mujeres que fallecieron a causa del parto, estaban directamente asociadas con la práctica sexual<sup>10</sup>. Además, estas mujeres recibieron el calificativo de mujeres valientes y fueron equiparadas con los guerreros durante la batalla mientras libraban el parto. En este sentido se relacionan con *Xochiquétzal*, diosa de la sexualidad y del amor quien, además, fue la primera mujer que murió en la guerra. En cuanto a las *tzitzimime*, el mito que refiere la creación del maguey menciona a una de ellas como abuela, lo cual implica generación. Asimismo, fue dicha anciana la que promovió el castigo de *Mayáhuel*, por haberse escapado y unido con *Quetzalcóatl*. En relación con esto hay que recordar que *Quetzalcóatl* bajó a la diosa cargada en su espalda, acto que se practicaba en la ceremonia del matrimonio y su unión quedó expresada por medio de la transformación de ambos en un solo árbol con dos ramas. Como consecuencia de este vínculo marital clandestino surgió el maguey del cuerpo despedazado de la diosa, es decir, de la trasgresión sexual se derivó un castigo, pero que trajo como consecuencia la creación de algo que fue positivo al ser humano, en este caso la planta que proveyó la bebida embriagante llamada pulque.

---

<sup>10</sup> De acuerdo con se aconsejaba a la mujer preñada que no abusara de las relaciones sexuales durante su embarazo, ya que el exceso de semen podía provocar que la criatura quedara pegada al útero y presentara dificultades a la hora del parto. (Sahagún II, 594; Sullivan, 81).

Por otro lado, en los relatos sobre la decadencia de Tula se observa la relación entre los seres femeninos, asociados con el final de la época tolteca, y la sexualidad. Según algunos textos, la ruina de Tula fue provocada por la salida de *Quetzalcóatl* de ese lugar debido a que se emborrachó con pulque y rompió su voto de abstinencia con *Quetzalpélatl* (*Anales de Cuauhtitlán*, 10; Torquemada, I, 351, III, 82) Asimismo, de acuerdo con otros documentos y como ya se mencionó, la caída del señorío tolteca fue precipitado por *Huémac*, quien perdió el mando sacerdotal al haber tenido relaciones con las diosas *ixcuiname*. Estas divinidades eran caracterizadas como deidades de la carnalidad que provocaban la lujuria y, entre ellas, destacaba *Tlazoltéotl* “la comedora de inmundicias”, diosa de las transgresiones relacionadas con el amor y la práctica sexual y única capaz de perdonarlas. En relación con esto, Hernando Ruiz Alarcón<sup>1</sup>(36) y Jacinto de la Serna (250) consignan que cuando un parto se dificultaba se debía a que la paciente había cometido adulterio. Igualmente, mencionan que durante el parto la curandera invocaba a *Quato* y *Caxoch*, diosas de la sexualidad. Además, Sahagún relata que los individuos que nacían en los días del signo 1-casa o *ce calli* tendían a ser lujuriosos. Cabe recordar que en esos días bajaban las *cihuateteo* a la tierra y los médicos y parteras les daban ofrendas (Sahagún, I, 400) por ser sus deidades patronas. Sobre *Tlazoltéotl* y la connotación negativa dada a la sexualidad en la tradición católica del siglo XVI, el cronista franciscano Juan de Torquemada dice lo siguiente:

Ésta es la Venus antigua, y entre estos indios fue Tlaçolteutl, diosa del estiércol y muy bien denominada de este nombre; porque diosa de amores y sensualidades, ¿qué puede ser, sino diosa sucia, puerca y tiznada? Pues el acto que se le atribuye es sucio, puerco y lleno de toda mancilla y fealdad. Verdad sea que estos indios usaban de la adoración de esta diosa Tlazolteutl diferentemente que los antiguos, porque la adoraban en orden de tenerla propicia para el perdón de los pecados carnales y deshonestos, que aunque mentían en esto, no era tan grave su pecado como el de los que la tenían por diosa de sus torpezas. (Torquemada, III, 100-101)

Tanto la confesión de este tipo de faltas como la penitencia impuesta por el sacerdote se debía hacer el día de la fiesta de estas diosas o bien en cualquiera de los días en que descendían a la tierra las diosas *cihuateteo* (Sahagún, I, 79, 84, 122), lo cual indica que estos dos grupos de deidades estaban asociadas y el punto de relación era la sexualidad.

## ALGUNAS SUPERVIVENCIAS ACTUALES

En los cuentos registrados por Konrad T. Preuss a principios del siglo XX en San Pedro Jícora, población nahua del Estado de Durango, se puede observar la conservación y continuidad de algunos elementos de la tradición prehispánica relacionados con el carácter destructivo de la diosa madre. Estas narraciones tienen como personaje principal a *Tepusilam*<sup>11</sup> que es mencionado como una mujer, en ocasiones anciana, o como un animal que puede ser el monstruo de la tierra por las características que presenta: su rugido se escucha antes de aparecer y es capaz de trasladarse por debajo de la tierra de donde emerge. Este ser, al igual que *Cihuacóatl*, es caracterizado como ávido de carne humana, por lo que persigue a sus víctimas para comerlas. Al igual que la diosa prehispánica, acostumbraba comer infantes para lo cual aprovechaba el momento en que se quedaban solos. En algunos cuentos este ser está asociado con la sexualidad, pues seduce a sus víctimas antes de devorarlas. Todos los cuentos que se refieren a ella mencionan que es destruida por la gente mediante fuego, elemento transformador y purificador (Limón, 2001, 84-88), pero su marido la iguana recoge sus huesos a partir de los cuales resucita, al igual que *Mayáhuel*, luego de que éste danza y les canta conjuros. De igual forma, *Tepusilam* está asociada con esa diosa ya que sólo puede ser apresada al ser embriagada con pulque, por lo que el despedazamiento de la antigua diosa dio por resultado una bebida que finalmente ayudó al ser humano. Por último, fue su mismo marido el que le dio una patada para colocarla encima del agua, de la misma manera que el monstruo de la tierra fue colocado encima del mar por *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca* en el mito prehispánico, con lo cual los efectos destructivos de ese ser quedaron neutralizados.

## CONSIDERACIONES FINALES

Con base en lo anterior, se puede apreciar que en la cosmovisión prehispánica de los pueblos nahuas y, concretamente de los mexicas, existió una relación entre mujer, sexualidad, reproducción y muerte. Por tanto, los seres femeninos aquí estudiados, y en especial las mujeres muertas en parto llamadas *cihuateteo*, estaban relacionadas con la sexualidad y, por consiguiente, con las *ixcuiname* (diosas de la carnalidad), con *Tlazoltéotl* (diosa de los pecados carnales y única capaz de perdonarlos), con *Xochiquétzal* (diosa del amor) y con las

---

<sup>11</sup> Literalmente “Anciana de cobre”.



diosas madres como *Cihuacóatl*, *Coatlicue* y *Toci* que personificaban el modelo de la reproducción. Asimismo, se puede establecer que las mujeres que compartían la esencia de la diosa madre se asociaban con el inicio y el término de la vida. Por ello, se pueden considerar como seres de umbral ya que presagiaban el final de un periodo histórico o la muerte de algún individuo, lo cual constituye la repetición de la cosmogonía. Según el modelo cosmogónico, el fin del ciclo mítico fue anunciado por el llanto de la diosa madre que pedía su alimento, para lo cual el hombre tuvo que ser creado, iniciándose con ello el tiempo humano. Igualmente, como repetición de este esquema, fue una mujer, ya sea la diosa *Cihuacóatl* o una mujer que regresó del mundo de los muertos, la que anunció la caída de Tenochtitlan, hecho con el cual finalizó una época histórica, es decir, el dominio de los mexicas. De la misma manera, la decadencia de Tula, según la tradición mexicana, fue anunciada por seres femeninos quienes, además, provocaron la muerte de los toltecas. Por otro lado, cuando terminó la era del sol anterior al presente las estrellas cayeron sobre el mundo, hecho que se volverá a repetir cuando finalice la época actual con el descenso de las *tzitzimime* a la tierra (Klein, 39), mujeres celestes temibles que darán fin a la humanidad.

## OBRAS CONSULTADAS

- Anales de Cuauhtitlan*, (1975), en *Códice Chimalpopoca*, trad. del náhuatl de Primo Feliciano Velásquez, 20 ed., México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 3-118 (Primera Serie Prehispánica, 1).
- Codice Magliabechiano*, (1970), *Biblioteca Nazionale Centrale, Florencia, introducción de Ferdinand Anders, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz.*
- Códice Tudela*, (1980), ed. facsimilar con estudio de José Tudela de la Orden, prólogo de Donald Robertson, epílogo de Wigberto Jiménez Moreno, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- DURÁN, Diego, (1967), *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, ed. preparada por Ángel Ma. Garibay K., 2 vols., México, Porrúa, (Biblioteca Porrúa, 36 y 37).
- GONZÁLEZ TORRES, Yólotl, (1990), “Las deidades dema y los ritos de despedazamiento en Mesoamérica”, en *Historia de la religión en Mesomérica y áreas afines. II Coloquio*, Barbro Dahlgren [ed.], Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 105-112.
- Histoire du Mechique o Historia de México*, (1973), en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 20 ed., ed. preparada por Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa, p. 91-120 (Sepan cuántos, 37).
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, (1973), en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 20 ed., ed. preparada por Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa, p. 7-90 (Sepan cuántos, 37).

- JENSEN, Ad. E., (1982), *Mito y culto entre pueblos primitivos*, trad. de Carlos Gerhart, México, Fondo de Cultura Económica.
- KLEIN, Cecilia, (2000), “The devil and the skirt. An iconographic inquiry into the prehispanic nature of the tzitzimime”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 31, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 17-62.
- Leyenda de los soles*, (1975), en *Códice Chimalpopoca*, trad. del náhuatl de Primo Feliciano Velásquez, 20 ed., México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 119-142 (Primera Serie Prehispánica, 1).
- LIMÓN OLIVERA, Silvia, (1990), *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexicana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.  
(2001), *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, (1965), “Los temacpalitotique. Profanadores, brujos, ladrones y violadores”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 6, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 97-117.
- PREUSS, Konrad T., (1968), *Mitos y cuentos nahuas de la sierra madre occidental*, ed. e introd. de Elsa Ziehm, trad. de Mariana Frenk Westheim, México, Instituto Nacional Indigenista.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, (1953), “Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629”, en *Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, 2 vols., notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, 30 ed., Ediciones Fuente Cultural, vol. XX, p. 17-180.
- SAHAGÚN, Bernardino de, (2000), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, 30 ed., 3 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, (Cien de México).
- SULLIVAN, Thelma, (1966), “Pregnancy, Childbirth and the deification of the women who died in Childbirth”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VI, 1966, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 63-95.
- SERNA, Jacinto de la, (1953), “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en *Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, 2 vols., notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, 30 ed., Ediciones Fuente Cultural, vol. X, p. 39-368.
- TORQUEMADA, Juan de, (1975), *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, 7 vols., 30 ed., México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

## EL TEMOR DE LOS MAYAS A LOS “DÍAS SIN NOMBRE”

*Martha Iliá Nájera C.\**

Los ritos y las creencias que llamamos de “regeneración del tiempo” son las que se efectúan al finalizar un ciclo y al inicio del otro; en este caso nos referiremos a las que los mayas celebraban y celebran durante los último cinco días del *haab*, el año solar de 365 días. Estos días -que en el Yucatán colonial caían entre 11 al 15 de julio- son llamados *uayeb*<sup>1</sup> y de acuerdo con la estructura del calendario conformado por 18 veintenas, se consideran sobrantes pues acontecen fuera de la regularidad, no pertenecen a nada, a ningún mes, a ningún año, están fuera del tiempo marcado y parecen por lo mismo designados para el retorno periódico.

Dichas ceremonias responden a la creencia en que el tiempo, igual que el cosmos y el hombre se agotan, se extenuan, envejecen, se desgastan y se encaminan hacia la muerte; sin embargo, así como anualmente la vegetación y la vida social se renuevan, el tiempo también inaugura un nuevo ciclo, todo lo que existe debe rejuvenecerse. Uno de los medios para lograrlo es recrear la cosmogonía, sólo así se obtiene un mundo regido por un orden universal y funcionando según un ritmo regular, la medida y la norma lo mantienen; su ley consiste en que toda cosa encuentre en su sitio, en que todo acontecimiento llegue a su tiempo. El hombre no hace más que repetir el acto de la creación; su calendario religioso conmemora en el espacio de un año todas las fases cosmogónicas que ocurrieron *ab origine*. De hecho, el año sagrado repite sin cesar el génesis, el hombre es contemporáneo de la cosmogonía y de la antropogonía, porque el ritual lo proyectó a la época mítica del comienzo.

En los últimos cinco días del año, los llamados epagómenos, la vida ritual de los mayas prehispánicos se intensificaba y se suspendían las actividades cotidianas. Los mayas lo percibían como un tiempo de

---

\* Centro de Estudios Mayas, IIF; UNAM

<sup>1</sup> Otros autores escriben *wayeb*, *wayab*, *uaya'ab*, *uayeb*, *uayeyab* o *uayayeb*

caos, ambiguo, indefinido, comparado con la muerte; recordaban el periodo precósmico y lo asociaban a la oscuridad y a la posible muerte del Sol. Les resultaba imposible clasificarlo claramente según los criterios tradicionales, caía dentro del espacio existente entre los límites de clasificación, por ello era desfavorable y contaminante y debía ser acotado por medio de prescripciones, prohibiciones y condiciones. Por ello, por el hecho de no pertenecer a ningún mes, lo clasificamos como un periodo liminar y por ende sumamente peligroso.

Era un tiempo propicio para que los muertos y los antepasados regresaran a la tierra a iniciar el año agrícola, se conmemoraba no sólo el cese efectivo de un intervalo temporal sino también la abolición del año anterior y del tiempo transcurrido y era la forma de renovar un tiempo agotado (Eliade, 2000: 45 y 115). El contacto con esa realidad, con los antepasados que yacen en el inframundo, suscitaba sentimientos ambivalentes que se manifestaban como temor, terror y angustia que se unían al respeto, la humildad, la veneración a las deidades, el embeleso y el desvarío.

Era tal el recelo que inspiraban los *uayeb* que no se atrevían a nombrarlos, se referían a ellos como *ixmakaba kin* “días sin nombre”, eran indesignables, porque el nombre era algo vivo y cargado de significado, al no invocarlos los hombres se protegían de la desgracia.

El significado del término *uayeb* o *uay-a'ab* proviene, según un diccionario del siglo XVI, de *way* o *uay* “hacer llaga, contagiar, emponzoñar y hechizar; desollar, corroer, llagar con cosas cáusticas, cosa corrosiva, lo cáustico, contagio, infeccionamiento, hacer llaga, desollar, emponzoñar”. Y *a'ab* o *ha'ab* significa “año” (*Diccionario Maya Cordemex*, 1980: 915-916; Barrera Vásquez y Rendón, 1974: 150), por ello *uay-a'ab* o *uayeb* denota “la ponzoña del año” “lo que emponzoña o corroe el año”; sin embargo, otro sentido de *way* es “hechizar y transfigurar por, hacerse brujo, o tomar figura fantástica de otro, encantamiento” que aludiría a las posibles transformaciones nefastas que podrían sufrirse en estos días. Al ser días que atemorizaban suscitaban una clase especial de temor llamado *cha k'inam* “temer con temor reverencial, literalmente “aflojar la fuerza”<sup>2</sup>; estaban tan cargados de poder sagrado que resultaban altamente riesgosos.

---

<sup>2</sup> *Cha* “aflojar” y *k'inam* “fuerza”

Diversas fuentes mayas aluden a este periodo y por ellas nos explicamos el gran temor que originaban; una de las más significativas es el *Libro de los Cantares de Dzitbalché* (1980), que no obstante se descubrió tardíamente, en 1942, es una copia de un manuscrito anterior; la obra completa contiene datos de gran relevancia para conocer los rituales mayas de periodos cercanos a la conquista; su traducción la debemos a Alfredo Barrera Vásquez

El Cantar que se refiere a los *uayeb* se titula *H'UAYAH-YAAB-T'KAAL-KIN-EEK* “La ponzoña del año; los veinte días negros” (1980: 360-362), por desgracia está incompleto; es obvio que el copista se equivocó y refiere veinte y no cinco días. El inicio del canto proporciona una idea muy concreta de lo que se espera en ese periodo: “Los días de llanto, los días de las cosas malas. Libre está el *cizin*, abierto el *mitnal*, no hay bondad, sólo hay maldad, lamentos y llanto...”.

*Kizin* [*cizin*], la deidad maya de la muerte que proviene del *mitnal*<sup>3</sup>, el inframundo, se presenta en la tierra y causa terribles perversidades que producen un gran pesar. La misma idea reitera *El Libro de los Libros del Chilam Balam* (Barrera Vásquez, 1974) que señala: “Y los días dañosos del año, los más temibles, los de mayor pena por el temor de muertes inesperadas y peligros de ser devorados por el jaguar”; además se temen “mordeduras de serpientes *venenosas* en el monte y golpes de ramas *ponzoñosas*<sup>4</sup> a los hombres...”, desgracias relacionadas con el significado “cáustico” de *uay*. En este párrafo el dios de la muerte es sustituido por el peligroso jaguar que en la mítica maya se asocia al poder del inframundo; en resumen se trata de seres que provienen de la región inferior y vagan entre los vivos perturbando y causando temor y angustia, los muertos pueden ser terribles. Estas imágenes simbolizan un regreso al caos que precede la creación donde reina el desorden, el mal, todo lo contrario a la vida, los enemigos del Sol que se apoderan de la tierra.

Algunos autores españoles rescatan la misma idea, Diego de Landa, fraile que escribe en el siglo XVI señala que consideraban a estos días como aciagos y malos, por ello sólo salían de sus casas para conmemorar la liturgia, y además de las ceremonias comunales, cada uno en su casa ofrecía incienso y cuentas preciosas a sus dioses; como penitencia no se peinaban, ni lavaban, ni hacían trabajo alguno porque

---

<sup>3</sup> Corresponde al *mictlán* entre los nahuas.

<sup>4</sup> Las cursivas son mías.

temían que les viniera algún mal (Landa, 1972: 88). Otros autores como Sánchez de Aguilar (1953: 95) quien vive en el siglo XVII, se refieren a los multicitados cinco días como *uayeab u tuzkin* “la falsedad o la disimulación de los días”; Pío Pérez (1864: 384) explícitamente los nombra *u lobol kin* “la maldad de los días” o *yail haab* “el infortunio del año”. López de Cogolludo (1971: Vol. I, libro IV, 241) agrega que le llamaban “el tiempo mentiroso” por ser los cinco días que faltaban para la cuenta, se esperaban múltiples desgracias pues acaecerían muertes desastrosas y súbitas, picaduras y mordeduras de diversos animales ponzoñosos, además era un tiempo propicio para riñas. El día más temido era el primero pues era donde afluía todo el caos.

Ha pasado un entero año, el año nombrado aquí. Ha venido también una veintena [*sic*] de días sin nombre, los dolorosos días, los días de la maldad los negros días. No hay la bella luz de los ojos de Hunab Ku para sus hijos terrenales, porque durante estos días se miden los pecados en la tierra a todos los hombres: varones y mujeres, pequeños y adultos, pobres y ricos, sabios e ignorantes: *Ahau Can, Ah Kulel Batab, Nacom, Chacoob, Chun Thanooob, Tupiloob*<sup>5</sup>. A todos los hombres les miden sus pecados en estos díasY;

La principal deidad de los mayas *Hunab Ku*, Deidad Uno, abandona a los hombres y los deja en calidad de huérfanos. Es, como en todas las religiones, un tiempo para limpiar al mundo y expulsar a los pecados, los hombres de todas las edades y oficios responderán por sus males y traiciones. El pueblo entero purga sus faltas, aún las autoridades religiosas y civiles, quienes no obstante su alto rango, precisan purificarse junto con el cosmos y el tiempo; se menciona al sumo sacerdote *ahau kan*<sup>6</sup>, “señor serpiente” de quien dependía la regularidad del ritmo de la naturaleza y el buen estado de la sociedad; al *batab*, la autoridad que concertaba los asuntos del pueblo y presidía el gobierno en las provincias; el *ah kul[el]* ejecutor de las órdenes del *batab* e intermediario entre gobernante y gobernados o bien el maestro de ceremonias y ayudante de los sacerdotes; el *u chun than* “el que habla o tiene la palabra legítima”, representaba los intereses de la comunidad frente a los funcionarios anteriores y formaban parte de los

---

<sup>5</sup> Barrera Vásquez al traducir los textos de los diferentes cargos en maya pluraliza todos como en el español (Ahaucanes, Ah Kuleles, Batabes, Nacomes); sin embargo, prefiero conservar la pluralización sólo cuando la menciona el texto maya, lo que podría indicarnos la existencia de un solo funcionario en la comunidad, a diferencia de los *chacoob*, los *chun thanooob* y los *tupiloob*.

<sup>6</sup> Okoshi (1992: 198) señala que *ahau* era el título que recibían los señores naturales nacidos en ese linaje, el de *ahau*.

principales (Okoshi, 1992: 192-219); también se menciona al *ah tupil*, ejecutor de la justicia, los *chacoob* ayudantes de los sacerdotes y por último el *nakom*, jefe militar, quien durante las ceremonias de sacrificio humano obtenía la distinción de extraer el corazón a las víctimas (*Diccionario Maya Cordemex*, 1980: 555, 825). Continúa el canto:

Porqué llegará el tiempo en que estos días será el fin del mundo. Por esto se lleva la cuenta de todos los pecados de los hombres aquí sobre la tierra, los pone *Hunab Ku* en un gran vaso hecho con el barro de las termitas cartoneras y las lágrimas de los que lloran las maldades que se les hace aquí en la tierra cuando se colme el gran vasoY

Es obvio que esta gran angustia surge por la posibilidad de que el cosmos no se renueve al finalizar un periodo, y por ello la necesidad de purificación y que los pecados y las lágrimas de los hombres las guarde *Hunab Ku* en el nido de barro de las termitas, artrópodos que son símbolo de una destrucción lenta y clandestina, pero despiadada; es la forma en que la gran deidad aniquila los pecados, la maldad, lo podrido y purifica y regenera a un cosmos y a un tiempo agotado, decadente. Quizá toda la impureza se transmite a las terribles termitas.

Un pasaje del “Libro del vaticinio de los trece katunes” citado en el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* describe con asombro que la mayor desgracia que cuentan los mayas en sus crónicas es la llegada de los *dzules*, los españoles conquistadores, y esto sucede en los temidos *uayeb* en una fecha 11 *ahau katún*, aquéllos con barbas rojas, los hombres blancos, hijos del Sol que provienen del oriente:

Ésta es la palabra de Nuestro Padre: Arderá la tierra. Aparecerán círculos blancos en el cielo, en el día que ha de llegar. (Ay pesada es la servidumbre que llega dentro del cristianismo! (Ya está viniendo! (Serán esclavas las palabras, esclavos los árboles, esclavas las piedras, esclavos los hombres, cuando venga! Llegará... y los veréis. Sus *halach uiniques* son los del trono del segundo tiempo, los de la estera del segundo tiempo, dentro de los días del *uayeyab*, los días maléficis (1985: 161).

En otro pasaje se reseña con desasosiego como durante los “cinco días” del *katún* trece *ahau* el cosmos sufrirá el mayor mal pensado por la posible destrucción del Sol, quizá aluda a un devastador eclipse que coincide con la llegada de los españoles y el fin del gobierno indígena, el inicio de la más grande de sus desventuras:

Ésta es la cara del *katún*, la cara del *katún*, del Trece *ahau*: Se quebrará el rostro del Sol. Caerá rompiéndose sobre los dioses de ahora. Cinco días será mordido el Sol y será visto. Esta es la representación del trece *ahau*

Señal que da Dios es que sucederá que muera el Rey de esta tierra. Así también que vendrán los antiguos Reyes a pelear unos contra otros, cuando vayan a entrar los cristianos a esta tierra (*Ibidem*: 105).

El concepto que los nahuas prehispánicos poseían sobre los días nefastos (7 al 11 de febrero) complementan nuestro conocimiento sobre el significado de este periodo. Este lapso que no pertenecía a mes alguno recibía el nombre de *nemontemi*, “los que en vano completan”, “días demasiados” y “sin necesidad”; carecían de *tonalli*, es decir “sin carga ni suerte”, no tenían el nombre de un signo del calendario de los destinos, de ahí que los mayas los llamaran “días sin nombre”. Eran, dicen las fuentes, “temidos y vistos con mucho miedo porque sólo habían surgido en vano”; sólo había miseria, pobreza, inutilidad, desdicha, vida de necesidad.

Los *nemontemi*, señala el dominico fray Diego de Durán se percibían con recelo, ayunaban, hacían grandes penitencias, no comían más de una vez al día tortillas secas y agua, se azotaban, se sangraban y mantenían abstinencia sexual (1967: I, 293). Desafortunado aquél que naciera durante ese periodo, se desconfiaba de él y se le evitaba pues sería un hombre inútil, sin valor, no habría provecho de él. Era tal el mal acumulado en esas fechas, agregan los informantes de fray Bernardino de Sahagún, que la gente no hacía nada, no se gobernaba, ni se curaba o limpiaban sus viviendas. Había tantos riesgos que afloraban múltiples prohibiciones para salvaguardarse; por ejemplo reñir, dormir de día o caer y tropezarse porque se volvería costumbre, y es preciso tomar en cuenta que al tropezarse se puede perder alguna de las entidades anímicas. Si alguien se enfermaba se decía; “Ha cogido la enfermedad. Ya no saldrá. Ya no tiene esperanza de sanar. Ya no hay duda”, si se libraba de morir se consideraba que ya no era el tiempo normal de su vida (López Austin, 1969: 154-155).

Los rituales mayas celebrados durante estos días se observan en los *Códices Dresde* (pp. 25-28), *Madrid* (pp. 34-37) y *París* (pp. 19 y 20)<sup>7</sup>, en las imágenes se veneran a las deidades principales: *Itzam Ná*, deidad creadora asociada al cielo, *Bolon Dz'acab*, dios de la vegetación y protector de los gobernantes, *Kinich Ahau*, el dios solar y *Uacmitun Ahau*, una deidad de la muerte; Landa por su parte señala que las ceremonias se iniciaban con una gran purificación, como la que se mencionó en los *Cantares de Dzitbalché*. Su acuciosa descripción para Yucatán refiere que al inicio de la ceremonia se colocaban dos cúmulos de piedra uno frente al otro en cada una de las cuatro entradas del pueblo, que estaban orientadas hacia los rumbos

---

<sup>7</sup> *Códice Dresde* 25 a 28; *Códice Madrid* 34-37; *Códice París* 19 y 20.



cardinales y relacionadas a un color: amarillo *kan* al sur, rojo *chac* el este, blanco *zac* al norte y negro *ek* al oeste; cada año estaba dedicado a una dirección con su respectivo color y tenía un patrón diferente, un *Bacab*, quien era el encargado de los pronósticos.

Además había otra deidad manufacturada en barro llamada *Uayayab* y la transportaba a uno de los mencionados cúmulos de piedras asociado a un color y a una dirección cardinal de acuerdo con el año; mientras en la casa de uno de los hombres principales del pueblo, se hacía la imagen de uno de los cuatro dioses principales (*Itzam Ná*, *Bolon Dz'acab*, *Kinich Ahau* y *Uacmitun Ahau*) y a éste se le rendían grandes honores; más adelante se adornaba un camino con arcos de ramas frescas y por aquí se efectuaba una solemne procesión en la que participaban tanto los señores como los hombres del pueblo (las mujeres tenían prohibido asistir) y el sacerdote, finalizando donde estaba ubicada la deidad *Uayayab* que se había colocado sobre los montones de piedra; en este sitio la incensaban y ofrendaban con bebidas y alimentos de maíz, el alimento sagrado, además le sacrificaba un pavo. Luego la adaptaban a un madero y con gran regocijo, algarabía y bailes la transportaban hacia donde se ubicaba la deidad principal. En este espacio volvían a ingerir una bebida de maíz preparada con un determinado número de granos y una vez que acercaban frente a frente a los dos dioses, al que gobernaba los cinco días nefastos y a la deidad principal que le correspondía la protección del año que iba a iniciar, entregaban comida y bebida en abundancia que se repartía entre todos los asistentes, inclusive los extranjeros; al sacerdote se le ofrecía, como regalo especial, una pierna de venado.

En esta parte de la ceremonia los asistentes se autosacrificaban y ungían la sangre a otro dios llamado *Acantun* y una vez más se donaban más alimentos, en este caso pepitas de calabaza, símbolo de abundancia; el dios *Uayayab* era alabado durante cinco días quemando incienso mezclado con granos de maíz. Al terminar los epagómenos se transportaba a la deidad principal al templo y al *Uayayab* se le arrojaba a la entrada del pueblo donde el siguiente año se iniciaría la ceremonia.

Para asegurar un buen año en ocasiones sacrificaban a un hombre o a un perro a *Itzam Ná* precipitándolo del nivel más alto de una pirámide y al descender le sacaban el corazón que entregaban a la deidad. Las fiestas poco variaban cada año, podían ofrendar además otros animales como venados, ardillas, codornices, o bien diversos

alimentos pero siempre incluían el maíz, además cabía que se repartieran algunas mantas, el género del baile también se modificaba; pero pese a sus diferencias los cuatro rituales celebrados uno cada año, asociados a un color y a un sector del cosmos, mantenían una misma estructura general.

Todas estas ceremonias estaban encaminadas al logro de un buen año, porque de la efectividad de estos rituales dependía la bonanza o carencia del año que iniciaba. Se temían, si eran negligentes con estos servicios, muchas miserias para el siguiente año, poca agua, muchos soles, hambre, desmayos, enfermedades, amortecimiento y mal de ojos, años ruines en maíz, gran mortandad, langosta y hurtos de esclavos, guerras, discordias y también despoblamientos. Podemos imaginar la intensa tensión percibida durante estas ceremonias, de las que dependía su vida futura y la angustia de fallar en algún ritual.

Las deidades patronas de estos días son una muestra del elaborado pensamiento de los mayas y de lo poco que lo comprendemos. Los cuatro *Bacabes*, también tenían entre sus funciones la de sostener los cielos, cada uno orientado a una de las cuatro direcciones del cosmos y relacionado con uno de los cuatro colores; éstos en diversos textos se confunden con la otra cuaterna de dioses citados como *Uayayab*; a la vez se han identificado con el numen clasificado en los códices con la letra N, que tiene como epíteto *Pahuahtún*, que también puede ser uno y cuatro.

López de Cogolludo agrega cierta información que nos aclara la identidad de la imagen llamada *Uayayab*; describe como durante estos días sólo adoraban un ídolo que tenían en un madero y vestían a modo de Domingullo; lo depositaban sobre un petate y le ofrecían alimentos y otras ofrendas, cito "... al terminar la ceremonia le desnudaban y arrojaban el palo que lo llevaba y no cuidaban más de reverenciarle, le llamaban *Uayéyab* o bien *Mam*, abuelo" (1957: Libro IV, cap. VIII, p. 255); un aspecto más de esta deidad que es preciso subrayar.

La figura del *Mam* ha sobrevivido con gran fuerza entre grupos mayas contemporáneos. Entre las comunidades kekchís y pokomchís es un anciano y poderoso dios de la tierra cuyo dominio son tanto las montañas como el inframundo; por ende se asocia con la lluvia, pues estos ámbitos están pletóricos del líquido que asciende al cielo en forma de nubes para luego descender como lluvia; de acuerdo con los kekchís, el *Mam* es esencialmente malévolos y peligroso, los truenos se producen durante las tempestades porque trata de escapar del

inframundo. Los huastecos agregan que es el señor del año y que existen cuatro *Mamlab*; los tzutujiles de Santiago Atitlán veneran y temen al *Rilaj Mam*, el anciano antepasado también llamado *Maximón*, simboliza la parte masculina del sector femenino del cosmos, la tierra, por ello es un ser androginomorfo y al igual que entre los kekchís se le teme y venera durante los cinco días de Semana Santa, que parecen equivaler a los antiguos *uayeb*. En términos generales los *Mam* son deidades de la tierra o de la montaña y se caracterizan por ser erráticos, vivaces, de sexualidad desenfrenada, escatológicos, incongruentes, de arrebatos, peligrosos, concentran en sí las potencialidades nefastas del universo, pero a la vez este desbordamiento sexual los convierte en seres muy cercanos a la regeneración.

Hacia 1930 entre los mayas de San Antonio, Belice (Thompson: 1930: 62), no sólo sobrevivía la figura del *Mam*, la deidad de las pestilencias, sino que éste era el actor principal en una ceremonia que guardaba a grandes rasgos varias características de las descritas por Landa durante los *uayeb* en el siglo XVI. La ceremonia se llamaba *Tzen Huitz*, “El alimento de la Montaña” y al igual que antaño se erigía un cúmulo de piedras en las cuatro salidas del pueblo, una en cada rumbo cardinal, y había ofrendas de pavos y atole, procesiones y purificación con copal.

También entre ixiles contemporáneos a estos días llamados *okih'*, los califican como peligrosos y desgraciados; por ello reporta el informante que se ayuna y sólo se ingiere un pedazo de tortilla con salsa de chile. Al igual que antaño se confiesan los pecados y se realizan ceremonias que involucran las cuatro cruces del pueblo, es decir el ámbito del universo entero; se cree que los niños nacidos durante este periodo serán impotentes y afeminados, supongo por el agotamiento del tiempo y disminución de la energía cósmica que no alcanza a otorgarles la virilidad. Los jacaltecas, si bien han perdido todos los nombres de los meses, aún recuerdan los días finales del año y los llaman los días dolorosos (Thompson, 1971: 118).

Los mames de Santiago Chimaltenango a mediados del siglo pasado consideraban a estos días como “delicados”, por ello señala un informante “uno no debe hablar en voz alta, gritar ni reñir, sino que debe ser muy cuidadoso”. “Tampoco debe tener relaciones sexuales con su esposa” y agrega que durante ese tiempo... “Dios está preparando una lista de los que morirán durante el año siguiente” por ello no se debe castigar a los niños, éstos no pueden ni gritar o silbar;

si dos hombres pelean se pone en peligro a toda la comunidad y podría haber gran mortandad (Wagley, 1957, 281). También llevan a cabo varias ceremonias para el año venidero y se pide protección tanto para los maizales como para las mulas. De especial interés es la creencia tanto entre mames, como entre los vecinos kanjobales de Santa Eulalia, que durante el último mes previo a la iniciación del *uayeb*, las almas de los niños se refugian en una cueva sagrada y vuelven el primer día del peligroso *uayeb*. Explican que es para “estar con Dios” y que los niños no deben saberlo porque se asustarían. El primer día de los *uayeb* todas las familias acuden a la iglesia para “recobrar las almas de sus hijos” y “encender dos velas para el bienestar de cada adultoY” (Wagley, 1957: 282-282).

En pleno siglo XXI los días de carnaval entre tzotziles son similares a los *uayeb*, coinciden con el mes *ch'ayk'in* “calor perdido”, los cinco días perdidos que nos remiten de inmediato a los *uayeb*. Durante este lapso los demonios vienen de las periferias del mundo social a tomar el control por un periodo precisamente de cinco días; el tema del carnaval es el del mundo en destrucción, en el que los demonios caracterizados por la representación de los monos, los hombres negros, los judíos y los lacandones intentan terminar con Cristo quien representa al Sol y por ende al tiempo y al año. En el discurso que anuncia el carnaval chamula, se refieren a “...los días que todavía permanecen inconclusos, los días en que se esparció un poco de polvo, un poco de basura en la calzada, en la plazaY” (Bricker, 1981: 260-261). La basura y el polvo que refiere la “profecía” de los chamulas son equivalentes a los pecados y a los errores de los hombres que en el periodo prehispánico era preciso arrojar, junto con los “demonios y los otros males”. También al finalizar el carnaval es preciso expulsar a todos los seres demoníacos con el objetivo de reinstaurar el tiempo primordial, el “puro”, el del instante de la creación.

Las fiestas de carnaval en su aspecto externo implican un pueblo agitado y ruidoso, multitudes que retroalimentan la exaltación que se agota en gritos y gestos, que incita a abandonarse a diversos impulsos, hay danzas, cantos, agitación, exceso de comida y de bebida, es un periodo de libertinaje y negligencia general. El derroche y formas de exceso, entran por derecho propio en su esencia. Es un tiempo de barbarismo, una vuelta al caos como ausencia de forma, de demonios, monos preculturales, guerra con mexicanos, guatemaltecos y

españoles, un tiempo de abandono y suspensión de reglas y conducta ordinaria. Tiempo de intenso juego ritual, antes del establecimiento del día y de la noche, sin reglas cósmicas o humanas. Cada día de este drama ritual equivale a los cinco primeros días del nacimiento del mundo (Gossen, 1986: 227-267) y si recordamos es precisamente el mito cosmogónico el que se recrea durante los últimos cinco días del año, los *uayeb*.

El temor que causan los *uayeb* es una de las creencias que con mayor fuerza ha persistido a través de los siglos, desde el periodo prehispánico hasta nuestros días; es un lapso opuesto al orden en el que se desborda la confusión universal. Durante este periodo surgen a la tierra y conviven con los hombres diferentes seres que provienen del mundo de la oscuridad: las deidades de la muerte en el periodo prehispánico, los españoles llegan a estas tierras en la colonia y hoy día en los carnavales y Semana Santa surgen los demonios o seres erráticos, por ello el cosmos corre gran peligro, el mal está desatado y los hombres viven con enorme temor. Es preciso expulsar no sólo los pecados sino a todos esos “demonios” para lograr, después de todo este desborde de energía, la regeneración del tiempo y con ello la del cosmos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Augurios y abusiones, Textos de los Informantes de Sahagún*, (1969) Introducción, versión y notas de Alfredo López Austin, México, UNAM, IIH.
- BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo y RENDÓN, Silvia, (1974) *El libro de los libros de Chilam Balam*, México, Fondo de Cultura Económica, (Colección Popular, 42).
- BRICKER, Victoria R., (1993) *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Diccionario Maya Cordemex*, (1980) Edición preparada por Alfredo Barrera Vásquez, Ediciones Cordemex, Mérida, México.
- DURÁN, Diego de, (1967) *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, México, Ed. Porrúa, (Biblioteca Porrúa 36).
- ELIADE, Mircea, (2000) *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós Orientalia.
- LANDA, Diego, (1972) *Relación de las cosas de Yucatán*, introd. Angel María Garibay, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 13)
- GOSSEN, Gary H., (1986) “The Chamula Festival of Games: Native Macroanalysis and Social Commentary in a Maya Carnival”, en Gary H. Gossen (comp), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Corporate Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, Vol. I, pp. 227-267, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany Studies in Culture and Society.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*, (1985) Traducción de Antonio Médez Bolio, prólogo, introducción y notas de Mercedes de la Garza, México, Secretaría de

Educación Pública, Consejo Nacional de Fomento Educativo (SEP Cultura: Cien de México).

*Libro de los Cantares de Dzitbalché*, (1980) Traducción, introducción y notas Alfredo Barrera Vásquez, en *Literatura Maya*, pp. 342-366, compilación y prólogo por Mercedes de la Garza, Caracas, Editorial Galaxis, (Biblioteca Ayacucho).

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, (1969) *Augurios y abusiones*, introducción, versión y notas de, México, UNAM, IIH (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes, 7. Textos de los informantes de Sahagún, 4).

LÓPEZ DE COGOLLUDO, Diego, (1971) *Los tres siglos de la Dominación española en Yucatán, o sea Historia de esta provincia*, 2 vols. Austria, Akademische Druck-u, Verlagsanstalt, Graz.

OKOSHI HARADA, Tsubasa, (1992) *Los canules: análisis etnohistórico del Códice de Calkini*, tesis para optar por el grado de Doctor en Antropología, México, UNAM.

PÉREZ, Juan Pío, (1866-77) *Diccionario de la Lengua Maya*, Mérida.

SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro, (1953) *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, en *Anales del Museo Nacional de México* 6: 15-122, México.

THOMPSON, Eric, Vaillant, (1930) *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*, Field Museum of Natural History, Publication 274, Anthropological Series, Vol. XVII, No. 2, Chicago.

(1971) *Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction*, University of Oklahoma Press: Norman.

WAGLEY, Charles, (1977) *Santiago Chimaltenango, Estudio antropológico social de una comunidad indígena de Huehuetenango*, trad. Joaquín Noval, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca.

**MAXIMÓN,  
FIGURA DEL BIEN  
Y DEL MAL EN GUATEMALA**

*Sylvie Pédrón-Colombani\**

**INTRODUCCIÓN: LA FIGURA DE MAXIMÓN EN GUATEMALA**

Maximón es un personaje polifacético, mitad santo mitad dios<sup>1</sup>, originario de Santiago Atitlán, un pueblo de las montañas del oeste de Guatemala situado en las orillas del lago de Atitlán cuya población es mayoritariamente de origen Maya-Tzutujil.<sup>2</sup>

La efigie del Maximón atiteco consiste en un trozo de madera que llaman \*palo de pito+ de 1 metro y 37 centímetros de alto. Ese cuerpo va envuelto con trapos y hojas de maíz y vestido con trajes masculinos típicos de la localidad. Otro trozo de madera o una calabaza forma la cabeza y encima le ponen una máscara, también de madera. Cuando los indígenas del lago quieren atraer a la mujer amada, protegerla de tentaciones con otro hombre, tener éxito en los negocios, proteger la cosecha, curarse de cualquier enfermedad o dañar a sus enemigos, acuden a él. El santo es también el protector de los viajeros y de los comerciantes, padre de los rezadores, dueño de la locura y algunas cosas más. Se le rinde culto dándole de beber aguardiente por un orificio que tiene en la boca, en la que también se le ponen puros y

---

\* Maestra de conferencias en la Universidad de Nanterre - Paris X. Investigadora asociada al equipo de investigaciones en etnología amerindia (EREA), CNRS.

<sup>1</sup> Como se sabe, a pesar del adoctrinamiento intensivo de las curas mendicantes durante la colonia, los indígenas nunca entendieron a cabalidad la diferencia entre dioses (su propio concepto) y santos (un concepto foráneo): Eso explica innumerables conductas religiosas, como por ejemplo muchas formas de adoración a los santos católicos por parte de los indígenas, que algunos curas han calificado de paganos. Maximón y sus transfiguraciones es un ejemplo típico de este desencuentro.

<sup>2</sup> Hoy día, el idioma principal de los atitecos continúa siendo el Tzutujil. El Tzutujil está estrechamente emparentado con el cakchiquel, quiché, rabinal y uspanteca, que juntos forman el grupo quiché de las lenguas de la familia maya.

cigarrillos encendidos. Los fieles le traen también varias ofrendas y bastante dinero para garantizar el efecto de la petición. Él les ofrece respuestas claras y directas ante la exigencia y necesidad extrema de la vida cotidiana. Entre sus principales atractivos está la posibilidad de curación.

Para unos, Maximón representa una supuesta esencia cultural identitaria “maya”. Elemento indispensable de todo “tour maya”, simboliza la religión de los antepasados indios y cada día más hombres se dedican a su culto, proponiendo sus servicios incluso a los turistas. En la muy turística ciudad de La Antigua, un templo fue construido hace muy poco tiempo en un centro de ventas de artesanías indígenas, donde se presentan también danzas “tradicionales”, trajes típicos, etc. Frente al éxito de tales ofertas<sup>3</sup>, otros lugares nacen, reivindican una identidad puramente maya y ofrecen a los turistas un producto de tipo “herencia cultural -identidad maya- otredad”. Para otros, Maximón representa una esencia cultural identitaria guatemalteca. Así, el Instituto Guatemalteco de Turismo (INGUAT) se apropia del culto para lanzarlo como guatemalteco. Lo presenta como un elemento de la cultura guatemalteca y promueve visitas a la cofradía de la Santa Cruz en Santiago, al templo de San Andrés Itzapa o de Zunil -otros templos dedicados al personaje-. Edita carteles de promoción del país con su figura. Su efigie se encuentra también en un sello de correos.

Lo que es cierto, es que Maximón aglutina mucha religiosidad en Guatemala. Y en realidad, como lo veremos, por un lado, el culto tiene contenidos precolombinos muy mestizados por la colonia. En segundo lugar, tiene contenidos evidentemente católicos mestizados por el sustrato cultural indígena. Pero también elementos procedentes del mercado internacional, determinados por la introducción del turismo de masa, la llegada de grupos religiosos extranjeros, el éxito de las comunidades pentecostales en la región, los medios de comunicaciones de masas... Y resulta en perpetuo movimiento y proceso de adaptación.

Después de una presentación rápida del culto, de su origen y de su dinámica actual, examinaremos la ambigüedad de esta deidad y

---

<sup>3</sup> Este tipo de actividad le permite a unos ganar para alimentarse. Yo vi un hombre recuperar una efigie de San Simón, construir su propio templo y organizar el culto porque sabía que en Santiago o San Andrés atrae a turistas y, por lo tanto, dinero. No se debe ocultar esta dimensión comercial del culto.



algunos elementos del sistema de representación muy particular de articulación entre las categorías del bien y del mal que presenta.

## MAXIMÓN EN SANTIAGO ATITLÁN

Como lo hemos dicho, Maximón nació en una comunidad indígena Tzutuhil de la orilla del lago Atitlan. El culto no debe tener más de 200 años de existencia. Como lo sugiere Michael Mendelson -autor de un libro llamado *Los escándalos de Maximón* en los años sesenta<sup>4</sup>-, podemos derivar alguna idea de la complejidad del personaje de Maximón del hecho de que se cree que al mismo tiempo es el conquistador Pedro de Alvarado, San Andrés, San Miguel capitán de los Ángeles, San Pedro el primer apóstol. Otro nombre cristiano se agrega a éstos: durante la semana santa, Maximón aparece como Judas Iscariote y lo ahorcan el miércoles santo<sup>5</sup>. En la mente de los indígenas, la creencia en Maximón es casi parte inseparable de la religión católica que aprendieron de los españoles.

Se relaciona también claramente con los antepasados mayas. En efecto, tanto Mendelson como Thompson<sup>6</sup> -autor de una *Historia y religión de los Mayas*- relacionan al Maximón de Santiago Atitlan con el antiguo dios *Mam* y hallan cierto paralelismo entre el ritual atiteco de la semana santa y los ritos del *Uayeb* entre los antiguos mayas -como lo veremos más adelante-. Además, tanto la superposición de trajes y pañuelos que muestra el Maximón de Santiago como la costumbre de dar de beber al Santo o el uso del tabaco en los ritos parece tener su origen en el tratamiento que daban los indígenas a las imágenes o representaciones de sus deidades antes de la llegada de los españoles. Así, fray Francisco Ximénez, en su *Historia de Chiapas y Guatemala*, cuenta, a propósito de las costumbres y rituales de los indígenas, que \*componían a sus ídolos para estas fiestas con mucho oro y piedras y envolvíanlos en infinitas mantas labradas ricamenteY

---

<sup>4</sup> Michael Mendelson *Los escándalos de Maximón. Un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*, Guatemala, Tipografía Nacional, 1965.

<sup>5</sup> Pero en Santiago Atitlán, a diferencia de otras partes del país -aún pueblos situados muy cerca-, no se le desprecia o se le destruye al final de la semana santa.

<sup>6</sup> J. Eric S. Thompson *Historia y religión de los mayas*, México, D.F.: Siglo XXI, 1975.

dábanles a beber del vino más precioso que tenían, remojándoles las bocas y las caras<sup>7</sup>.

## DE MAXIMÓN A SAN SIMÓN: UN PROCESO DE LADINIZACIÓN Y DE MESTIZAJE

A medida que nos alejamos de la región del lago de Atitlán, el Maximón va transformándose en San Simón. Como lo señalaba ya Pilar Sanchiz Ochoa en una comunicación de 1993<sup>8</sup>, los Maximones o San Simones proliferan por una gran parte de la geografía guatemalteca. Paralelamente, los \*chimanes+, \*brujos+ o \*zahorines+ dedicados a practicar costumbre<sup>9</sup> ante las figuras de Maximón o San Simón aumentan sin cesar por todo el país.

El Maximón de Santiago Atitlán no es único. Fue también el primero de toda una serie de imágenes suyas expandidas por la región del lago, primero, y después por todos los altos guatemaltecos.

El San Simón de San Andrés Itzapa -un pueblo situado a unos cincuenta kilómetros de Guatemala Ciudad- es una versión interesante de esta transfiguración y de este proceso de mestizaje. El Santuario atrae a una gran cantidad de peregrinos indígenas, pero más que todo ladinos y centroamericanos (Salvadoreños, Hondureños). Mientras que en Santiago se desarrolla una religiosidad más indígena, más étnica y local.

En este lugar, el maniquí que adoran los fieles no tiene nada que ver con la figura indígena de Santiago Atitlán. El San Simón de San Andrés Itzapa es de tez blanca con un bigote, trajeado al estilo europeo con una camisa blanca y una corbata. Otras efigies del mismo personaje -como la de Zunil o de San Andrés Xecul- llevan también gafas de sol. Aquí, el Santo tiene su propio templo, totalmente desvinculado de la cofradía. Además, si, en las comunidades esencialmente indígenas como la de Santiago, el Maximón aparece con muchas otras figuras de santos católicos y más que todo con el Cristo yacente, en San Andrés Itzapa, todas esas imágenes

---

<sup>7</sup> *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala*, Biblioteca "Goathemala", Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia, 1997, XXVIII: 89.

<sup>8</sup> Pilar Sanchiz Ochoa "Sincretismos de ida y vuelta: el culto de San Simón en Guatemala", *Mesoamérica*, 26, Déc. 1993: 253-266.

<sup>9</sup> Realizar prácticas rituales tradicionales en las que se mezclan elementos prehispánicos y católicos.

desaparecen. Solo Judas Tadeo, patrón de los imposibles, se mantiene a la izquierda de San Simón. El templo está ocupado por diversas mesas donde los devotos queman velas y puros, una vez que han sido presentados a San Simón y puestos en contacto con él.

Alrededor del templo, la afluencia de peregrinos ha propiciado la aparición de vendedores ambulantes, tanto indígenas como ladinos, que venden estatuas coloreadas del santo -rojo para pedir amor, blanca para la salud, azul para el trabajoY-, amuletos de San Simón, cuadernillos con oraciones a San Simón, protecciones para el carro, jabón o perfume San Simón... pero también el \*Nuevo devocionario espiritista+ de Allan Kardec y diversos libros esotéricos, cruces de Caravaca, figurillas de Buda, etc. ... Aquí también, uno puede conocer su destino. Muchas mujeres -instaladas en las escaleras del templo o sentadas en la calle- ofrecen servicios de adivinación a través de las cartas de Tarot. Las adiciones a la costumbre indígena vienen a reforzar los ritos -fuertemente sincréticos ya- de curación, de alejamiento de malos espíritus, de expulsión de maleficios o de protección. Así, los fieles llevan a cabo un bricolaje religioso integrando elementos procedentes de diferentes tradiciones. En este lugar, situado cerca de la capital, donde los fieles son mayoritariamente urbanos, el culto es más abierto a los elementos culturales internacionales y parece adaptarse a las exigencias del mundo moderno. Sin embargo, los “sacerdotes mayas” que offician en el lugar se refieren a la tradición maya para legitimar sus prácticas.

San Andrés Itzapa no es un caso único. Maximón o San Simón es así venerado en muchas ciudades de Guatemala. Varios templos abrieron recientemente sus puertas como en Chichicastenango o en la Antigua. Sacerdotes mayas cada día más numerosos ofrecen servicios y garantizan la autenticidad del “culto tradicional”. Y muchos guatemaltecos tienen sus propias efigies en sus hogares o comercios. Los ritos, las peticiones, y las poblaciones varían, pero la referencia a la tradición indígena maya persiste todavía.

Maximón fue también investido por sectores importantes de la población guatemalteca. Como por ejemplo los comerciantes. Este fenómeno se enraíza en el origen del personaje. El culto de Maximón nació en una comunidad en la cual el comercio tenía importancia en la vida cotidiana. Desde los tiempos prehispánicos, Santiago es un punto de pasaje central en los intercambios de la región del altiplano, pero también con México y con la costa pacífica. Hoy día, los atitecos

comercian todavía con las ciudades de la costa, de Guatemala o de la Antigua. Las leyendas relativas a la creación de Maximón en Santiago se refieren a la necesidad de proteger a las mujeres que se quedaban solas en el pueblo a causa de las actividades comerciales de sus maridos. Todos los pueblos del lago donde existen las imágenes de Maximón -Santiago, San Jorge, San Lucas- están dedicados a actividades comerciales. Y como lo apunta Pilar Sanchiz Ochoa, las máscaras negras del Maximón de San Lucas Tolimán nos hacen recordar al dios negro de los comerciantes mayas -*Ek Chuak*-. Además, la aparición de réplicas de Maximón a lo largo de las rutas seguidas por los mercaderes atitecos viene a relacionar aun más el Santo indígena con los comerciantes viajeros. Hoy día, el 28 de octubre, día de la fiesta de San Simón, da lugar a muchas festividades a través del país. En Panajachel por ejemplo, ciudad del lago de Atitlan dedicada al turismo y al comercio artesanal, se pueden oír los cohetes y la marimba. La ciudad cuenta con varios comerciantes que organizan fiestas alrededor de la figura de Maximón para garantizar la prosperidad de sus comercios. Esta dimensión toma relieve en el contexto actual de apertura del país al turismo de masa, ocasionando una multiplicación de comercios de todo tipo (agencias de viaje, transportes, artesanías, hoteles...) pero también una competencia muy dura entre vendedores. Muchos comerciantes tienen sus propios altares particulares.

Pero los comerciantes no son los únicos que se apropiaron de San Simón. Otras categorías como las prostitutas lo hicieron también. Todos los miércoles, acuden a San Andrés Itzapa muchas prostitutas de diversas partes del país. Al final, Maximón o San Simón es un dios para todos. Los pobres, pero también la clase media y algunos ricos, que tienen fuertes creencias en esta divinidad. Las prostitutas, los niños, los homosexuales, los comerciantes... Es un santo totalmente plástico que se adapta a diversas situaciones y diversas poblaciones.

## MAXIMÓN Y LOS PENTECOSTÉS

En Santiago, hasta antes de la contrainsurgencia y la llegada de las iglesias fundamentalistas protestantes, Maximón era el principal factor cultural de cohesión, legitimación e identidad de los atitecos<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Cf. Mario Roberto Morales *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón: los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*, Guatemala, FLACSO, 1998: 337.

Hoy día, la gran cantidad de iglesias evangélicas es el rasgo más impresionante del pueblo<sup>11</sup>. Cuando uno se detiene en alguno de los numerosos puntos elevados de Santiago y logra tener una visión general del pueblo, salta a los ojos el *boom* de la construcción de iglesias evangélicas. Elim, El Verbo, Asambleas de Dios, El Buen Pastor... La lista es larga. Estas iglesias constituyen hoy día los principales focos de reunión social en el pueblo.

Con la llegada de estas iglesias en el área de Santiago, todo cambió. Los pastores enseñaron a sus feligreses que Maximón es el diablo. No negaron sus poderes sino que los atribuyeron a la figura del diablo, tan presente en la visión pentecostal del mundo terrestre. El discurso pentecostal ordena la realidad a partir de categorías dicotómicas: el bien y el mal, lo divino y lo diabólico, el Espíritu Santo cuya intervención permite realizar sanaciones y milagros y los espíritus maléficos que permiten explicar la desgracia que los individuos experimentan. Los relatos de los conversos ponen en escena a estos seres maléficos que se apoderan de una persona, enfermándola, y cuentan la lucha permanente del converso contra el mal. Convertido en una figura maléfica, Maximón entra en este sistema.

Y como entrar en una comunidad pentecostal significa adoptar no sólo una nueva religión sino también un nuevo comportamiento, los hombres convertidos cesaron de beber licor -porque las iglesias evangélicas lo prohíben- y de participar en las fiestas de Maximón. De tal manera que actualmente, como lo señala Mario Roberto Morales -autor de un libro reciente sobre la cuestión étnica en Guatemala-, la cofradía de Maximón y su feligresía se redujo a un puñado de personas, y la fiesta del santo se sigue celebrando sólo gracias a los *tours* que realizan grupos de turistas. Los cofrades cobran una tarifa para ver a

---

<sup>11</sup> Guatemala, con Brasil y Chile, es uno de los países más afectados por la amplitud del movimiento de conversiones de su población al protestantismo. En este país, el porcentaje de protestantes respecto a la población total se sitúa entre el 25 y el 30 por ciento. El pentecostalismo es el impulso principal de este movimiento en Guatemala, así como en los otros países latinoamericanos, donde se estima que las tres cuartas partes de los conversos son pentecostales (Cf. Y. Le Bot *Violence de la modernité en Amérique latine*, Paris, Karthala, 1994: 228). Los estudios sobre esta “explosión pentecostal” son muy numerosos y se inscriben en diversas formas de interpretación. Hice personalmente una investigación sobre los grupos pentecostales de la capital guatemalteca (Cf. S. Pedron-Colombani *Le pentecôtisme au Guatemala, conversion et identité*, Paris, CNRS, 1998).

Maximon y fotografiarlo. Así se financian sus diversas festividades como las de la Semana Santa o del 28 de octubre. El culto de Maximón se adaptó al contexto de internacionalización y de competencia del universo religioso, integrando una dimensión de espectáculo turístico y una lógica mercantil para atraer a nuevas fuentes de dinero pero también para obtener otro tipo de legitimidad. Hoy día, el Santo representa la costumbre, la “tradición”, frente a los grupos religiosos extranjeros como los pentecostales. En Santiago, un pluralismo tenso se instaló, en cuyos espacios se pelean la tradición y la ruptura, y en cuyos linderos las personas se posicionan negociando sus identidades religiosas de las maneras más astutas posibles.

## MAXIMÓN, UNA DEIDAD AMBIGUA

Maximón representa todo lo que los Pentecostés rehúsan y, en primer lugar, enfrenta la visión dualista de estos últimos. Porque lo que parece caracterizar a Maximón es la ambigüedad en diferentes niveles.

### *Una deidad transfigurativa*

Primero, Maximón es una deidad que se transfigura -característica de las deidades mesoamericanas-. Como lo vimos, entre sus personalidades múltiples, figuran santos católicos como San Pedro el apóstol, San Miguel arcángel, San Andrés... y Judas Iscariote.

Maximón se convierte también algunas veces en personajes históricos particulares. En Pedro de Alvarado, conquistador de los indígenas de la región. En Presidente ladino: muchas personas relacionan el San Simón de San Andrés Itzapa con el Presidente Estrada Cabrera, quien gobernó el país de 1898 hasta 1920 y cual política liberal permitió la entrada masiva de empresas extranjeras -norteamericanas- como la United Fruit Compagny -que obtuvo concesiones sin condiciones. También en militar: unas veces, los fieles lo visten de militar, de general o de coronel, o de policía. Parece que este tipo de traje se usa para peticiones particulares como por ejemplo lograr su entrada en Estados Unidos. Para José Castañeda Medinilla, esto es revelador de actos de magia imitativa<sup>12</sup>.

Finalmente, el santo representa una figura religiosa totalmente enraizada en la historia del país ya que hace referencia a los

---

<sup>12</sup> José Castañeda Medinilla “Maximón, un caso de magia imitativa”, *Guatemala Indígena*, vol. XIV, N° 3-4, 1979, pp. 131-142.

acontecimientos mayores que enfrentaron los indios de la región, principalmente a la dominación española, pero también a la historia reciente de las poblaciones guatemaltecas -la violencia política de los años ochenta por ejemplo. Mendelson lo ha llamado “el traidor”, teniendo en mente su traición a los indígenas como Pedro de Alvarado el conquistador, y su traición a Cristo como Judas<sup>13</sup>. De cierta manera, el presidente ladino y la figura del militar pueden entrar en esas categorías -“enemigos” del pueblo indígena pero de otras categorías de la población también.

### *Mam*

Entre las muchas personalidades de Maximón esta la de *Mam*, el viejo dios maya, y los indígenas de Santiago se refieren mucho a él como *Rilaj atcha*, el viejo.

*Mam* es un temido dios del mal, que los antiguos Mayas solo dejaban salir de su morada subterránea en tiempos determinados de crisis, al acabar los cuales ya no lo temían, y lo desterraban sin más ni más. Existe una gran incertidumbre en la información histórica acerca de *Mam*. Y no se han identificado con certeza representaciones precolombinas del *Mam*, pero es posible que el pequeño, feo y malhumorado personaje aislado entre una multitud de participantes en una escena separada de los murales de la sala 3, en Bonampak, sea *Mam*<sup>14</sup>.

Gustav Helmrich<sup>15</sup> nota que *Mam* tiene cierta importancia en nuestros días entre los *Kekchis* de la Alta Verapaz y afirma que para ellos, “*Mam* es viejo, maligno, destructor de los seres vivos, pero no puede hacer mucho daño porque está amarrado en el interior de la tierra. Helmrich dice que sólo con miedo mencionan al *Mam*, porque la gente teme que si lo hacen, se los llevará.

Como decimos, tanto Mendelson como Thompson relacionan al Maximón de Santiago con este dios *Mam* a quien, según el Obispo Landa y otras fuentes, los antiguos mayas rendían culto en los últimos cinco días del calendario precolombino<sup>16</sup>, el *Uayeb*. El *Uayeb* es un

---

<sup>13</sup> M. Mendelson, 1965, 159-160.

<sup>14</sup> E. Thompson, 363.

<sup>15</sup> En una carta a la difunta Mrs Mc Dougall (*Easter ceremonies at Santiago Atitlán in 1930*, Cambridge, 1955), citado por Eric Thompson p. 362.

<sup>16</sup> Mendelson, 1965, 137.

período que marca el paso de un año a otro. \*Los indios temían esos días, creyendo que eran desafortunados y que traían consigo el peligro de la muerte súbita, pestes y otros infortunios+, como lo señala Lopez de Cogolludo<sup>17</sup>. Aquellos cinco días eran un período de ayuno, tristeza y mucho peligro; en ellos no se emprendían ninguna actividad innecesaria. En esos días se celebraba el dios *Mam*. Y hoy observamos similitudes entre los ritos de esta celebración del *Uayeb* descrita por López de Cogolludo y las celebraciones de la Semana Santa con Maximón en Santiago Atitlán<sup>18</sup>. Thompson relaciona también claramente Maximón con el antiguo dios *Mam* escribiendo “Este mismo ente esta todavía bien vivo en la población *Zutuhil* de Santiago Atitlan, donde su principal obligación es presidir un periodo del miércoles al viernes de semana santa, que va desde la agonía en el huerto de Getsemaní, el prendimiento, el juicio y la crucifixión de Jesús hasta la ceremonia de bajar a Jesús de la cruz, que para los cristianos señala el fin del duelo y el ayuno. Este período, como el del *Uayeb*, no sólo es de duelo y tensión sino también el preludio de un nuevo ciclo vital”<sup>19</sup>. Por eso, se relaciona con la noción de fertilidad. En diversos pueblos del lago, Maximón preside ceremonias agrícolas en los campos. Según Eric Thompson, “hay una explicación fácil de esta relación con la vegetación, y es la creencia, muy difundida entre los Mayas, de que la oscuridad y el inframundo son malos, pero cuando el segundo llega inmediatamente debajo de la superficie terrestre también produce cosechas, y por eso sus dioses llevan emblemas del crecimiento vegetal”<sup>20</sup>.

### *Maximón y la sexualidad*

Otro aspecto de la ambigüedad del personaje de Maximón: su relación con las cuestiones de sexo.

Varias leyendas coexisten para explicar la creación de Maximón en Santiago pero todas se refieren a la necesidad de salvar un orden

---

<sup>17</sup> López de Cogolludo *Historia de Yucatan, escrita en el siglo XVII*, Merida, 1867-8, cité par J. Eric S. Thompson *Historia y religión de los mayas*, Mexico, D.F.: Siglo XXI, 1975: 361.

<sup>18</sup> Las mayores celebraciones de su devoción tienen lugar durante el miércoles y el viernes santo, días cuando los cristianos conmemoran la pasión y crucifixión de Jesucristo. No obstante, el culto se extiende por todo el año.

<sup>19</sup> E. Thompson, 361.

<sup>20</sup> E. Thompson: 363.



sexual puesto en peligro por el adulterio frecuente entre los primeros habitantes. Unos elementos se repiten en cada leyenda. Primero, los ancestros del pueblo crearon el muñeco para proteger a las mujeres que se quedaban solas en el pueblo a causa de las actividades comerciales de sus maridos. Sin embargo, una vez creado el ídolo, los poderes de éste pueden haber crecido desmedidamente, y, al convertirse en hombre y mujer, no sólo atemorizaba a los adúlteros tomando la apariencia del ser querido y, luego, revelándose y enloqueciéndolos, sino también principió a unirse, sin discriminación, con muchachos y muchachas, convirtiéndose así en el principal factor del rompimiento del orden para cuya preservación había sido creado. Y por ultimo, la imagen fue destruida, despojándola de piernas y brazos, lo que explica la forma actual de la efigie de Santiago (sin brazos y con piernas cortas). Unos cuentan también que Maximón era un jovencito que vivió hace tiempo, el cual, a causa de sus aventuras adúlteras y vida disipada, fue desmembrado y posteriormente asesinado por un par de cónyuges ofendidos.

Para Pilar Sanchiz Ochoa, todas estas leyendas vienen a reflejar un problema no resuelto entre los indígenas después del contacto con los españoles: la inserción de la moral cristiana relativa a las relaciones sexuales en una visión del mundo dual, donde las categorías del bien y del mal no están bien definidas y donde el hombre no es responsable de su destino final. Es así como Maximón en el contexto cristiano, se convierte en el traidor, el ángel caído, capaz de hacer bien pero también mal, de proteger y curar a la vez que dañar a los hombres. Es así como ella explica que sea el protector de la virtud de las jóvenes y a la vez el patrón de las prostitutas.

Por efecto, Maximón queda, hoy día, estrechamente relacionado con la depravación sexual y en Santiago, dicen que en un tiempo estuvo casado con una prostituta<sup>21</sup>. Unos informantes cuentan que Maximón tiene una mujer, Magdalena o María Castellana. Mendelson relata también que el telinel<sup>22</sup> -informante suyo en los años 50-

---

<sup>21</sup> Mendelson "Maximón, an iconographical introduction", Man, vol.59, N°87, 1959. Et McDougall E. *Easter ceremonies at Santiago Atitlan in 1930*, Cambridge, 1955.

<sup>22</sup> El telinel es el especialista religioso que pertenece a la cofradía de la Santa Cruz de Santiago Atitlán y que se encarga de Maximón durante un año, que lo desarma y vuelve a armarlo, que lo lleva durante las ceremonias de la semana santa... También guarda la imagen de la esposa de Maximón en su casa.

sostenía que \*si, anda por las calles con su novia, ella es una prostituta, una mujer puta+ -María o Magdalena Castellana-, y que “él debe dormir con ella”<sup>23</sup>. Muchas prostitutas de la capital -mujeres pero también hombres<sup>24</sup>- hacen el viaje hasta San Andrés Itzapa para rendirle culto.

### *Milagros buenos, milagros malos*

Por fin, Maximón es un polifacético personaje cuyas acciones son, a veces, benéficas y, en otras, maléficas, venerado pero también temido por sus fieles.

Mendelson cuenta que para unas de sus informantes -parteras-, el nacimiento de ciertos niños deformes estaba ligado con Maximón. Nos cuenta también el caso de una muchacha casada, cuyo marido se encontraba de viaje, que soñó que su marido yacía con ella, luego despertó y recordó que él estaba lejos. Encendió una candela y no vio a nadie. Mas tarde dio a luz un niño con forma de Maximón, con un gran pecho, piernas cortas y cara arrugada. Otros informantes de Mendelson no creen en los niños de Maximón porque dicen que Asi Maximón durmiera con las mujeres, estas enloquecieran y morirían inmediatamente”. Así, si Maximón puede traer cosas buenas (Asi quieres un carro o un camión”, me dijo un informante, “El te lo da”; “si quieres curarte de una enfermedad, él te va a curar”), aparece también como dueño de la locura y padre de niños cretinos.

Y los fieles vienen a verlo para pedirle beneficios para sus comercios, para sanar una enfermedad, pero también para dañar a sus enemigos. Maximón, y más que todo San Simón, es un santo que hace milagros malos. Para eso son las velas negras que utilizan los fieles. En esta religiosidad, el “mal” se legitima. Y se puede ejercer siempre cuando se justifique de una manera que tiene que ver con un sentido de justicia. Todos mis informantes fieles de Maximón oponen al tema del bien y del mal el tema de la justicia. Concepción que podríamos resumir de la manera siguiente: si uno me hizo mal, pedir a Maximón el mal para esta persona no es algo distinto que pedir justicia. Y muchas veces, se refieren al él llamándolo “el juez”. Por este motivo, unos sacerdotes católicos se oponen fuertemente a su culto, a pesar de

---

<sup>23</sup> M. Mendelson, 1965, 130.

<sup>24</sup> Segun las leyendas, Maximón tiene la particularidad de poder convertirse en hombre o en mujer para tener relaciones sexuales con los dos géneros. Con él, las fronteras no son bien definidas.

que sus fieles se definen generalmente como católicos. Hoy día, en San Andrés Itzapa, existe una guerra abierta entre la Iglesia católica y los sacerdotes mayas dedicados a San Simón acusados de relacionarse con el diablo. Y en los años cincuenta, una lucha intensa opuso a los fieles de Maximón y el sacerdote católico, quien intentó quemar la imagen del “santo”<sup>25</sup>.

Este culto enfrenta la visión dualista tanto de los católicos como de los pentecostales. Esto puede revelar la pervivencia del pensamiento maya que no separa nunca el bien del mal. Por lo menos no en el concepto dualista que, en el cristianismo y también en otras religiones, presenta el mundo como el escenario donde se una libra constante lucha entre el bien y el mal. Pero la reconstrucción histórica se ve obstaculizada a cada paso por falta de suficientes datos que puedan establecer un eslabón entre la conquista y la actualidad. Y finalmente quedamos con la pregunta de saber si el carácter equívoco de Maximón se encontraba ya presente en sus antecedentes precolombinos o si es un producto de la mezcla que se realizó.

#### BIBLIOGRAFÍA DE LAS OBRAS CITADAS

- CASTANEDA-MEDINILLA, José (1979), “Maximón, un caso de magia imitativa”, *Guatemala Indígena*, vol. XIV, N° 3-4, Guatemala, pp.131-142.
- LE BOT, Yvon (1994), *Violence de la modernité en Amérique latine*, Paris, Karthala.
- MC DOUGALL E. (1955), *Easter ceremonies at Santiago Atitlán in 1930*, Cambridge, University Press.
- MENDELSON, Michael E. (1959), “Maximón, an Iconographical Introduction”, *Man*, vol. 59, N°87.
- (1965), *Los escándalos de Maximón. Un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*, Guatemala, Tipografía nacional.
- MORALES, Mario Roberto (1998), *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón: los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*, Guatemala, FLACSO.
- PEDRON COLOMBANI, S. (1998), *Le pentecôtisme au Guatemala, conversion et identité*, Paris, CNRS ed.
- (2000), “Pentecôtisme, recomposition de pratiques anciennes et transformation du champ religieux guatémaltèque”, in D. Aigle, B. Brac de la Perrière, J.P. Chaumeil (dir.), *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- PETRICH, Perla (dir.) (1998), *Pueblos y santos del lago Atitlán*, Guatemala, CAEL/MUNI-K'AT ediciones, p.101.
- ROJAS LIMA, Flavio (1988), *La cofradía*, Seminario de Integración Social, Guatemala.

---

<sup>25</sup> Ver el relato de esos eventos en M. Mendelson, 1965 y N. Tarn, N. Prechtel, 1997.

- SANCHIZ OCHOA, Pilar (1993), “Sincretismos de ida y vuelta: el culto de San Simón en Guatemala”, *Mesoamérica*, 26, pp. 253-266.
- TARN, Nathaniel, avec PRECHTEL (1997), *Martin Scandals in the house of birds. Shamans and priests on lake Atitlan*, New York, Marsilio.
- THOMPSON, J. ERIC S. (1987) [1970], *Historia y religión de los mayas*, Mexico, D.F.: Siglo veintiuno.

## EL MAL Y SU INCIDENCIA EN EL PROCESO SALUD-ENFERMEDAD

*Mirza Mendoza Rico\**

El reconocimiento de la diversidad de los elementos que pueden incidir en el proceso salud-enfermedad nos ha conducido al intento de construir epidemiologías que integren la perspectiva cultural de la población con el propósito de comprender y atender mejor dicho proceso.

La investigación que sustenta esta ponencia se llevó a cabo en San Pablo, Tolimán<sup>1</sup>, una comunidad que forma parte del grupo etnolingüístico Otomí al que pertenece más del 90% de los hablantes de lengua indígena en Querétaro<sup>2</sup> (Prieto,2003:145).

San Pablo se ubica en la región del Semidesierto que “corresponde a la zona árida que cubre la porción central del estado de Querétaro, en la vertiente occidental de la llamada Sierra Gorda, comprendiendo los municipios de Cadereyta, Tolimán, Colón, Ezequiel Montes, y Peñamiller, región que penetra hacia Guanajuato por lo menos en el municipio de Tierra Blanca” (Prieto,2003:151).

Esta región se ha delimitado también a través de diversos procesos históricos, que posibilitan manifestaciones culturales que se nutren de diferentes matrices simbólicas.

---

\* C. INAH, Querétaro

<sup>1</sup> San Pablo es una comunidad con 2929 habitantes, de los cuales 1317 son hombres y 1612 mujeres, esta comunidad pertenece al municipio de Tolimán, en el estado de Querétaro; se habla predominantemente el español aunque aún se encuentran hablantes del otomí (*ñäñhä o ñöñhö* dlocalicen). Fuente: INEGI. Estados Unidos Mexicanos, Principales Resultados por Localidad. XVII Censo General de Población y Vivienda, México, 2000.

<sup>2</sup> El estado de Querétaro se encuentra en el centro de México, colinda con los estados de Guanajuato, San Luis Potosí, Hidalgo, Estado de México, y Michoacán.

La información que aquí presento se apoya en los discursos y las prácticas que la población de la comunidad mencionada atribuye a las nociones del proceso salud-enfermedad y la influencia de esas concepciones en las prácticas de atención a la salud.

La enfermedad<sup>3</sup> particularmente, es simbolizada y experimentada entre los habitantes de San Pablo, como el resultado de una compleja interrelación entre elementos del contexto que constituyen peligros constantes para el estado saludable de una persona. El propósito de este trabajo es el de exponer y analizar el mal como una de las amenazas que irrumpe continuamente en la vida cotidiana de la gente, constituyéndose como un componente de la etiología local de la enfermedad.

Diversos estudios antropológicos han subrayado ya la articulación del mal y la enfermedad como un elemento relevante para la comprensión de la situación epidemiológica de la población indígena de México. Dentro de estos, el mal se ha conceptualizado como una manifestación directa de la envidia, sentimiento que es resultado de la tensión o el conflicto al interior de un grupo social.

El estudio de D. Thomas por ejemplo, argumenta que el mal se origina en el conjunto de prácticas agrupadas bajo el término de brujería, y ésta, a su vez, se encuentra estrechamente relacionada con la envidia entre los zoques de Rayón.

Thomas señala que la “teoría predominante [entre los zoques] y la única ampliamente sistemática de la enfermedad [...] es la que se refiere a la pérdida del alma, en la que su creencia en la brujería está sólidamente fundada” (Thomas en Lozoya y Zolla, 1986:187), enfatiza además, que “a pesar de la creencia de que las destrezas de la brujería están muy generalizadas en la comunidad, la práctica de la misma nunca se considera fortuita o promiscua, pues los brujos tienen que tener motivos definidos en la elección de las víctimas. La única motivación, verbal o de otra manera declarada, es la envidia” (Ídem, 193)

---

<sup>3</sup> Contreras recupera la distinción que Kleinman hace entre enfermedad (disease) referida como un malfuncionamiento biológico del individuo y, por otro, el padecimiento (illness), referido a la experiencia psicosocial y al significado de la enfermedad (Contreras, 2001:56-57); en este documento se usan indistintamente enfermedad y padecimiento de acuerdo con el uso que la población otomí le dio a estos términos.

La investigación de Contreras también reconoce la relación que existe entre el mal y la envidia generada a partir de conflictos sociales que involucran un bien material. El *ilvajinel*<sup>4</sup> se asocia en este caso, con la disputa de las tierras entre los habitantes de la comunidad. (Contreras, 2001:53)

La población de la comunidad de San Pablo considera que el frágil equilibrio que supone la vida saludable puede verse afectado por la combinación de estímulos que pueden provenir del interior y del exterior de una persona, resultando de ello, una enfermedad específica, es decir un estado de desequilibrio cimentado en diferentes símbolos, que permea diferentes niveles de organización social, dependiendo del caso. Los padecimientos desencadenados por un mal constituyen un quiebre de la estabilidad no sólo a nivel individual sino también a nivel colectivo dadas las implicaciones que contiene.

En San Pablo, la relación que existe entre la envidia y el mal es constante, semejante a los casos que abordaron Contreras y Thomas. La ostentación de diferentes bienes con amplia valoración social como los recursos económicos(dinero, tierras, casas, etc.), los privilegios que se dan a una persona que tiene un cargo político o religioso, e incluso, el prestigio que la posesión de los anteriores puede otorgar, genera envidia entre los habitantes de la comunidad.

La envidia se conceptualiza como un sentimiento que corrompe el alma y que abre un espacio para la manifestación del mal a través de conductas específicas.

## LA ENVIDIA: EL ORIGEN DEL MAL

La comunidad de San Pablo se organiza socialmente por familias patrilineales que obedecen a la norma de residencia patrilocal, de esta forma se puede encontrar congregada a una familia extensa dentro de un mismo espacio doméstico, que tendrá a su vez vecinos con las mismas características.

Cada uno de los integrantes de la familia tiene la responsabilidad de mantener el equilibrio de la relación entre diversos linajes y al mismo tiempo vecinos de barrio, de comunidad. Sin embargo, este equilibrio se rompe continuamente cuando existe tensión entre vecinos, familias o linajes.

---

<sup>4</sup> Palabra tzotzil que significa “mal arrojado por envidia”, término usado en las comunidades indígenas de los altos de Chiapas, al sur de México.

La envidia es un sentimiento que se deriva del deseo de algo que no se tiene, y que es apreciado entre la población, por ejemplo los cargos cívico-religiosos, o políticos que puedan ocuparse, el desahogo económico, en general el estatus y el prestigio que se obtiene al interior de la comunidad

Desde este punto de vista, la ostentación de mayores privilegios que una persona puede manifestar dentro de la comunidad en diversos momentos puede provocar la envidia de los vecinos.

A partir de las sospechas de que una persona a la que se conoce siente envidia, se puede llegar a la deducción de que la enfermedad que se padece es producto de un mal, estas enfermedades suelen afectar al sujeto físicamente, pero los habitantes de San Pablo argumentan que la afección de fondo se localiza en el alma del enfermo, es esta la que se ha dañado en realidad.

La envidia es, en este sentido, un poderoso agente de afectación del estado saludable de las personas que involucra un cambio en el alma de por lo menos dos personas; el alma del individuo “envidioso” se corrompe por lo que también puede presentar diferentes síntomas de enfermedad, mientras que el alma del “envidiado” sufre como resultado del mal que dirigieron hacia él.

## LA MALA COSTUMBRE: MÉTODOS Y ESPECIALISTAS DEL MAL

Aunque la población en San Pablo reconoce la existencia de personas dedicadas a hacer mal dentro de su comunidad, generalmente se niega haberlos consultado alguna vez, la afirmación contraria pondría en evidencia a una persona que tiene problemas con otros miembros de la comunidad, que envidia a sus vecinos y la forma en que resuelve sus desacuerdos.

Reconocerse como una persona que desea un mal a otra persona no es un comportamiento común, sin embargo los habitantes de la comunidad se conciben como envidiosos potenciales, lo que implica que pueden desear hacer un mal en algún momento.

Las personas capaces de realizar “el trabajo” de hacer mal a un individuo por instrucciones de otro son poseedores de la “mala costumbre”, términos que denotan prácticas y conocimientos que forman parte de la tradición, negados por su relación con el ámbito de la maldad.



Estas personas viven en la comunidad de San Pablo, y son conocidos y hasta afamados en la región del Semidesierto como especialistas con la capacidad y el conocimiento de llevar a cabo estas actividades; adquieren poder y habilidad para hacer mal a partir del pacto que establecen con “la cosa mala”<sup>5</sup>.

Sin embargo, poseer tales poderes tiene un precio alto, pues a cambio de ellos, estos especialistas están destinados a experimentar un desgaste acelerado durante su vida pues deben afrontar enfermedades constantes como consecuencia de su alianza con lo maligno; así mismo, las circunstancias en que estos mueren son recurrentemente dramáticas y dolorosas, en proporción directa al poder que se detenta, precedidas en su generalidad, por una serie de acontecimientos trágicos, que someten a la persona a sufrimientos ejemplares que afligen el cuerpo y el alma.

Subyacente a todo esto, se encuentra la certeza de que el alma de los especialistas del mal se encuentra en un estado constante de perturbación, del que no podrá apartarse ni aún cuando la muerte llega.

Cabe decir que en San Pablo, estos especialistas generalmente no experimentan los rituales católicos de defunción, por lo que la velación del cuerpo durante una noche antes del sepelio no se lleva a cabo, así como tampoco el entierro en suelo bendito como el panteón ni los rosarios consecutivos a este.

Los poseedores de la “mala costumbre” son equiparados con animales que se encuentran invadidos por parásitos<sup>6</sup>, estos especialistas albergan el mal dentro de sí, existe y permanece a expensas de la vitalidad de su anfitrión, y puede alojarse en otras personas también, al tiempo que las destruye; de manera que el cuerpo de uno de estos especialistas puede presentar al morir gusanos que brotan de él como si el mal, su huésped, se hubiera materializado.

Por otro lado, las prácticas dirigidas a hacer mal se cimentan en un amplio conocimiento sobre la herbolaria del entorno, conocimiento restringido a una élite de personas. La identificación y el uso de estos

---

<sup>5</sup> Estos términos hacen referencia a la concepción de demonio que ha resultado de la hibridación de diversas ideas de lo maligno, que provienen de la religión católica y de las cosmovisiones indígenas otomí y chichimeca, como producto del proceso colonial y poscolonial, no obstante esta idea no se profundizará en este trabajo.

<sup>6</sup> En San Pablo existe una equiparación constante entre los especialistas y el mal con el caso de puercos con cisticercosis.

recursos sólo pueden hacerlo los especialistas (tanto los que curan como los que hacen daño), en circunstancias específicas alrededor de los rituales en los que se hace alusión al mal. Un ejemplo de ello se observa en el uso de alucinógenos, en particular de una clase de peyote “hembra” del semidesierto, que se utiliza dentro de las experiencias interpretativas de los sueños.

Existen diversos modos de hacer mal, en primera instancia se requieren objetos personales del individuo al que se le quiere hacer enfermar para manipularlas y de este modo manipular a su propietario, estos “trabajos” se pueden realizar con objetos como ropa o fotos.

Es frecuente escuchar que el mal puede introducirse en el cuerpo por medio de la comida que tiene una procedencia desconocida, sospechosa. Usualmente no se acepta comida de las enemistades dentro de la comunidad, y aquella que se acepta se deja reposar para otro día como medida preventiva, esta experimentación conduce a la dilucidación sobre la presencia del mal, puesto que después del reposo, el mal puede manifestarse como un proceso acelerado de putrefacción de los alimentos o con la presencia de gusanos en los mismos.

Finalmente, también encontramos el uso de infusiones de diversas plantas en conjunto con elementos de origen sagrado como la tierra que se encuentra en los panteones, como una de las formas de hacer mal. Esta combinación se extiende en el umbral de la casa de la persona a la cual se quiere afectar, el mal es contraído en cuanto alguien utilice el umbral.

Como generalidad, los objetos que se usan y destinan a hacer mal deben tener cierta cercanía o contacto con la persona que se quiere afectar. De esta forma encontramos que los objetos que pueden proteger a las personas de los males se encuentran también a su alrededor, dentro del espacio doméstico: en San Pablo la utilización de los ajos, la sábila, las palmas benditas en Semana Santa, la imagen de San Ignacio, así como espejos colocados hacia fuera de la casa son elementos que resguardan a la gente del mal.

## EL HALO CONTAMINANTE DEL MAL

Con todo, los males no se sirven únicamente de las vías mencionadas con anterioridad para afectar a los sujetos, cuentan también con las cualidades del aire, que de acuerdo con su volatilidad puede ser un medio de transporte de los males lo cual es en la mayoría de los casos una situación involuntaria.

El aire puede contaminarse con los desechos de los objetos utilizados en los “trabajos” para hacer mal, estos exudan elementos impuros, contaminantes, restos de yerbas, de infusiones, entre otras cosas y en general por todo aquello que haya sido manipulado por el que hizo ese trabajo; esto es posible en el caso de que este material haya sido tratado con descuido y se haya abandonado en un lugar muy transitado, sin sellarlos bien en una bolsa plástica.

Se concibe que las personas pueden protegerse con cuarzos de estos aires, pues absorben el mal que puede contener el aire y que puede afectar a una persona accidentalmente.

Por otro lado, el aire puede contaminarse de la misma clase de objetos que pueden hallarse concentrados en lugares sagrados, espacios que son usados clandestinamente para hacer mal: los cerros, los arroyos, el panteón, las capillas; de esta forma las corrientes fluctuantes del viento que recorren esos espacios transfieren el mal que contienen esos objetos a personas que pueden estar a grandes distancias.

El mal puede combinarse con el frío adquirido de un ‘aire’, lo cual se evidencia claramente de acuerdo a la población de San Pablo, dado que el aire ‘agarra’ el cuerpo de los individuos, se tienen cambios físicos casi inmediatos, escalofrío, dolores de ojos y cabeza, por lo que también son tratados a nivel doméstico por las mujeres con té de plantas que son consideradas “calientes”<sup>7</sup>, como el orégano o la canela entre otros para que el aire salga.

Ya en otros estudios existen referencias de que los aires pueden convertirse en “esencias contaminantes transmisoras de enfermedades, [que] proceden de la violencia, la muerte o las malas acciones.” (Mendoza, 1997:123) como en el caso de San Pablo, en donde el aire en esencia no es representado como un “mal” en sí mismo, sino como un medio de transferencia de éste; el aire es capaz de desencadenar un padecimiento al contaminarse con objetos o lugares que tienen un halo maligno procedente del empleo que tuvieron en la ejecución de un mal, que en sí, es una acción altamente violenta.

---

<sup>7</sup> El proceso salud-enfermedad se relaciona ampliamente con el sistema del frío-calor el cual propone que el frío y el calor existen como cualidades de las cosas, esta dicotomía integra no sólo al individuo sino también a su entorno. Los orígenes del sistema ya han sido discutidos ampliamente por López Austin y Foster, ver Lozoya y Zolla.

El mal se encuentra presente como un peligro real y cotidiano que establece un temor extendido entre la población de la comunidad; cuando una persona se ve presa del mal se emplean estrategias para combatirlo lo más pronto posible y para ello recurren a los curanderos de la región que tratan al enfermo de acuerdo con prácticas que conjugan elementos que provienen de un bagaje cultural específico que retoman el ámbito mágico-religioso al realizar limpiezas, invocaciones a divinidades y rezos con el objetivo de lograr la curación que implica el dejar a un individuo libre del padecimiento que aqueja su alma y su cuerpo.

En síntesis, las simbolizaciones de los habitantes de San Pablo, Tolimán asociadas al proceso salud-enfermedad nos han permitido colocar al mal como un elemento capaz de socavar la salud de una persona e incluso llevarla hasta la muerte; el mal actúa como una entidad altamente dañina, corruptora, contaminante que se manifiesta principalmente en situaciones en las que la tensión o el conflicto social al interior de la comunidad se explicita trastocando el equilibrio individual y colectivo en el que se sitúa una persona de San Pablo.

De esta forma, el mal se define como una amenaza siempre latente dentro de la compleja realidad de un padecimiento de acuerdo con la cosmovisión otomí-chichimeca que caracteriza a la comunidad de San Pablo, Tolimán.

## BIBLIOGRAFÍA

- LOZOYA, Xavier y Zolla, Carlos (eds.) (1986), *La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional en México*. Folios ediciones, México.
- THOMAS, D. “La brujería como una concomitante de la envidia”.
- FOSTER, George M. “La salud y el equilibrio”
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. “La polémica sobre la dicotomía frío-calor”
- MENDOZA, Zuanilda (1997), “Enfermedad ¿para quién? El saber popular entre los triquis” En: *Enfermedad y muerte: la parte negada de la cultura. Nueva Antropología*, Revista de Ciencias Sociales. No. 52, UAM/GV editores.
- PRIETO Hernández y UTRILLA S. Beatriz (2003), “Ar ngú, ar hnini, ya meni. La casa, el pueblo, la descendencia (Los otomíes de Querétaro)” En: Millán, Saúl y Valle, Julieta (coords). *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA-INAH, México.
- CONTRERAS C. Ulises (2001), “El conflicto social como generador de padecimiento: litigios por tierra e ilvajinel (mal arrojado por envidia) en Yolonhuitz, Chiapas” En: *Alteridades*, Revista de antropología. No. 21, UAM-I editores
- INEGI. (2001), *Cuaderno estadístico Municipal*, Tolimán, Querétaro de Arteaga. Gobierno del Estado de Querétaro de Arteaga, México.

**LA FASCINACIÓN DE LO TEMIBLE**  
**Confrontaciones y uniones**  
**extraordinarias entre los hombres y “las alturas”**  
**en los rituales ganaderos andinos\***

*Juan Javier Rivera Andía\*\**

El temor. Nos cohibe, nos impide actuar, nos quita, incluso, el impulso básico de hacer. Merma el deseo; pero también lo educa. )No estamos, acaso, cerca de una de las características fundamentales que Durkheim encontraba en todo hecho social: la coerción? Hablaremos de eso, de lo que coacciona, de lo que nos asusta y contraviene nuestros deseos; de lo que más respetamos. Hay, también, un estilo particular, una peculiar forma de expresar el mal. Estas formas de expresión, en los Andes, parecen configurar una estética del mal, un “infierno” hecho de ciertas tonalidades, de ciertas combinaciones recurrentes. En el ritual que vamos a analizar, uno de los más extendidos en los Andes, veremos el primer punto y daremos algunas pistas sobre el segundo.

La ceremonia en cuestión es la herranza. Estos ritos en torno de la identificación del ganado celebran una actividad fundamental en los Andes: la ganadería. Estos rituales están dirigidos a un mismo e imprescindible fin: la buena administración del ganado; es decir, a identificarlo como propio y a velar por su crecimiento, reproducción y abundancia. Como pretendemos explicar estas ceremonias desde la

---

\* Este artículo es parte de las investigaciones que vengo realizando desde 1999, gracias al apoyo de la Dirección Académica de Investigación (DAI) de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

\*\* Antropólogo. Docente. Pontificia Universidad Católica del Perú y College of the Holy Cross in Massachusetts, USA.

perspectiva del mal, privilegiaremos aquellos aspectos rituales que se explican, en gran medida, a través de lo temible<sup>1</sup>.

Es de notar, ante todo, que las celebraciones de la herranza se encuentran, estadísticamente, concentradas alrededor de los meses más temibles para los habitantes de los Andes: entre los meses de junio y agosto. Además del tiempo del ritual, también el espacio en que mora el ganado a identificar -y, a veces, también aquel en que se lleva a cabo la misma herranza- está marcado por el temor. En efecto, las “alturas” (la puna) donde habita el ganado, es también la morada del “auquillo”<sup>2</sup>, el espíritu tutelar del pueblo, y de toda una gama de seres agresivos que comenzaremos a señalar.

### 1. El peligro y su conjuración: valores en torno del hábitat del ganado y sus moradores

Las “alturas” están conformadas por los extensos pastizales ubicados por encima de las tierras cultivables, que suelen rodear a la villa donde se encuentra la comunidad. El límite entre el espacio ocupado por los pueblos andinos y las “alturas”, con pocas excepciones, se encuentra alrededor de los 3700 m. sobre el nivel del mar. Ambos, el pueblo y las alturas -moradas de los hombres y del ganado, respectivamente-, son los escenarios de los ritos en torno de la identificación del ganado. Los acontecimientos principales -desde el descenso del ganado hasta su identificación en manadas particulares- suelen desarrollarse en el espacio de los hombres; mientras que los eventos periféricos -la reunión inicial del ganado y su despacho final

---

<sup>1</sup> Como algunos participantes del 51 Congreso de Americanistas, nos lo hicieron notar, existe, además del temor, otro gran polo en estos rituales: el deseo. Sin embargo, aquí nos limitaremos a tocar lo temible, dejando lo deseable para otra oportunidad. En general, los análisis de estos ritos en torno de la identificación del ganado son escasos, escuetos y poco atentos a la comparación con materiales ajenos al área sur andina del Perú. Indagar por las nociones inconscientes, por los principios y significados elementales en torno de las cuales se estructura el sentido de estos ritos, es, pues, una tarea aún por hacer. Para una aproximación reciente, cf. Rivera Andía (2000a y 2003).

<sup>2</sup> Los nombres dados a estos espíritus -como la fuerza de su presencia en las prácticas y discursos de los campesinos- varían según las regiones: wamani (Lucanas. Departamento de Ayacucho), apu o apusuyo (Huamanga. Departamento de Ayacucho), achachila (departamento de Puno), awki (departamento de Cuzco), y auquillo (departamento de Lima).

una vez identificado- suelen desenvolverse en las alturas. Esto, sobre todo en los andes centrales.

Los ascensos a las alturas en la época de la herraanza están teñidos de cierta solemnidad. El *wamani* puede “ganarle” o “aprovecharle” el corazón al imprudente. A veces, basta que alguien tropiece o cruce un lugar “malo” para que enferme gravemente y muera: sufriría el *kantcha* o la “señal”. Los cólicos, con evacuaciones sangrientas, lo conducirían a la muerte (Quispe 1969: 38, 65-66). Los participantes de las herraanzas ayacuchanas invocan, en su peregrinaje, a las divinidades tutelares de los cerros que protegen sus comunidades. El ganadero y los circunstantes se detienen frente a los pequeños altares construidos a lo largo del camino. Allí, y en la misma estancia donde se ha reunido el ganado, brindan y liban en honor al *wamani*. Para protegerse, los hombres usan de varias artimañas: lo rocían todo con un polvillo fino llamado *llampu*, beben una solución especial llamada *ñawin*, fuman cigarrillos, consumen el zumo de las hojas de coca y un amasijo picante hecho de la ceniza de ciertas hierbas llamado *toqra*, todo ello en un número de veces pautado. Estos tres elementos, la coca, la llipta y el cigarrillo resguardan a los hombres frente a la agresividad del auquillo. En la sierra de Lima, en 1963, se creía que:

*En esos sitios donde vive el Awkillo es peligroso dejar a las criaturas durmiendo; si se le deja allí le agarra el Awkillo, o sea el susto. La criatura inmediatamente se enferma. Lo curan pagándole al Awkillo. Pagan a las doce de la noche. Van a ese sitio. A la criatura en su cama lo han sobado... con caramelos, galletas, ron, coca; eso se lleva al sitio donde han dormido las criaturas y se deja todo, con huevo se rompe allí. También lo soban con cuye (cobayo). Todo esto lo dejan allí enterrándolo. A esa hora arman (mastican coca). De ese sitio traen una piedra wankallo [piedra alargada] que significa el espíritu que el Awkillo lo agarró. Lo traen con una tira, la punta con que se amarra a la criatura su vestido al pecho, con eso lo traen amarrado al wankallo. La persona que trae, trae sin voltear para atrás y si la persona voltea para atrás, el espíritu se regresa nuevamente. Entonces no sana la criatura. Van dos hombres para eso. Esos son curiosos, curanderos. (Mendizábal 1964: 96)*

*Sólo tengo miedo porque es el último día de agosto... las puertas del cerro están todavía abiertas; este mes y el “loco” febrero son los más peligrosos [...] Un... [hombre de la comarca] se había quedado dormido en Pishqa Pukyo. Tenía coca en la boca, un cigarrillo encendido y una porción de tuqra en la mano. Al despertarse y aún dormitando, escuchó que los “cerros wamanis” se estaban llamando; uno decía: “le hubieras aprovechado el corazón, habrías podido castrarle...”. Y el otro respondía: “no se puede, apesta su boca, tiene fuego en la misma y está mascando piedra”. Al escuchar todo esto, el hombre se agarró los testes pensando que los había perdido, pero no le había sucedido nada. (Quispe 1969: 39)*

¿Por qué la amenaza de los espíritus de los cerros, se exagera durante la herraanza? En muchos pueblos, los santos epónimos de los pueblos poseen sus propios rebaños: las manadas de las comunidades.

Sus imágenes son engalanadas y sacadas de la iglesia cuando el ganado va a ser identificado. Pero las canciones entonadas frente a las capillas de los santos en las “alturas”, cercanas a los manantiales de agua, suelen aludir a los *auquillos*. Los ganaderos dejan frecuentes ofrendas a los *auquillos* en discretos para-jes de sus majadas. Pues estos son los dueños de los pastizales donde habita el ganado y de los manantiales donde abreva. Este testimonio a fines de la década de 1970:

*se considera que los abuelos tienen “vida activa”, son “dueños” de la fauna silvestre, tierras y ganado de los pobladores, bienes que otorgan a sus descendientes. Además, velan por el bienestar de los hijos del pueblo, los cultivos y el ganado... [los campesinos] en reconocimiento a los bienes y protección que reciben, deben retribuirles con rituales, ofrendas y oraciones apropiadas (Casaverde 1979b: 25).*

Esta concepción del *auquillo* como “dueño del ganado” explica las elaboradas ceremonias realizadas con ocasión de una simple transacción comercial:

*Cuando el campesino deba entregar ganado mayor (vacuno o equino) al comerciante, se realiza previamente la ceremonia del Velakuy a San Marcos (retablo que representa al panteón de santos cristianos) y al Illa... que representa al wamani en un mismo “altar” rústicamente preparado. Esta ceremonia... [es] previa a la captura de los animales en sus querencias. En el desarrollo del velakuy hay... ofrendas conjuntas a los dioses tutelares (Wamani o Apus). (García 1989: 62).*

Parece tratarse, además, de un hambre avasallador, absoluto. Quien entra en su poder, en su boca o sus puertas, en adelante no pertenece más que a él: “Cuando el cerro “come” [a las personas] dice que lleva alma y cuerpo, entonces ya no podemos presentarnos ni a Dios”. (*Ibid.*). El *auquillo* es, además, enamorado. En Huancavelica aseguran que el cerro abre sus puertas a ciertas mujeres que, en adelante, sólo serán para él (Fuenzalida 1980: 160). El espíritu de los cerros se delinea como una entidad masculina, agresiva con los varones, seductora con las mujeres. Los hombres corren el riesgo de ser castrados. Las muchachas que entran en su poder son negadas al contacto con un varón. Alejandro Ortiz Rescaniere ha planteado la situación de esta manera:

*Estas potencias [las que animan la naturaleza] son sexuadas, a veces en grado sumo. A menudo codician al humano de su sexo opuesto o envidian y rivalizan con los del suyo propio (2001 [1993]: 86).*

El *auquillo* mora fuera del pueblo, es decir, fuera del centro de actualización de las normas sociales. Las autoridades del rodeo pasean una cruz por las casas de los ganaderos, quienes la atavían antes que sea llevada por los vasallos a los hitos más altos de la comunidad. Este rito de reafirmación del territorio delimita también el hábitat del



ganado. Las cruces marcan una característica propia y exclusiva de los hombres. Los habitantes de los Andes emplazan cruces y capillas en los caminos que salen de sus pueblos: señalan así los límites entre su villa y las afueras. Las cruces enviadas a los hitos más altos están, además, cargadas de productos cuidadosamente reunidos por todos los ganaderos -los miembros adultos y casados de la comunidad-. Las guirnaldas son elaboradas por las mujeres casadas del pueblo y las hojas de coca son donadas por los hombres cabales. Símbolo de la vida religiosa, la cruz es además sometida a la impronta de los hombres y su mundo de parejas que contribuyen al bien común. La confirmación de la propiedad de los territorios de puna -y del ganado que incluye- es, pues, refrendada con las dos características que representa el emplazamiento de la cruz ataviada: la fe y la cabalidad de los hombres. Además, al contrario a la reproducción normal de los hombres y su sociedad, las alturas se adscriben a los amores iniciales que los jóvenes sostienen allí con animales salvajes.

Si el espíritu de los cerros es el dueño del ganado, si es porque este mora en su territorio que los hombres deben reverenciar periódicamente al *auquillo*; entonces, el rodeo es como un punto crítico: la envidia, la cólera del cerro es aun más temible ahora que el ganado será recobrado por los hombres<sup>3</sup>. Estas valoraciones en torno del espíritu que domina las alturas influye hasta en las concepciones respecto a los pastores, que moran allí de modo más o menos permanente. Se les llama “*llakuas*”, como a la gente arisca y poco refinada.

El *auquillo* no es el único personaje que puebla las alturas. Allí también construyeron sus casas los gentiles, miembros de una humanidad anterior, renuente al intercambio de bienes (Ansión 1987: 83-115) -renuencia que los mitos ilustran mediante los condimentos básicos de la cocina: ají, sal, cebolla, y que puede compararse a la aversión que encontramos en los espíritus de los cerros hacia la pareja humana estable-. Comensalidad e intercambio de bienes y mujeres (Rivera 2000b) no parecen pues sino transformaciones de un mismo tema: la negación de la cultura. Negación que, por lo demás, parece asociada a la noche:

---

<sup>3</sup> Es de notar que el *auquillo* no es siempre una entidad agresora. Es sólo en ciertos contextos -uno de los cuales es la herranza- que adquiere los valores que hemos señalado hasta aquí. Y tal característica parece concordar con la religiosidad andina (Ortiz Rescaniere 1986: 213).

*Las casas de los gentiles estaban muy bien construidas en las alturas, en los cerros. Se habrían escondido allí para no morir. Pero, allí dentro, se secaron: el día que ascendieron los dos soles en el firmamento, ese día murieron.* (1986: 86-87)

Pero esta humanidad vieja permanece aun después de su aniquilación: representa un saldo del pasado en el mundo actual, una vestigio presocial (Cereceda 1990: 72-80) que se manifiesta a los hombres a través de sueños, enfermedades y represalias (Arguedas e Izquierdo 1987: 365; 1989:13, 37). También pueblan los solitarios pastizales de la puna, implacables degolladores que seccionan los cadáveres de sus víctimas para extraer su grasa en las cuevas (Arguedas 1953: 218-228). Además de los degolladores, existen toros de fiereza excesiva que arremeten y despedazan, no sólo a los hombres que encuentran en su camino, sino incluso a los mismos degolladores (Arguedas 1953: 220-221).

El peligro, la ausencia de reciprocidad parecen ser la impronta de estos personajes (Wachtel 1997[1992]: 68). Sin embargo, el ganado, a veces sobrenatural y salvaje, es doméstico al mismo tiempo. Las reses tienen una fuerte preferencia por la sal que sus dueños satisfacen gustosos: en todos los Andes se regala a las reses, sobre todo si están preñadas, con una buena porción de sal por lo menos una vez al mes. A pesar, pues, de ser bestia, el ganado gusta de un elemento asociado con la cultura. En el valle del Mantaro (Junín), los niños recién nacidos son “bautizados” en casa rezando un padre nuestro, llamándolos por su nombre y poniéndoles un poco de sal en la lengua. En otras regiones de los Andes centrales se cuenta que, un día, un pastorcillo encuentra en su choza a una hermosa muchacha (a la que los campesinos llaman un “encanto”). Ella cocinaba para él en secreto, todos los días. Cuando es descubierta, propone al joven que convivan, y le pide mantener un secreto. Su comida es excelente, sin embargo carecía de un elemento: la sal. Esta misma carencia ha sido señalada entre los ogros que habitan los parajes solitarios:

*La mama-huaca... se alimenta de una manera peculiar, diferente a la que es habitual en los hombres... no conoce la sal y come sin sal todos los alimentos... Ya sea por la clase de los productos alimenticios que emplea, ya sea, en otros casos, por la falta de condimento, su comida es una comida no adecuada. La inadecuación de la comida de la mama-huaca es la que corresponde a la propia de alguien “salvaje”, “gentil”, no cristiano, no humano, “natural”* (Gutiérrez Estévez 1988:287).

El ganado vacuno parece, pues, oscilar entre dos mundos. Si bien el ganado pertenece a los hombres, su hábitat lo mantiene alejado de ellos la mayor parte del año. Si de un lado están los hombres, del otro encontramos al espíritu que mora en los extensos pastizales de las

alturas, al *auquillo*, un *alter* al cual los hombres deben arrebatarse el ganado. )Qué sucede en los ritos que aquí tratamos? Ellos tratan de solucionar un conflicto. Aquel que surge del contraste entre los dos ámbitos necesarios para la manutención de un bien tanpreciado como el ganado. Este contraste ha sido señalado ya por Manuel Gutiérrez Estévez:

*... los [relatos] que tienen por figura central a los dueños del cerro... parecen referirse... a la oposición entre naturaleza y cultura. Correlativa a esa oposición es la de tiempo pasado vs. tiempo presente, y de ésta se derivan las funciones etiológicas que parecen corresponder a los protagonistas míticos de estos relatos... [que] simbolizan a la naturaleza frente a la vida social ordinaria representada por el pueblo y las tierras cultivadas colindantes. Conforme a un esquema no específicamente andino, sino común a muchas otras culturas, la representación de la cultura lleva consigo, también, la de un tiempo pasado (de “gentiles” o ñaupas, en este caso), frente al tiempo actual habitado por los “renacientes”... // El espacio (el cerro frente al valle, o lo alto frente a lo bajo) se vincula al tiempo (el pasado frente al presente), y ambas categorías, entrelazadas, son susceptibles de ser expresadas, de un modo más abstracto y por la cualidad que las subtiende, como si fueran manifestaciones particulares de la conceptualización de la identidad más genérica (la naturaleza frente a la cultura). (Gutiérrez 1988: 286)*

Las características de los personajes asociados a la morada habitual del ganado, hacen comprensibles la preocupación y los cuidados impuestos en el rodeo. Estos ritos representan una suerte de desafío a los espíritus tutelares de los cerros y a los personajes que habitan en sus dominios. Estas entidades peligrosas que pueblan los extramuros de las villas andinas rompen una de las reglas fundamentales de la vida en sociedad: el intercambio entre familias, sea éste de bienes o de parejas. Silvestre, ajeno, nocturno y ligado a los tiempos pretéritos (aunque presente en el mundo actual), los espíritus de los cerros son aun más temibles en un momento determinado del año: el rodeo del ganado.

## 2. La complacencia y el desorden: consecuencias de las uniones extraordinarias

El ganado opera, pues, una suerte de unión extraordinaria. Esto es, una conjunción de elementos dispares: como los colores contrastados, las entidades en lucha, o el ganado en estado de naturaleza y los hombres en el de cultura. Esta conjunción está íntimamente asociada al peligro. Así lo sugieren las prescripciones y los tabúes del rodeo, y el uso obsesivo de un polvillo: el *llampu*. La unión extraordinaria se expresa aquí a través de la pulverización de granos de maíz en la sustancia impalpable del *llampu*. Esta anulación táctil de la contrariedad es al mismo tiempo una seducción. Se trata de algo que complace los sentidos, que remite a la suavidad y a la finura.

Esta asociación entre la belleza y el peligro ya ha sido señalada por Ana de la Torre. En sus investigaciones sobre los sistemas de clasificación en Cajamarca, nos muestra cómo los elementos del mundo natural y social -los reinos vegetal y animal, los aspectos físicos e hidrográficos, los fenómenos meteorológicos y estelares, y aun la misma estructura, ritmo y modelación del universo- están adscritos a dos entidades sobrenaturales: el *Amito* y el *Shapi*. Mientras que el *Amito* resguarda el mundo presente y su orden, el *Shapi* es una “entidad del desorden, del caos” (1986:120). En su afán de que se “pasen a su lado”, el *Shapi* tienta a niños y adultos “fascinándolos con regalos extraordinarios”: espléndidas frutas o preciosas casas de cristal (1986:123).

*Se conceptualiza al Shapi como una entidad peligrosa, extraña, pero que, al mismo tiempo, guarda aspectos atractivos, fascinantes como sus regalos tentadores. En este poder de fascinación residiría su peligrosidad y en este poder de fascinación consistiría su maldad.// El Shapi, pues, aparece como un ser ambivalente y, si bien los informantes enfatizaron su aspecto peligroso y a veces terrible; sin embargo, también hicieron alusión, mostraron tímidamente o se les escapó en la información, un aspecto que podríamos llamar lúdico, travieso, simpático, causante de jolgorios desbordantes. (de la Torre 1986:127)*

Los carnavales nos muestran otro lado de esta entidad del caos: el aspecto lúdico. En las celebraciones, los “negros” que bailan en comparsas, son

*vistos con mucha simpatía por la algarabía e hilaridad que producen sus acciones. // Se trata de personajes muy cómicos a los que, durante las fiestas, les están permitidas bromas y travesuras que en una situación normal no se aceptarían jamás [como robar, golpear, fustigar o insultar a las personas] (de la Torre 1986: 127-128).*

)Y no son acaso lo lúdico y lo peligroso sino distintos grados del desorden? El lado simpático e hilarante del *Shapi* se manifiesta a

través de leves transgresiones morales (generalmente circunscritas a determinadas celebraciones, como en los días de carnaval). Su lado amenazador y peligroso corresponden, en cambio, a uniones aberrantes como la de parientes que debieran estar separados. Las uniones indebidas son una forma de unión extraordinaria. El incesto (la unión con alguien demasiado como uno) es proscrito porque compromete la misma base de la sociedad (la alianza entre grupos producto del intercambio de cónyuges). Sucede, pues, que el *Shapi* no sólo es una entidad del caos, sino también de la fascinación. No sólo amenaza el orden de este mundo, sino que nos seduce con sus encantos. La fascinación de la belleza es el recurso predilecto del *Shapi* para “ganarse” a los hombres, para atraerlos al desorden (que está implícito en la unión de lo que debiera estar separado).

Pero el rodeo nos muestra una unión extraordinaria, no aberrante, sino buscada. El objeto de la herranza es reunir el ganado que mora en las alturas y los hombres que habitan en el pueblo. Es imprescindible y positivo que el ganado ingrese al dominio de lo humano. Los ganaderos deben traer el ganado de las alturas y liberarlo de su influencia. Esa expedición es peligrosa, no solo por su objetivo (deben retirar el ganado del territorio de los espíritus tutelares de los cerros), sino también por el espacio en que incursionan (las alturas donde moran una serie de espíritus agresores), y por la época en que se realiza: una noche del mes de agosto -una época en que los cerros están “hambrientos” y un momento en que los hombres se resguardan con el fin del día-. Pero, al mismo tiempo, todo este peligro no extingue la hilaridad de las celebraciones previas a la reunión del ganado: la música, el baile, los cantos, los agasajos y las bromas hacen estallar de risa a los concurrentes. El rodeo es requerido por los hombres aunque su desarrollo involucre la peligrosa misión de incursionar en un mundo silvestre y de reunir elementos dispares. Verónica Cereceda lo ha dicho en mejores y bellas palabras:

*Tenemos que aceptar, así, que aquello que el pensamiento aleja para poder mirarse en él, aquello que el pensamiento parece, incluso, despreciar a veces, es al mismo tiempo, aquello susceptible de ser amado profundamente (1990: 81) // Como vemos, la belleza se acerca sin problemas a los límites mismos del infierno! (1987: 226)*

### 3. El bordón mágico: un instrumento de la unión extraordinaria

Hay en las herranzas un emblema recurrente: un bordón. Esta “bandera” -tal es el nombre que suelen darle- es usada por el ganadero principal de las celebraciones, casi siempre el auspiciador del ritual.

Es quizá en el valle del Chancay (sierra de Lima), donde este bordón ha alcanzado su más hermosa expresión: su largo y pulido madero, sus decenas de cintas y espejos de colores, sus plumas y cascabeles en su penacho, dan fe de ello. El uso y la estructura de este bordón nos recuerda otro emblema presente en los pueblos indígenas de Sudamérica. El más célebre de todos quizá es el *topayauri sunturpaucar*, que sólo era portado por el Inca. González Holguín (1989 [1608]: 347) lo llama “El cetro real, vara insignia real del inca”; y Fray Martín de Murúa, en su “Historia general...” de 1613, escribe: “cetro, el cual era de oro, que hera insignia que se daua a los que auían de ser señores ymgas” (1995: 397)<sup>4</sup>. La narración de la muerte de Huayna Cápac que hace Juan de Santa Cruz Pachacuti (1630) nos muestra la importancia de este emblema que era portado por el cadáver momificado del inca (1995: 105). Pero es Bernabé Cobo quien, en su “Historia del nuevo mundo” de 1653, nos lo describe con más detenimiento:

*El suntur paucar era una asta poco más corta que de pica, cubierta y vestida toda de alto a bajo de plumas cortas de colores varios asentadas con tal primor que hacían galanas labores; y por remate, en lo alto, salían tres puntas de plumas grandes* (1964 [1656]: 139. T. II).

Como el bordón del rodeo, el *topayauri* es un bordón multicolor engalanado de plumas. Pero la analogía no se detiene en el nivel iconográfico. El cetro incaico aparece en uno de los mitos más difundidos sobre el origen de los incas. Garcilaso de la Vega nos da la versión más conocida<sup>5</sup>: “en los siglos antiguos”, el mundo estaba lleno de “grandes montes y breñales” y los hombres

*vivían como fieras y animales brutos, sin religión ni policía, sin pueblo ni casa, sin cultivar ni sembrar la tierra, sin vestir ni cubrir sus carnes... en las cuevas y resquicios de peñas y cavernas... En suma, vivían como venados y salvajinas, y aun en las mujeres se habían como los brutos, porque no supieron tenerlas propias y conocidas.* (1985 [1609]:28-29)

---

<sup>4</sup> Todas las referencias con esta fecha son o extraídas del índice analítico de Carlos Aranibar o propias de su edición de la crónica de Santa Cruz Pachacuti (donde se incluye ese índice) (1995 [1630?]: 134-427).

<sup>5</sup> El mito de Manco Cápac y Mama Ocllo, como se le conoce, es contado también por Bernabé Cobo (1956 [1653]: 61-64), Cabello de Balboa (1951 [1586]:265-271), Cristóbal de Molina (1989 [1573?]: 52), Juan de Santa Cruz Pachacuti (1995: 9-11), Guamán Poma de Ayala (1615), y Anello Oliva (1631). Para algunos breves intentos de análisis formales cf. Diez Astete (1983) y Sánchez Garrafa (1983).

Este mundo caótico será radicalmente cambiado de la siguiente manera:

*puso Nuestro Padre el Sol estos dos hijos en la laguna Titicaca... y les dixo que fuessen por do quissiessen y, doquiera que parassen a comer o a dormir, procurassen hincar en el suelo una barrilla de oro... que les dió para señal y muestra, que donde aquella barra se les hundiesse con solo un golpe que con ella diesen en tierra, allí quería el Sol Nuestro Padre que parassen e hiziesen su asiento y corte... para doctrina y beneficio de esos hombres que viven como bestias. Y desde luego os constituyo y nombro por Reyes y señores de todas las gentes que assí dotrinárede con vuestras buenas razones, obras y gobierno. (1985: 29)*

Manco Cápac, primer Inca e hijo del sol -a veces solo; otras, con-formando una pareja- opera un cambio en el mundo por medio de una vara. Pues el hundimiento final del bordón en la tierra señala el fin de un mundo lleno de “montes y breñales”, de un mundo de hombres que vivían como “fieras” o “venados” y que se “havían [en las mujeres] como los brutos”. El fin de este mundo silvestre es marcado con el hundimiento definitivo de la vara, cuya quietud posterior a su incesante agitación establece el advenimiento de un mundo cultivado: un mundo de hombres mantenidos “en razón y justicia” y en “doctrina y beneficio”. Pero el mito de la deidad solar no es exclusivo de los Andes. Los tucano-cubeo del alto Vaupés (Amazonia colombiana) también poseen un mito sobre el viaje primigenio de una deidad solar provista de un bordón:

*El Padre Sol iba en su canoa, solo, en el comienzo de los tiempos, río arriba. A veces se detenía y tomaba su vara sonajera y la apuntaba acá y allá, tratando de dar con el punto exacto donde podría estar el yajé [banisteria caapi]... Metía su bastón en el suelo, a la orilla del río, siempre que se detenía en un rápido. Pero el bastón no se tenía derecho; quedaba inclinado. Y siguió probando y probando, hasta que por fin quedó derecho, quedó vertical; allí era el punto... (Reichel-Dolmatoff 1978: 156-157)*

Y la consecuencia del hundimiento de la vara solar en la Amazonia es también el advenimiento de la cultura. El sol hunde su vara y da las reglas para vivir a los hombres:

*Cuando lo hubo hallado [el punto donde hundir su vara], el Padre Sol volvió a la Casa de las Aguas... Pensó y pensó hasta que dio con el color que debían llevar los hombres cuando escogían mujer. Dio el color a la gente; les dio la luz amarilla. Les dio yajé. Y al darles yajé, les dio la vida; les dio las reglas por las cuales se regirían... habían hallado su modo de vida. (Ibid.)*

O también, como en la variante recogida por Irving Goldman (1968), es de la misma vara solar hundida que surgen los clanes exogámicos (es decir, el intercambio de mujeres). Alejandro Ortiz Rescaniere (1987, 1993:30-40, 2001b: 23-28) ya ha señalado las coincidencias entre los programas narrativos de los mitos andinos y amazónicos de la deidad solar. El esquema que subyace a ambas

variantes puede esbozarse como sigue: una divinidad solar emprende un viaje a través del mundo silvestre con el fin de instaurar la sociedad de los hombres. El nacimiento de este mundo cultural es representado con la aparición de los primeros grupos de hombres (variante tucano) y de las reglas y costumbres que rigen su vida (variante andina). Los personajes asociados al sol operan este cambio -de un mundo silvestre y ajeno a uno cultivado y propio- mediante un mismo emblema: una vara ornada de plumas y, en el caso amazónico, también de una suerte de cascabel (de allí su apelativo: “vara sonajera”). Y es por medio de un mismo cambio en su uso -de la agitación incesante al hundimiento definitivo- que ambos mitos muestran una misma función: mediar entre los hombres y el más allá.

Las deidades solares andina y amazónica se correlacionan con dos personajes: el chamán (portador de la vara sonajera) y el Inca (portador del *topayauri sunturpaucar*). Las grandes ceremonias realizadas en honor del Inca también tenían el objetivo de complacer a las deidades solares. Los Incas soberanos eran considerados hijos del dios Sol, intermediarios suyos. En la Amazonia occidental, un chamán es quien relaciona a los hombres con los otros mundos que conforman el cosmos. El chamán cura las enfermedades y afecciones a través de sus “viajes”. Cuando un chamán quiere averiguar la causa del mal de un paciente, se dirige, ayudado por el trance, a un mundo sobrenatural donde deberá deshacer los entuertos de este mundo. Ambos, el Inca y el chamán, son, pues, relacionistas entre los hombres y el más allá.

La estructura del cetro amazónico (llamado “vara sonajera”) que ostenta el “Padre Sol” en el mito también coincide con la del cetro del mito incaico y con la bandera del rodeo. Los bordones míticos, el *topayauri* y la vara sonajera reúnen dos atributos de la bandera del rodeo: el tocado de plumas multicolores y los cascabeles.

*El Padre Sol buscó el lugar preciso donde crear al género humano. El instrumento que llevaba consigo para realizar el acto era la vara sonajera, una vara larga y delgada, con forma de lanza, en cuyo extremo superior había una pequeña cavidad oblonga con unas cuantas semillas secas que producían un sonido vibrante y cascabelero al agitar el palo. Parte de aquella pulida vara iba adornada con las plumas de vivos colores de algunos colibríes. (1978: 143)*

Señalemos las analogías entre los programas del mito de la deidad solar y del rodeo. Los bordones míticos son agentes simbólicos del ordenamiento del mundo, hasta entonces silvestre, que atraviesan. ¿Cuál es el programa general del rodeo? ¿No es, acaso, el paso del ganado desde un ámbito “silvestre” (las alturas donde moran los



espíritus tutelares de los cerros) hacia el estado de cultura propio de los hombres (el pueblo regido por las normas sociales)? Además de un mismo blasón de su autoridad (el bordón engalanado de plumas), la aventura del dios solar -inca y tucano- y la del ganadero principal del rodeo comparten, pues, un mismo programa: el paso de un estado de naturaleza a otro de cultura.

Los bordones ataviados de plumas multicolores, el topayauri y la vara sonajera, no sólo existen en los relatos, sino también en la vida ritual. Ambos están adscritos a una autoridad: en el caso andino, el Inca; en el tucano, el chamán. En cuanto a la bandera del rodeo, hemos visto que se adscribe a los ganaderos principales -llamados "capitanes"-, que son también las máximas autoridades rituales del pueblo durante toda la ceremonia. Como el Inca y el chamán, el ganadero principal es también, un mediador entre dos órdenes contrastados. Con su bandera en la mano, dirige las comparsas de música y la expedición en pos del ganado. Así, propicia la intermediación entre el mundo sobrenatural de las alturas y el mundo de los hombres. El ganadero principal del valle del Chancay es, como los mitos nos lo sugieren, un ordenador y un fecundador, coadyuva en el tránsito desde un mundo ajeno, silvestre y proclive a sumir el pensamiento en la confusión, hacia ese otro mundo cultivado, propio y resguardado por el discernimiento (ver Cuadro No. 1).

Pero, además de las analogías entre los programas, los emblemas y los portadores, mitos y ritos utilizan un mismo código para marcar la transición entre los dos ámbitos que ponen en juego. Este código se funda en los movimientos que los personajes imprimen a su insignia durante su travesía. En ella se oponen dos acciones: la agitación constante y el hundimiento definitivo. Cuando el dios tucano y los hijos andinos del sol hincan sus bordones a través del mundo, los hombres o no existen o se encuentran reducidos a bestias. En cambio, una vez que logran hundir su vara en la tierra, los hombres y sus reglas de vida surgen en el mundo. El tránsito de una acción a la otra codifica, pues, esa suerte de cambio cósmico que las deidades solares llevan a cabo. El ganadero principal, en un primer momento, agita la bandera contra el suelo, hincando la tierra incesantemente en todos sus desplazamientos. Este uso de la bandera comienza con las celebraciones del rodeo y termina el día en que el ganado desciende de las alturas y es encerrado en el redil del pueblo. Entonces, el capitán y su bandera son reemplazados por tantas banderas como grupos de familias existen en el pueblo. Estas insignias, sin embargo, no se

desplazarán -ni serán agitadas- como las banderas de los capitanes: serán plantadas en el centro de los rediles donde se realizan las ceremonias de identificación del ganado. El ganadero principal se desplaza y agita su bandera mientras el mundo de los hombres aún no se ha impuesto, aún no ha marcado a las reses; y, por tanto, siguen predominando los valores ligados a las alturas. El sentido de sus movimientos parece, pues, coincidir con lo que el mito nos dice respecto al viaje de las deidades solares: que este se orienta a la búsqueda de un lugar propicio para la ordenación y fecundación del mundo (para la instauración de las mediaciones y los contrastes que predominan en el mundo de los hombres, en vez del exceso y la uniformidad del mundo sin cultura). Pero no sólo es el ganadero principal el que agita la bandera. Si lo deja en manos de su esposa, ésta repite sus movimientos. Y aun los regidores, quienes elaboran y llevan la bandera a la directiva comunal, la agitan sin cesar.

El protagonismo que tienen los jóvenes en este momento de las celebraciones del rodeo es acorde con ésta búsqueda. La ordenación y la fecundación del ganado se buscan, pero aun no se obtienen. Al estado silvestre en que se encuentra el mundo -en este caso, la villa-, le corresponde la posición que ocupan los jóvenes en la sociedad de los hombres. Los mozos que parten a buscar el ganado todavía no adoptan a cabalidad los derechos y deberes propios de un miembro de la institución comunal, que, en su mayoría, no tienen aun mujer ni hogar socialmente reconocidos, o que apenas han comenzado una relación de pareja estable. Jóvenes en busca de pareja; no son aún hombres cabales, casados y con un hogar establecido. Dentro del mundo de los hombres, son, pues, los que más semejanza guardan con ese mundo poblado de bestias “sin policía” que Garcilaso describe. Son, por tanto, los que más afinidad guardan con ese mundo silvestre de las alturas, quienes se asocian más a lo silvestre (Ortiz 1993: 201, 255). Y es por eso que son los más aptos para acercársele. Y aproximarse a él es una condición básica para reunirlo posteriormente con el mundo de los hombres: tal es, en términos simbólicos, la empresa de traer el ganado. Unir aquellos términos ordinariamente separados: los ganaderos que habitan el pueblo y su ganado que anda suelto en las alturas.

Cuando el ganado desciende al pueblo, ese mundo del que provienen aun predomina: es su última manifestación. Hombres disfrazados de pastores haraposos bailan en círculos con otros disfrazados de mujeres. Los jóvenes hacen restallar sus látigos en el aire, asustan a las muchachas con sus demostraciones de furia. Con sus

atavíos de aves muertas y hierbas arrancadas de las alturas parecen más habitantes de ese mundo silencioso y agreste que seres del mundo al que ingresan. Los niños -también marginales a la sociedad de los hombres- se disfrazan de bestias, vestidos de zorros, felinos y osos, y empujan el ganado hacia el gran redil de los hombres. Mientras se deba traer el ganado de las alturas, la bandera es agitada contra la tierra porque es necesario culturizar el mundo. Es necesario buscar y propiciar la conjunción entre el ganado venido de las alturas silvestres y el pueblo de los hombres, donde rigen normas sociales y culturales. Es necesaria la socialización del aspecto eminentemente salvaje del cual se ha impregnado el ganado -y también los hombres, a juzgar por sus adornos- en su hábitat natural: las estepas solitarias de las alturas del territorio.

La bandera y el ganadero principal descienden de las alturas y recorren el pueblo como lo hacen los personajes fecundadores y ordenadores del mito andino-amazónico. La bandera se desplaza buscando el lugar propicio para la instalación de un mundo regido por normas sociales (equivalente a la aparición la aparición de clanes exogámicos y a la doctrina y beneficio de los relatos). Mientras la vara no quede quieta y erguida, mientras se desplace constantemente hincando el suelo, es señal de que aun no se ha alcanzado el momento preciso en que el mundo social predomina sobre al mundo asocial de “fieras”. Y es así en la villa de los hombres mientras se nombra a los encargados de traer el ganado, se organiza su búsqueda, y se lo encierra en el gran redil del pueblo (y, aun entonces, algunos jóvenes provistos de tinyas deberán resguardarlo durante toda la primera noche de su encierro).

El mundo entero, el cosmos representado por el pequeño villorrio, aun debe ordenarse. El desorden es aun necesario porque promueve la unión extraordinaria entre el ganado y el pueblo. Se baila en círculos y se da el protagonismo a los jóvenes. Pero cuando el ganado ingresa a los rediles y cuando la noche ha acabado, el desorden termina y la vara cesa sus movimientos. La bandera es dejada quieta, plantada verticalmente sobre el suelo llano o algún promontorio, o sujeta por una persona especialmente designada para ello. Los mitos asocian esta quietud con la fecundación y aparición del mundo social (y, por tanto, con la derrota simbólica de los espíritus nocturnos de las alturas). Es a este espacio, concebido como asocial, al que por fin se le ha arrebatado el ganado. Antes, cuando se encontraba en los pastizales, su fecundación ordenada era lógicamente imposible: allí moran

ayuntándose sin la meticulosa clasificación a la que someten los hombres a su ganado. Es en las alturas donde los jóvenes del pueblo suelen tener sus primeros encuentros amorosos. Ese territorio se opone, pues, a la sexualidad regulada por el matrimonio y al hogar de la pareja casada donde nacen los nuevos integrantes de la comunidad.

En los rediles no es el ganadero principal quien porta la bandera. Cada familia ostenta su propio emblema para identificar su propio ganado. Es este el sentido que enfatiza el nombre que usualmente dan a sus celebraciones de este día: “apartación”. Lo mismo sucede con las familias que practican el entierro ceremonial de los restos de la identificación (pelambre, trozos de orejas, cintas viejas, etc.). Una multiplicación similar sucede al hundimiento definitivo de la vara de los personajes solares. Ya no son ellos los únicos representantes de la cultura. A partir de entonces el orden y la sociedad serán los emblemas de los hombres y de su modo de vida. Nacen los clanes exogámicos que intercambian mujeres (que es la contraparte de uno de los principios fundamentales de toda sociedad: el tabú del incesto). Se instala el buen gobierno que transforma el mundo de fieras en un mundo de hombres con cultura. Es entonces lógico y necesario que ahora cada grupo de familia instale su propia bandera (ver Cuadro No. 2).

#### 4. La iniciación del mozo errabundo: mito y rito en torno de la adquisición de la humanidad cabal

)Quiénes son visitados en sus hogares paternos, quiénes son despedidos y conducidos a las “alturas”, quiénes reúnen el ganado en los pastizales y lo conducen al pueblo? Los mozos que aún no ingresan al sistema de derechos y obligaciones comunales y que aún no han obtenido una pareja estable. )Quiénes retiran el ganado del redil comunal y lo conducen a los establos familiares, quiénes dirigen su marcación con hierro candente, encintado de lóbulos, y mutilaciones de orejas y cuernos? La pareja de ganaderos, casados, adultos e insertos dentro del sistema de cargos comunales. Hemos visto que el ganadero principal es, dentro del programa general del rodeo, una suerte de chamán, un comunicador entre ámbitos contrastados. El predominio de estos jóvenes solteros -llamados usualmente “vasallos”- durante las primeras celebraciones de la herranza, corresponde a un estado silvestre del mundo. Su expedición para reunir el ganado de las alturas, íntegramente masculina, implica, además, una cierta marginalidad: durante su misión, permanecen en la puna, alejados del pueblo, de sus familiares, de las muchachas que

gustan y de sus amigos que vinieron de la ciudad. Viven solos, caminan por páramos solitarios y soportan el frío nocturno durmiendo en una choza donde nadie cuida los detalles domésticos sino ellos mismos. También deben recolectar algunas plantas de puna, trasladar la cruz a los límites del territorio y preparar la *huatya*.

Estas características parecen condensadas en un antiguo personaje mítico de los Andes centrales: *Huatyacuri*, un joven sin pareja ni hogar conocidos, que vaga por los cerros y “vivía comiendo miserablemente; se alimentaba sólo de papas asadas en la tierra calentada [“guatia” o “huatia”], y por eso le dieron el nombre [despectivo] de *Huatyacuri*”. (1975:35). Un día, deambulando, *Huatyacuri* se queda dormido en la loma de un cerro. Allí lo despierta el diálogo de dos zorros. Se entera que el gran señor del mundo de arriba, *Tamtañamca*, yace enfermo debido al adulterio de su esposa. Enterado de cómo sanarlo, *Huatyacuri* parte en su busca, expulsa a los animales (una serpiente y un sapo de dos cabezas) de sus escondites, y delata a la mujer adúltera. Curado, *Tamtañamca* entrega su hija a *Huatyacuri*, quien exige que, en adelante, se venere a su padre, el nuevo Dios que va a nacer: *Pariacaca*.

Como los vasallos, *Huatyacuri* no tiene mujer conocida y prescinde del fuego de cocina. Y es desde su marginalidad que instaurará un nuevo mundo. Este “triunfo postrero del humilde” (Ortiz 1980: 94) hace que *Huatyacuri* deje su pobreza errabunda para investirse de abundancia y obtener mujer, pues se casa con la hija del hombre que salva de la muerte y forma un hogar. La soltería, la carencia de alianzas matrimoniales, parecen implicar su búsqueda, pues sólo ella otorga el título de hombre (en quechua: *runa*).

*Para ser un yo cabal y reconocido será menester poseer ciertas cualidades complementarias. Como lo hemos mencionado, habrá que ser además, marido o mujer y padre o madre. Sólo entonces se es merecedor de los términos hombre y mujer - runa y warmi* (Ortiz 1993:69).

*Huatyacuri* se define por la masculinidad, la juventud, la soltería y el uso diferido del fuego de cocina. Los vasallos, por su parte, parecen revivir, en su expedición a los cerros más alejados del pueblo, ese viejo estereotipo andino. Como su nombre lo indica, *Huatyacuri* sólo se alimenta de *huatia*: patata u otra comida asada con piedras calientes. Esta forma de prescindir del fuego de cocina se asocia, en la mitología amazónica, con los tiempos pretéritos, anteriores a la humanidad actual:

Ahora bien, según todos nuestros mitos, el descubrimiento de la cocina ha afectado profundamente las relaciones que había entre el cielo y la tierra. Antes de conocer el fuego y la cocción de los alimentos los hombres estaban reducidos a poner la carne encima de una piedra para exponerla a los rayos del sol (atributos terrestre y celeste por excelencia). Mediante la carne se atestiguaba así la proximidad del cielo y la tierra, del sol y la humanidad. Un mito lo dice expresamente: “Otrora los Tenetehara no conocían el fuego. Cocían su carne al calor del sol, que en aquel entonces estaba más cerca de la tierra...” (Lévi-Strauss 1986 [1964]: 285).

Para que apareciese la humanidad actual, entonces, debió abolirse esa excesiva cercanía entre la tierra y el sol, y debió establecerse una mediación. Dicha mediación es ejercida por el fuego de cocina, una de las manifestaciones principales de la cultura en el pensamiento mítico sudamericano (Leví-Strauss 1986: 307). Prescindir del fuego de cocina parece aludir a la soltería: la ausencia de fuego del hogar es una metonimia de la ausencia de hogar y, por lo tanto, de una pareja, de una familia establecida, madura y con hijos, socializada. Cocinar los alimentos es el rasgo primordial que distingue a los hombres actuales de esa humanidad que consumía sus alimentos casi crudos. Los vasallos, pues, durante las ceremonias de la herranza que se desarrollan en las alturas, lejos del pueblo, son tan montaraces como *Huatyacuri*. Y ellos también, como el personaje del mito, instaurarán un nuevo orden: harán posible la sobreposición del mundo humano al mundo silvestre. *Huatyacuri* se casa y prepara el advenimiento de un nuevo Dios. Los “vasallos” traen el ganado al pueblo, donde será identificado por los ganaderos. Su marginalidad previa a la inauguración de un orden nuevo, es análoga a la de *Huatyacuri*.

## 5. La contaminación de los comportamientos

Las celebraciones del rodeo -sobre todo las que preceden a la reunión del ganado- contienen una serie de expresiones, más o menos espontáneas, en las que los participantes adquieren atributos y conductas propias del ganado. Las mujeres casadas simulan ser vacas desquiciadas y arremeten contra los hombres que huyen despavoridos: es el “toro-toro”, movimiento final de las danzas circulares, realizado siempre cuando comienza a oscurecer y durante toda la noche. Entonces, las mujeres -medio agachadas, con una mano en la espalda, y la otra sujetando un trozo largo de madera llamado “asta”- corren detrás de los hombres, “buscando su parte débil para cornearlos”: el estómago o la espalda. Sin nombre específico ni momento establecido -aunque predominan en los momentos previos a la identificación del ganado- hombres y mujeres comienzan a marcarse como si fueran

reses. Provistos del mismo hierro aún frío, atrapan a un desprevenido, y, entre risas y chanzas, aplican el extremo teñido con tiza o ceniza de bosta sobre su trasero o sobre su rostro. Cuando las iniciales del ganadero han sido impresas de este modo sobre un participante, les dicen: “(Ahora tienes que ir a los cerros junto con el ganado!)”. Durante el ingreso del ganado al pueblo, los niños son disfrazados de animales silvestres. Cuando el ganado desciende de los cerros y atraviesa las calles del pueblo rumbo al redil, una fauna salvaje integrada de pequeños “buitres”, “zorros” y “osos” salta y corre alrededor de las reses, azuzándolas.

Las mujeres convertidas en vacas embravecidas, los hombres marcados como toros y los niños vueltos animales salvajes, son manifestaciones que encontramos en todas las comarcas andinas. En las del sur, como Ayacucho (Quispe 1969: 74; Flannery *et. al.* 1989: 37) y Huancavelica (Taipe 1991: 102), la identificación del ganado incluye un rito que vale la pena mencionar aquí. En el redil familiar, los ganaderos y sus acompañantes simulan abreviar, apoyados sobre sus manos y pies, en un recipiente lleno de agua dulce o chicha de jora. En la misma posición y ayudados sólo por sus dientes, deben coger las frutas (usualmente peras y manzanas) que nadan en el recipiente enterrado a modo de manantial. Luego de este rito (llamado *qocha putu*, o *qocha upiay*) sigue la ceremonia denominada *kachi kachi*, donde, una vez que la ganadera -siempre en la misma posición- es cubierta por su marido, todos los jóvenes deben imitarlos.

Para la región quechua de Puno (Carabaya), Delgado Aragón nos ha dado un interesante ejemplo de este fenómeno. Luego de haber marcado y liberado el rebaño de llamas, los campesinos de Macusani llevan a cabo unos “ritos de fecundidad”, en los cuales:

*actúa el katari: es un hombre que se cubre con una frazada y simboliza la fecundidad, molesta a las mujeres y simula el acto sexual que practican las alpacas; hay conatos de pelea con los otros hombres, saliendo siempre triunfante este personaje, que llaman también hañacho (padrillo). Su presencia es para que las alpacas estériles, urwas se tornen fecundas...// Cuando, durante el señalakuy, llega, se acerca o pasa por el camino alguna persona, dicen que ha llegado el mallku (cóndor). De inmediato, lo alcanzan, llevándoles una chiwana de una mezcla de diversos licores, que lo embriaga completamente...// los servicios enlazan a todos los asistentes con sogas especiales, en la misma forma como lo hacen los campesinos para cargar las llamas... todos se dirigen hacia el caserío. Aparece el kuchu, es un hombre que tiene encima el cuero de la alpaca que fue sacrificada en la madrugada. Los varones molestan a las mujeres, tratan de tirarlas al suelo, simulando siempre el acto sexual en la forma como lo practican las alpacas. Las mujeres se defienden escupiéndolos, tal como lo hace la alpaca hembra ante la embestida del macho. Los servicios simulan estar arreando un hato de llamas, castigan a los que se atrasan, simulan castrar a los hombres que fastidian tanto a las mujeres... en*

*el patio, reciben los objetos que han traído, aparentando estar descargando llamas; luego, salen al campo, a revolcarse, imitando a los auquénidos que hacen lo propio, después de un largo viaje. (Delgado Aragón 1971: 192-193)*

En la sierra de Lima, hace unos años, una ganadera nos dijo antes que el ganado descendiera al pueblo:

*Usted va a ver que en la plaza los toros no se asustan. Allí las vacas están tranquilas entre la gente. Los cogen para marcarlas, para señalarlas, y los toros están tranquilos. Va a ver que por medio de la gente van a pasar las reses... estos animales son como hombres, están en la plaza con la gente que baila a su alrededor, están tranquilos, sin asustarse.*

La reunión del ganado en el pueblo de los hombres es el inicio de su domesticación: a partir de entonces son “como hombres”. Las técnicas de identificación del ganado más comunes -estampar las iniciales del dueño en las ancas del ganado, cortar los bordes de sus orejas de maneras distintas a las de otras familias, y ataviarlo por medio de collares o de “aretes” hechos de cintas de colores- están impregnadas de una gran intensidad emocional: dejar las iniciales en las ancas humeantes del animal es una apropiación y una suerte de bienvenida formal al mundo ordenado de los hombres. El hasta entonces becerro ya no se podrá confundir tan fácilmente con otras, pues tiene la “marca” de su dueño -que muchas veces es la marca de las reses de una familia extensa-. Las vacas, además, lucen coloridos “aretes” elaborados por las ganaderas: un atado de cintas combinadas de una manera distinta por cada familia y, según el gusto de cada quien, acompañados de pompones o escarapelas. Los toros, en cambio, son ornados con collares de frutas, bizcochos y quesos. A esta distinción sexual, se agrega otra que inserta el ganado en las jerarquías humanas; pues los collares no son repartidos sin un orden cuidadosamente establecido ni tampoco reciben todos el mismo. Las mujeres, encargadas de ataviar a todos los circunstantes, cogen primero los adornos más grandes, con mejores productos y de cordel más resistente, y los sujetan alrededor de los cuellos de los notables, las autoridades y los visitantes más importantes. Sólo después -y en ese orden- se fijarán en los ganaderos comunes, en los jóvenes y en los niños, quienes lucirán sólo collares más sencillos y pequeños.

Además de ataviadas, las reses son “bautizadas” con nombres propios. Mientras los nombres de las vacas aluden a sus colores (Aceituna, Gringa, Colorada) o a la fecha de su nacimiento (Pascuala -si nace cerca de Navidad -, o Reina -si nace alrededor de carnavales -); los apelativos de los toros casi siempre remiten a personajes poderosos: sea por su fuerza física (como el renombrado boxeador Mauro Mina), o por su autoridad (como los presidentes de Estados Unidos, Bush; y del Perú,



Fujimori). Y también se les canta, se les adula con los *takis* que cada ganadero, resaltando sus cualidades, ha compuesto en sus ratos de ocio. En todas las herranzas en que participamos, hemos oído a los criadores decirnos, entre lágrimas: “(Es como el cumpleaños de mi vaca! (De la vaca que nos da la vida, el queso, la leche!”). El rebaño, pues, no sólo es distinguido por grupos -sean estos sexuales o de edad -, sino que también se establece entre ellos una distinción individual: tal res nació en tal momento y, por tanto, se llama de determinada manera y no de cualquier otra.

En las regiones centrales y sureñas del Perú (Quispe *Loc.cit.*; y Delgado 1971), se suele festejar la boda de una pareja de terneros. En Puno (más específicamente, en la región quechua de Carabaya), Delgado Aragón describe el “matrimonio de las irpas”:

*Para comenzar el señalakuy, se coge una cría de llama macho y otra hembra, de las más hermosas y siempre blancas, a las que se denomina irpa. Se las conduce hacia donde está la mesa, se las echa una al lado de la otra, simulando el lecho nupcial, se las adorna con florecillas hechas de lana de merino, castilla o trenzas de diversos colores, se les pinta el cuerpo de arcilla roja (taku) en ciertas formas que difieren según el sexo, se corta una oreja al macho y las dos a la hembra. La sangre se recibe en las chiwanas que contienen chicha con vino. En la parte del omóplato y en la ingle, así como en el interior de las orejas, se les raspa el muqllu (semilla de coca), se les ch'uya con el mismo líquido con que se hizo el ch'allasqa del despacho, y se les da libertad en medio del jolgorio de los circunstantes, quienes se abrazan, dándose el parabién. Luego, toman la q'aspa que representa el asado y que no es más que la mezcla del vino o chicha que contenían las chiwanas con la sangre manada de las orejas de las irpas. Nadie puede negarse a beber esta mezcla, lo hacen con satisfacción. (Delgado Aragón 1971: 190-191)*

En Ayacucho, luego de acostar a la pareja sobre su lecho matrimonial y de rociarla con harina impalpable de maíz, colocan sobre ella un atado de coca, cañigüa y confites. Todos se arrodillan, formando un círculo, y comienzan a rezar. Los ganaderos reciben pequeñas ofrendas como cruces adornadas con monedas y botellas de licor. Colocan los collares del rodeo a la pareja de terneros, cortan sus orejas a modo de contraseña y recogen la sangre que mana de sus heridas. Los circunstantes se incorporan otra vez y bailan alrededor de los “esposos”, agitan sus “pañuelos” hechos de las hojas de cierta planta y se propinan breves azotes entre sí. Cuando, en medio del baile, los terneros son liberados, la algarabía es evidente. En Huancavelica, se acuestan en el lecho nupcial un ternero y un mozo o una muchacha (Taipe 1991: 102).

En estos ritos -que también ha sido registrado en el norte de Argentina- el ganado es tratado como una pareja de recién casados que asiste a su primer encuentro en el lecho matrimonial. De manera

inversa al comportamiento bestial de los hombres, aquí los animales son obligados a actuar como hombres. Al festín y a la cópula de los dueños que imitan al ganado, le sigue la escena de los terneros que se quieren como hombres. Que en algunas comarcas se reemplace a uno de los terneros por un hombre o mujer jóvenes no hace más que reforzar la “humanización” del ganado: estos no sólo copulan como seres humanos, sino que comparten el lecho con ellos. Que tanto los hombres como los animales elegidos sean jóvenes, indica el sometimiento de la edad más silvestre de todas a una de las instituciones fundamentales de la sociedad: el matrimonio. Contrapartida de los primeros ritos señalados, las celebraciones de este apartado muestran cómo los hombres se empeñan en contaminar el ganado con los atributos de la humanidad. Por medio de sus emblemas, las reses son insertadas en sus sistemas de clasificación de género (aretes) y jerarquía (collares); y por medio de sus ritos les dan un nombre (bautizo) y los emparejan (*pulla*).

Intentaremos resumir lo expuesto. Los significados que estructuran las celebraciones de los ritos ganaderos descritos giran en torno a un eje conceptual básico: la oposición entre el mundo de los hombres (representado por el pueblo asentado en el valle) y el mundo de los espíritus tutelares de los cerros (representado por los pastizales de puna donde vive el ganado). El mundo de las “alturas” es concebido como un espacio ajeno al pueblo, como un mundo peligroso, carente de todos los contrastes que el hombre requiere para orientar su vida y, finalmente, como el espacio del último avatar de una humanidad anterior. Todas las villas andinas requieren de este mundo indistinto, silvestre e infecundo para sustentar su ganado. En este contexto, los ritos celebrados en torno a la identificación de este ganado en los Andes se reparten entre dos objetivos fundamentales: a) una conjunción, lógicamente extraordinaria, entre mundos radicalmente contrastados, unión que es necesario llevar a cabo para alcanzar ese hábitat de donde es necesario retirar el ganado a identificar como propiedad de los hombres. Y b) una oposición a los valores asociados a las alturas que, finalmente, conducirá al predominio de los valores ligados al pueblo de los hombres. Separar el ganado de unos valores determinados para adscribirlo a otros opuestos, implica la unión de aquello que está usualmente separado. Cuando hacen descender al pueblo las reses que pastan diariamente en las alturas, las celebraciones del rodeo realizan una conjunción tan fuera de lo ordinario como necesaria. Que el ganado, propiedad de los hombres,

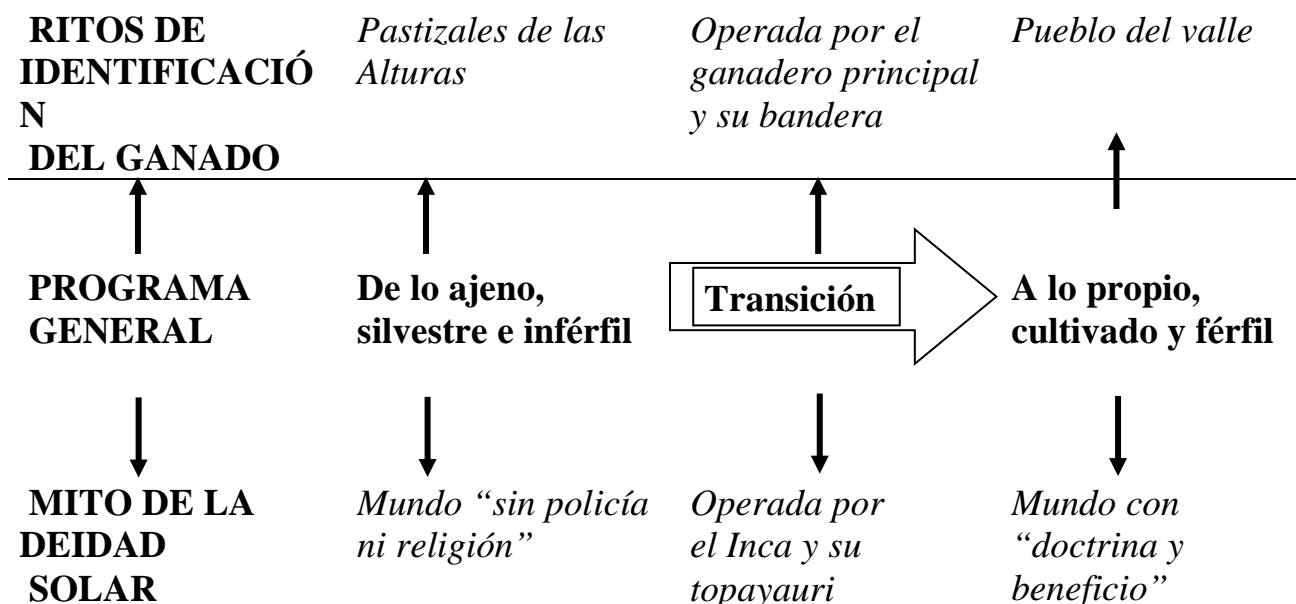
deba permanecer, para subsistir, en un medio asociado a valores a menudo opuestos a los de la cultura, es una contradicción que el rodeo expresa y debe resolver cada año.

## REFERENCIAS

- ANSIÓN, Juan (1987), *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico de Ayacucho*. Lima: Gredes.
- ARGUEDAS, José María (1953), *Folklore del valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción*. En *Folklore Americano 1*. Año 1. Lima.
- (1960) [-1961] *Cuentos religiosos-mágicos quechuas de Lucanamarca*. En *Folklore Americano 8-9*. Lima.
- CERECEDA, Verónica, (1987) [1985], *Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku*. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Bouysse-Cassagne; Harris; Platt; y Cereceda. La Paz: Hisbol.
- (1990), *A partir de los colores de un pájaro...* En *Boletín del museo chileno de arte precolombino 4*. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- COBO, Padre Bernabé, (1964) [1653], *Historia del nuevo mundo y Fundación de Lima*. Estudio y edición de Francisco Mateos, S. I. Biblioteca de Autores Españoles. T. XCI-XCII. Madrid: Atlas.
- DELGADO ARAGÓN, Julio G., (1971), *El señalakuy*. En *Allpanchis Phuturinga*. Cusco. Vol. III. No. 3.
- FLANNERY, Kent V; MARCUS, Joyce; and Robert G. REYNOLDS, (1989), *The Flocks of the Wamani. A Study of Llama Herders on the Punas of Ayacucho, Perú*. San Diego: Academic Press Inc.
- FUENZALIDA VOLLMAR, Fernando, (1980) [1965], *Santiago y el Wamani. Aspectos de un culto pagano en Moya*. En *Debates en Antropología 5*. Lima: PUCP.
- GARCÍA MIRANDA, Juan José, (1989), *Los carnavales: ritual y relaciones de intercambio*. En *Anthropologica 7*. Año 7. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, (1985) [1609], "Comentarios reales de los Incas". Lima: Banco de Crédito del Perú.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego, (1989) [1608], *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del inca*. 3ra. ed. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, (1988), *Hipótesis y comentarios sobre la significación de la mama-huaca*. En *Mito y ritual en América*. Manuel Gutiérrez Estévez (comp.). Madrid: Alhambra.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, (1986) [1964], *Mitológicas\**. *Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MENDIZÁBAL LOSACK, Emilio, (1964), *Pacaraos: una comunidad en la parte alta del valle de Chancay*. En *Revista del Museo Nacional*. T. 33.
- MOLINA, Cristóbal de, (1989) [1573?], *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas hecha por Cristobal de Molina...* Madrid: Historia 16.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro, (1980), *Huarocharí 400 años después*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (1987), *El inca y el chamán*. En *Anthropologica 5*. Año 5. Lima: PUCP.

- (2001a) [1993], *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y la pareja en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 3a. ed.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro; RIVERA ANDÍA, Juan Javier; y Eduardo LINARES, (2001), *Ritos y canciones en torno de la identificación del ganado en el valle de Chancay. El rodeo de San Juan de Viscas*. En: *Anthropologica* 19. Lima: PUCP.
- PACHACUTI, Juan de Santa Cruz, (1995) [1630?], *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. México: Fondo de Cultura Económica.
- QUISPE, Ulpiano, (1969), *La herranza de Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho*. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, (1978) [1975] *El chamán y el jaguar*. 2da. ed. México: Siglo XXI.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier, (2000a), *Arrebatar y fecundar: aproximaciones a los significados y concepciones en torno de los ritos de marcación del ganado en una comunidad campesina de la cuenca alta del río Chancay*. Tesis (Lic.) Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (2000b), *Los gentiles de Llampá*. En *Anthropologica* 18. Año 18. Lima: PUCP.
- (2003), *La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002). Ritual, religión y ganadería en los Andes: etnografía, documentos e interpretación*. Lima: PUCP.
- TAIPE CAMPOS, Néstor, (1991), *Ritos ganaderos andinos*. Lima: Horizonte.
- TORRE ARAUJO, Ana de la, (1986), *Los dos lados del mundo y del tiempo. Representaciones de la naturaleza en Cajamarca indígena*. Lima: CIED.

**Cuadro No. 1. Analogía entre los programas del mito de la deidad solar y los ritos en torno de la identificación del ganado**



**Cuadro No. 2. Analogías entre los bordones del mito de la deidad solar y del rodeo**

Código		Ciclo mítico del viaje de la deidad solar	Rodeo de las comunidades de la cuenca alta del río Chancay
Iconográfico		- Plumas multicolores - Sonajas (tucano)	- Plumas multicolores - Cascabeles - Cintas de colores
Ritual y mítico	1o. uso: Agitar	Mundo salvaje e infecundo	Predominancia del mundo silvestre de las alturas: el ganado no ha sido traído al pueblo ni marcado.
	2o. uso: Aquietar	Mundo civilizado y fecundado	Predominancia del mundo de los hombres: el ganado es identificado en los rediles familiares (y las banderas se multiplican).
Sociológico		Inca y chamán: autoridades mediadoras entre los hombres y el más allá	Ganadero principal del rodeo: mediador entre el pueblo de los hombres y el mundo sobrenatural de las alturas



**MALAS HORAS, MALOS PASOS,  
MALA VIDA Y MALA MUERTE:  
La percepción del mal en las comunidades susqueñas**

*María Gabriela Morgante\**

PRESENTACIÓN

Un relato recogido recientemente en la localidad de Susques de la puna jujeña, cuenta lo siguiente. En el inicio del mundo existía un matrimonio mítico integrado por *Pachacámac*<sup>1</sup>, el Rey del Cielo, y *Pachamama*<sup>2</sup>. También estaba presente un ser maligno, llamado *Wa-kón*<sup>3</sup>, el Dios de la Noche, que -a la muerte del esposo- pretende por mujer a la *Pachamama*. Como ésta no acepta la relación, el interesado la mata y la devora. Tiempo después, la muerte es vengada por los hijos mellizos de *Pachacámac* y *Pachamama*, quienes *despeñan*<sup>4</sup> a *Wa-kón* desde la altura de un cerro. La circunstancia de la muerte genera un cataclismo, del que se salvan los mellizos, gracias a una sogá que tiende su padre para que puedan ascender al cielo. Desde entonces permanecen allí, como el sol y la luna. La *Pachamama*, en recompensa a su fidelidad, se constituye en la tierra fértil<sup>5</sup>.

---

\* Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata.

<sup>1</sup> Ser supremo de la mitología incáica.

<sup>2</sup> Diosa telúrica que simboliza la fuerza reproductora de la naturaleza.

<sup>3</sup> Dios del sacrificio.

<sup>4</sup> Despeñar: arrojar desde una peña o desde la altura de un cerro.

<sup>5</sup> Respecto de este relato, conocido para el mundo centro-andino, dice Mariscotti: “no resulta claro si el connubio de *Pachacámac* y *Pachamama* es de antigua data u obedece más bien, a una reelaboración, más o menos reciente, y no exenta de elementos alóctonos, del patrimonio narrativo”. El motivo de *Wa-kón* es bien conocido y analizado, señala Mariscotti, por la tesis de la Dra. Lucía Kill en el Departamento de Lima. (Mariscotti, 1978:196). El mito que presentamos aquí, reproduce básicamente la secuencia señalada para el altiplano peruano. Asimismo, es interesante presentar el relato siguiente que plantea la intransigencia de la evangelización con el sistema de creencias nativo:

El relato precedente es un ejemplo más de las relaciones antagónicas que moldean el orden cósmico, en una puja de fuerzas en continuo cambio. Como sostiene A. Colombres, “lo común en la vida real es que el bien y el mal convivan en mayor o en menor grado en una misma persona, lo que indicaría que no están cosmológicamente escindidos. Los actos inspirados en un ideal de bondad y pureza o que benefician claramente a los humanos se personifican en deidades benignas, mientras que los que aparejan males de cualquier tipo al alma, el cuerpo o la existencia social originan los seres malignos” (Colombres, 2000: 13). Por esta misma razón propone hablar de seres predominantemente benignos o malignos, atribuyendo esta condición ambigua<sup>6</sup> -y eventualmente caprichosa-, a la humanización que los pueblos realizan sobre sus dioses a los fines de optimizar la comunicación, y reconocerse y reflejarse en ellos.

La narración presentada establece desde la cosmogénesis misma la instalación del mal en la visión del mundo del hombre susqueño, como una fuerza amenazante -en tensión con las potencias especialmente benignas-, y en asociación a ciertos espacios, tiempos y circunstancias que se reproducen hasta el presente: cerros, oscuridad, cataclismos. La potencia de lo malo se dimensiona en la unión de fuerzas antagónicas como el cielo y la tierra, o el sol y la luna, a los fines de enfrentar a la personificación maligna. Su dominio es tal, que su desaparición deriva

---

*“La gente de antes, algunos creían en las estrellas, otros en el sol. Eso creían. No sabían, antes de que venga Jesucristo, no sabían quién era Dios, quién era criado. El sol que era más grande, entonces ponían Dios; la luna también era Dios. Eso los abuelos, antes, antes de la venida de Cristo es eso. Ya con la venida de Cristo ya no se han fijado en eso. Los hombres antes seguramente habrán sido así, como nosotros. ¿Eso vicuña se harán, también se harán este...? Repetía, repetía, cuando Dios ha llegado a la Tierra, cuando Jesús, ya, estaba predicando para la gente, entonces dijo que había un Dios. No era Dios el Sol, no era Dios la luna. Porque Jesús dio el testamento. Dio el testamento con las cosas de la Biblia. Que ha..., que ha muerto, que ha resucitado, todas esas cosas. Entonces unas pocas semanas, ya poco, ya no, ya cada vez menos y... en eso. Así ha sido”.* (Susques, 2003).

<sup>6</sup> A. Isla, en su análisis de las disputas simbólicas que produce el terror en el ámbito del noroeste argentino, señala la ambigüedad que caracteriza a los dioses andinos y dice al respecto: “Así el Diablo, el Tío o Supay es un personaje ligado al mundo de abajo (urkupacha), a lo tenebroso, pero también a la picardía, a la reproducción y a la fertilidad (por ejemplo en los carnavales). En el contexto campesino a las zonas circundantes a las cálidas azucareras, el Diablo despierta las mismas ambigüedades” (Isla, 1999: 40).



en un estado de destrucción cósmica. A pesar de la desaparición de *Wa-kón*, el mal -inicialmente concebido en ese solo ser-, se manifiesta actualmente en una variedad de responsables y en una multiplicidad de situaciones del habitante susqueño.

## LA PUNA DE SUSQUES

El territorio de la puna de Susques presenta un aspecto árido y desolado, con un relieve montañoso<sup>7</sup>, en parte cubierto de nieves perpetuas, interrumpido por corredores de valles y llanuras, y por los salares y borateras. La hidrografía es escasa y la mayoría de las fuentes de agua no son permanentes, encontrándose esparcidas en las quebradas, con grandes distancias entre sí. También existen pequeños arroyos y ríos que desembocan en los grandes salares. El clima frío y la escasez de las lluvias, sólo permiten el desarrollo de una vegetación escasa y dispersa de plantas silvestres que sirven, la mayoría de ellas, como combustible y alimento para los rebaños de ganado lanar y cabrío, representantes de una fauna variada y numerosa de animales propios del altiplano puneño.

La población indígena atacameña originaria de esta región, ha estado insertada desde la expansión incaica en organizaciones estatales y ha sufrido desde entonces varios cambios de pertenencia

---

<sup>7</sup> El sistema orográfico susqueño contiene las montañas más extensas y más elevadas de la provincia, especialmente las que sirven de límite con la República de Chile. Podemos reconocer tres sistemas: a) el del Este, en el límite entre la provincia de Salta y el departamento de Cochino, con elevaciones que superan los 4.000 mts., como las Abras de Pastos Chicos y Cobres, y los cerros Pircas, Rangel, Vicuñayoc e Incahuasi; b) las montañas del centro, que recorren la parte central del departamento en la totalidad de su extensión. Empiezan en el Cerro de Punta del Viento y terminan en los altos de Coranzulí con una altura de 4.710 metros; y c) el sistema oeste, con elevaciones que sirven de límites con la república de Chile y que son las más imponentes, ya que pertenecen a la propia cordillera de los Andes, con prominencias que se elevan a más de 5.000 metros de altura. Se destacan los picos de Toronao, Bayo, Curutú, Pairique Grande y Pairique Chico, Lina, Coyambuyo.

Entre las montañas del Este y centro se extiende una gran llanura un tanto ondulada, que recibe las denominaciones de Sey, Pastos Chicos, Huancar y Papao. Entre el cordón central y las montañas del Oeste, hay otra llanura mucho más extensa que la anterior, presenta un aspecto más árido porque está a mayor altura y muy especialmente por la carencia casi absoluta de agua. Por otra parte, allí se encuentran inmensos salares de Olaroz y Cauchari y también existen extensos yacimientos de bórax y salitre.

nacional e intraestatal. Resultado de estos procesos, la actual población de Susques está constituida por comunidades pastoras, algunas de las cuales han relegado esta tarea a los empleos asalariados, organizadas en unidades familiares ampliadas de composición variable a lo largo del ciclo anual. La vida cotidiana de los susqueños se envuelve en el marco de una religiosidad popular que es el resultado de la combinación de diversos aportes de las creencias indígenas prehispánicas con otros católicos: cristianos y -más recientemente en algunas localidades-, protestantes.

Este sistema de creencias sincrético asocia ciertos espacios culturalmente significativos del paisaje a la presencia de seres poderosos coligados a la esfera del mal o lo temible. Estos lugares, en asociación a determinados momentos del día o del año, generan un conjunto de circunstancias negativamente connotadas y calificadas como temibles: malas horas, malos pasos, mala vida y mala muerte, entre otros. Parte de la narrativa de los actuales pobladores susqueños expone la etiología de dichos personajes y de los seres míticos que la encarnan, así como advierte del peligro y establece una verdadera axiología grupal. El daño en general, y un conjunto de afecciones en particular, está vinculado a la relación de los hombres con estos sitios y personajes perjudiciales y otorgan significación a ciertas acciones (u omisiones) dentro de este marco cultural específico. De la misma manera, se realizan determinadas prácticas humanas -ordinarias o extraordinarias-, tendientes a propiciar una integración armónica de las estructuras de temor en el desarrollo de las conductas humanas. Dichas prácticas conducen a prevenir el daño de los entes malignos por excelencia, pero además, a orientar el de aquellos que tienen un papel ambivalente y cambiante según las circunstancias en las que se enmarca su acción. Como señala Cortazar, frente a la condición amenazante que representa lo numinoso, el hombre establece “una red de prescripciones, preceptos y normas, además de interdicciones y tabúes, para sentirse protegido y estable en su condición humana, evitando la angustia; pero determinados individuos dotados de condiciones congénitas (...) o bien adquiridas por revelación, tradición o consagración, afrontan el riesgo de salir de la condición humana normal para intentar asumir las fuerzas latentes en lo numinoso, asimilarse los poderes mágicos y naturales (Cortazar, 1999: 15)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Citado del “Prólogo de la Primera Edición” a la obra de Vivante y Palma, 1999.

Este trabajo se propone analizar estas cuestiones-y otras asociadas a ellas-, a partir de los testimonios provenientes de los pueblos de Coranzulí y Susques, del departamento de Susques, en la provincia argentina de Jujuy. Su estudio incorporará el análisis formal de los relatos míticos y actuales, a los fines de identificar elementos textuales y contextuales vinculados a la percepción del mal en el marco de esta cosmovisión.

## EL MAL Y LA COSMOLOGÍA SUSQUEÑA

La cultura susqueña concibe al cosmos como una complementariedad de tres niveles interdependientes: el cielo, la superficie terrestre y el espacio subterráneo. Cada una de ellos es el espacio prevaleciente de un conjunto de deidades y seres potentes que se establecen en los distintos momentos de las cosmogénesis y regeneraciones conducentes a la actual conformación de este universo<sup>9</sup>.

Cuando los hombres se refieren al modo en que sus vidas se desenvuelven en este espacio social, emplean habitualmente los marcadores de lo *alto* y lo *bajo* para ubicarse relativamente en algún punto de esta geografía. Lo *alto* no significa necesariamente el espacio celeste, sino que más específicamente remite a un modo de particionar la superficie terrestre -el espacio humano por excelencia-, dominio de los desplazamientos de los pastores; incorporando además algunos datos de conocimiento indirecto, por experiencia de terceros (hombres o seres sobrenaturales). Lo *alto* adjetiviza, entre otros lugares, a los cerros: antiguos seres míticos<sup>10</sup> y actuales espacios de pastoreo y explotación de recursos mineros. En este sentido, la altura se recorta como un microespacio diferencial dentro del plano terreno, en cuyo interior o entorno se localizan los dominios del mal.

---

<sup>9</sup> Pueden consultarse mayores detalles sobre esta concepción en: Morgante, 2000.

<sup>10</sup> Dentro del marco general de la cosmovisión andina que concibe a la naturaleza como animada, los cerros adquieren un lugar protagónico en su religiosidad. En la cultura susqueña son adorados fundamentalmente como poseedores de la riqueza y son entendidos en términos de parejas míticas antropomórficas que han contraído matrimonio. La falta de reciprocidad del hombre local es castigada al igual que el caso de los extranjeros que quieren valerse de sus posesiones. Particularmente el ciclo del Rey Inca como una figura central en la administración de los tesoros de los cerros ilustra esta situación (Morgante, 2001).

A continuación consideraremos descriptivamente una serie de espacios vinculados con lo *alto* (minas, peñas, quebradas, campos de pastoreo). Analizaremos los personajes que los circundan con relación a las experiencias del temor que desencadenan, e introduciremos la consideración de cada uno de ellos presentando y analizando los relatos que los caracterizan. A los fines de considerar las prácticas tendientes a contener las manifestaciones del daño, distinguiremos los rituales cotidianos y las experiencias de iniciación excepcionales.

### *Las peñas:*

Cuando el habitante de Susques se refiere a las peñas lo hace en el sentido de cualquier monte o cerro peñascoso. Es lo alto por excelencia y encierra un conjunto de elementos que se vinculan a lo malo. Es el lugar que eligen quienes han llevado una mala vida, para concluir en una mala muerte. Por este motivo, se vinculan a una serie de lugares peligrosos o malos pasos, que a determinadas horas, en las malas horas, dañan a quienes los transitan. Es el lugar de las almas en pena:

*Es peligroso el penado<sup>11</sup>, porque asusta. Las almas de los finados se pueden aparecer cuando morían despeñados, algunos que se baleaban, todo así, llevaban mala muerte. No les daba Dios ha dicho que, que no les daba orden. Y entonces, se han muerto ahí. Había muchos despeñados. Así contaban mis abuelos. No sé, yo no he visto. Mi nieto hace muchos años se ha hecho así. Joven. Se ha matado solo. Y ese anda penando, Dios ya no lo va a recibir. Ha dicho que lo han visto muchas personas. Porque cuando el penado aparece tiene la misma forma de la persona viva, así. Y uno no se da cuenta. Hasta que no paga todas sus culpas, Dios no lo recibe. Dice que así andaba, asustaba a uno, asustaba a otro. Es jodido<sup>12</sup>. Entonces se puede rezar a Dios para que lo recoja, para que el penado no aparezca. Mi nieto en el cementerio ha aparecido. Adonde muere, pues. En la peña donde se cayó, donde se han ahorcado... Por eso alguna gente ha dejado la casa abandonada. Se asusta si uno es cobarde, ahí puede durar toda la vida. El penado se quiere llevar a la persona, comérselo". (S.S., Susques)*

La creencia relativa a las almas en esta cosmovisión, considera que su existencia trasciende la muerte corpórea y que su destino es diferente de acuerdo a las condiciones en que se ha producido. Los fallecimientos por actos violentos, como el asesinato o el suicidio, se vinculan muchas veces a estos lugares de altura y ocasionan los mencionados “despeñamientos”, como el que protagonizara *Wa-kón* en el relato comentado al comienzo. De esta manera, generan almas

---

<sup>11</sup> Alma perdida como resultado de una muerte violenta o extraordinaria, o bien por violación de algún tabú. Su estado es transicional, y puede propiciarse ritualmente su ausencia definitiva de la tierra para una estadía celestial.

<sup>12</sup> Peligroso, temeroso o dañino.

peligrosas y violentas, que penan su culpa en la tierra. Desde el discurso evangelizador se dice que se les niega su llegada al paraíso, precisamente por haber intercedido ante la voluntad divina de decidir sobre las circunstancias y el momento de la muerte de cada persona. M. C. Mariscotti menciona que para contrarrestar el poder de estas almas agresivas, “se considera necesario consumir un trozo de la carne del muerto, para que su crimen no sea descubierto y su alma no importune al causante de problemas” (Mariscotti, 1978: 321). De este modo procede el ser maligno del relato de la creación cuando -luego de matarla-, devora a la Pachamama. De lo contrario, como nuestro testimonio señala, la situación se revierte, y expone particularmente a los afectados a ser devorados por las almas en pena (sobre todo si el sujeto resulta temeroso o cobarde).

### *Los campos de pastura*

Dada la escasez de flora antes aludida, los pastores puneños se desplazan a lo largo del año entre varios sitios en lo alto de las laderas de los cerros, buscando el alimento para sus rebaños, y cambiando de asentamiento conforme se agotan los recursos próximos. En los últimos tiempos, esta actividad es desarrollada generalmente por algún miembro adulto de la familia, generalmente una mujer, mientras que los otros adultos permanecen con los niños en la casa del pueblo. Esta tarea, requiere la permanencia en esos lugares solitarios durante días y noches, residiendo en habitaciones de piedra pircada a cielo abierto.

*Y nosotros vivíamos ahí (en la casa de campo) todos los años. Teníamos un cierto tiempo que se íbamos a vivir ahí, como a una estancia<sup>13</sup>. Ahí estábamos viviendo, viviendo, viviendo varios años, años y años. Años tras años. Yo un día que, yo me puse a jugar con mi hermana. Estábamos jugando, así, bajo las peñas, bajo que era la cocina, ahí, una casita nomás. Estaba sacando tierra, así, jugando, jugando estaba. Y veo una cosa así, blanca. Y le digo: ‘mamá -le digo- mirá, hay una cosa que parece una piedrita’. La saqué, ¿no? ‘¿A ver, hijo, adónde?’ ‘Ahí, abajo de la peña’. Y vamos a ver, hemos empezado a descubrir, era la cara de una persona. Eso me ocurrió cuando yo tenía, este, siete años, ya, a ocho años ya. Prácticamente hace veinte años para ahora, hace veinte años para ahora. Y después, justo entonces, me ha mandado a poner coca, coca, cigarrillos, alcoholcito, como siempre no debe faltar. Ha andado mi padrino que era médico de campo y él ya ha visto que ‘no, ese es un antigal<sup>14</sup>. Así que ustedes tienen que retirarse lo más rápido de ahí y hacer un convide<sup>15</sup>, un perdón a la tierra, que ustedes lo han hecho sin*

---

<sup>13</sup> Puesto de altura en el campo de pastoreo.

<sup>14</sup> Denominación otorgada a los representantes de una generación pasada. En sus restos momificados o chulpas, residen sus espíritus.

<sup>15</sup> Convite a la Tierra, challa.

*querer'. Y hay mismo hemos ido todos nosotros, ¿no? con plomo<sup>16</sup>, todas esas cosas. Sí, con plomo. El plomo porque dice que el plomo es, en vez de que a usted le afecte el plomo, al limpiarlo, después lo queman, lo tiran ya y no pasa nada". (N.Q., Coranzulí).*

Los antigales, también conocidos como antiguos o chulpas, son los protagonistas de una generación intermedia entre los primeros habitantes del mundo y aquella que se inicia con la llegada de la conquista incaica. La abrupta terminación del ciclo habitado por ellos, los sorprende en sus casas en las oquedades de las peñas, que es donde aún hoy se encuentran sus cadáveres. Los mismos se consideran peligrosos por los gases que emanan, que pueden “pillar”<sup>17</sup> a la persona, ocasionando una serie de patologías más o menos graves. El contacto intencional es vengado por el antiguo, mientras que el accidental debe tratarse con la ayuda de un especialista.

Otro tipo de afecciones vinculadas a las apariciones en los campos de pastura se refiere a los duendes. El duende se asimila en esta cosmovisión al personaje del sombrero, tal como lo mencionara A. Colombres (Colombres, 2000). A. Paleari, por su parte, lo incluye en la descripción del *Zupay* actual -mezcla del Satán hispano-cristiano y el *Anchanchu* de tradición incaica-, por su aspecto de “travieso enano de la siesta, su rostro magro y barbirrubio, el ingenio bullendo bajo el ancho sombrero de copa en embudo” (Paleari, 1988).

*AMi padre, por ejemplo, él decía cuando era chico, le han mandado a buscar, este, le han mandado a buscar leña. Y era el atardecer y se quedó jugando en la playa, jugando con su amigo. Y después se han ido. Y se ha vuelto dice. Y cuando de repente se empieza a escuchar llorar, llorar. Y dice: ‘¿que hay?’, ¿no? De jugar, juntar cortadera, todo eso. En la playa, ya acá en Colorado. Y cuando, de repente dice que ve, salen... Pensó que era de su tía que tenía, ¿viste?, un bebé. Pero cuando se da la vuelta dice que estaba ahí un ser chiquito, de sombrero grande y cara ancha, y ropa de harapo. Y bueno... y él salió disparando. Y disparó tan fuerte que llegó a mi casa y quedó mudo. Casi un mes estuvo mudo. Del susto. Y evidentemente, ¿viste?, se le atribuía por ejemplo algunas cosas que... El duende<sup>18</sup> es que es como una criatura, que ha nacido muerta o sea, del seno de la*

---

<sup>16</sup> Metal que se utiliza localmente en terapéutica, pues tiene la facultad de absorber el daño que afecta a la persona.

<sup>17</sup> Sobre esta afección señala Bianchetti: “... La creencia generalizada sostiene que en una época no muy lejana, los diferentes elementos que la integran podían hablar y comunicarse con el hombre. Hoy es diferente, estas entidades solo exteriorizan su enojo o disgusto, dando origen a ciertas afecciones, agrupadas bajo el término genérico de pilladura o ‘agarre’”. (Bianchetti, 1996: 168).

<sup>18</sup> Dice A. Colombres que se cree que la leyenda sobre el duende fue difundida por los evangelizadores, a fin de persuadir a los indios para bautizar a sus hijos, y también a prevenir el aborto, el infanticidio y el incesto (Colombres, 2000).

*madre. O si no que ha nacido, y se la ha enterrado sin bautizar. Y bueno debe ser por eso, este, que cuando no hay cura, no encontrás a mano, ¿viste?, pero se lo bautiza por ahí, se encuentra la persona que hace de animador o hace la parte, la parte más práctica digamos dentro de la iglesia. Aunque no esté el cura hay que buscar a la persona más importante involucrada dentro de la Iglesia. En ese caso podría ser un animador... O también lo podría ser un curandero. Porque si vos no tenés a mano alguno, ¿viste?, que tenga fe, hay que rezar, que hay que echar las aguas y rogar para que no... Porque si no dice que eso vos lo enterrás y con los años vuelve a aparecer. Y se cría, digamos, bajo la tierra, y se empieza a criar ahí dentro de la tierra, y con los años te persigue (...). Y este dice que vive en el campo. Solamente come airampo<sup>19</sup>. (H.T., Susques).*

En este último relato nuevamente es necesaria la intermediación del curandero como un personaje en el que se confía, a los fines de encauzar una circunstancia que se manifiesta en el plano de la anormalidad. Por esto último el curandero puede reemplazar a los representantes de la iglesia (curas, animadores), en quienes también se fía y a quienes se recurre para mitigar el daño. Esta acción se vincula a lo que en el testimonio siguiente se refiere en términos de falta de “delicadeza”, en el sentido de su exclusión de la normativa social presente y, especialmente, a la ausencia de principios introducidos por la evangelización, como el bautismo.

*AMis abuelitos han decir, antes que había gente. No eran de mucha delicadeza, ¿ve? Entonces que botaban las chicas a las guaguas... Donde tenían lo enterraban, debajo de una peña. Y bueno, ya cumplido los siete años, ya a los siete años levantaba. Ya lloraba, andaba... Porque no tenía padrino. Claro. Eso serán los sombrerudos, yo no he visto nunca. Así contaban los abuelitos. Ya si los encontraba alguna persona los bautizaba. Se perdían, dice. Y si no se bautizaban, ya se condenaban, dice. Ya a los catorce años. Ya vivían comiendo a la gente. Ah. Medio pueblo comían. (Muy peligrosos! Entero, entero comían. Así será la boca, como una puerta decían mis abuelos. Eran porque no eran confirmados, y todo eso. Mucha delicadeza. Eso parece. Hace eso años, ahora no he visto, no he escuchado tampoco. Andaban por los cerros, pero por el pueblo también”. (S.S., Susques).*

El último testimonio agrega la calidad de ser peligroso de menor envergadura que tienen los duendes, dado por la reversibilidad de su situación al bautizarlos, pudiendo seguir sus almas el camino esperado. Pero alcanzado un momento de la vida de esa existencia espiritual, cambia de carácter transformándose en un condenado y multiplicando su poder dañino.

La corta edad, la soledad de la altura y la hora del día (el atardecer, que es sinónimo de mala hora), se combinan para propiciar la manifestación del mal en los campos de pastura. Un testimonio adicional corrobora este argumento:

---

<sup>19</sup> Voz quechua que designa a una cactácea, cuya semilla es de color carmín (*Cactus airampo*; *Opuntia airampus*).

*AA veces, para que no te asustes, cuando vas al campo te cuelgan un hilo con una naricita de zorro. A eso le dicen tiricia<sup>20</sup>. Es que, generalmente es para los que, vos por ahí te separaste de algún ser querido, de una abuela, algún padre. Aquí generalmente no pasa, pero en los campos uno empieza a nombrar el nombre de la abuela, por más que sea guachito, sea... El cariño que se tiene. A veces se van, en viajes, se van a otro lado, entonces se tirizia. Entonces se cuelga, así, una ñuza de zorro. Generalmente esa palabra viene del quichua. Aparte eso es, ¿viste?, como un amuleto. Para tener más cerca a la persona. Un amuleto, que ya, te hace milagros. Generalmente se pone a los chicos. Y también yo he, a mí me han colocado". (H.T., Susques).*

La soledad, la distancia con los seres queridos, implica estar lejos de los pares y enfrentando a los exponentes de la alteridad. En este sentido el amuleto se utiliza para neutralizar la acción dañina, mediante la "ñuza del zorro". Su explicación reside en que es éste el animal que ataca a los rebaños pero, además, uno de los aspectos que puede adquirir el Diablo en sus múltiples metamorfosis. La posesión de una parte de su cuerpo intenta establecer superioridad, enfrentar al espíritu malo y, en definitiva, evitar el susto.

### *Las quebradas o angostos*

*AUn día domingo como hoy día ya estaba saliendo una empresa, todo, este, un camino que ha agarrado contrato, este, eran gringos que había en San Antonio de los Cobres. Era un almacenero grande (...). Y ese ha agarrado un contrato para sacar un camino por acá por Susques, por acá, por esta zona, aquí, al pueblito de Rosario, a esa mina vieja que hay ahí. (...).Era un lugar peligroso. Peñas, peñas. Por eso hacíamos a pie y a tiro. A tiro y tiro, para hacer el camino. A tiro y dinamita, nada más. Para hacer pedazo las piedras, las peñas. Así era. Así trabajábamos. Y ya estábamos más allá, más allá; ya estábamos terminando de pasar todo, todo el peñasco ya era un, una peñita chicon, nomás. Y así. Ese lo hemos taladreado, lo hemos hecho el agujero para cargar con dinamita, con pólvora y dinamita y cáusula y ahí, ahí se me ha jodido. Era un día domingo, era. (...) Es un camino nacional. Y ese llega a Rosario de Susques. Ahí es un mineral viejo, de años, del tiempo de los jesuitas, parece. (Ah! Sacaban oro, bastante, bastante. Pero ese yo no sé [por qué habrá ocurrido el accidente]. Será porque es domingo, pues. Y el domingo es prohibido trabajar. Habrá sido porque era domingo. No sé [quién habrá castigado]. Pero será realmente el Dios tiene que ser. Tiene que ser Dios, quién va a castigar, ¿no? O quién será no sé, no estamos al tanto, no estamos al tanto. Será porque seguramente el domingo, será el domingo no se puede trabajar, no se puede vender ni hacer ningún negocio. Claro. A lo mejor, a lo mejor puede ser eso, claro. Puede ser por el Cerro. El cerro, la Pachamama, digamos. Se ha, se habrá ido enojarse, lo que es domingo. Así será. Más o menos, así. Tiene que ser en los tenores de eso, así. (N.LL., Coranzulí).*

El relato anterior combina las variables de un mal momento, un domingo, con la experiencia de trabajo en un lugar peligroso: las peñas. Éstas se caracterizan por la presencia de un mineral "viejo", aludiendo a la pertenencia de los habitantes locales sobre ese recurso,

---

<sup>20</sup> Tristeza, reacción depresiva profunda (Bianchetti, 1996).



afianzado por la mención a los jesuitas<sup>21</sup>. Esta incumbencia se contrasta a la explotación de ese espacio por una empresa extranjera, de quienes se destaca su afán de lucro. De este modo se trabaja con una idea de alteridad que se contraponen en intereses y se impone en poderío sobre el sujeto local. El accidente aparece como una advertencia para el trabajador nativo pero, indirectamente, para quien se apropia de lo ajeno. En este sentido, se conceptualiza como un “castigo”, aunque no puede adjudicarse claramente el causante, que se atribuye tanto a un Dios occidental como a una divinidad propia.

En otros casos las referencias causales son mucho más claras, como se señala en el remate de otro relato narrado en Coranzulí:

*A...Ahí, en el Angosto de Tanques. [El que le hizo olvidar de contar los tiros fue] El, el, el capataz o el encargado. Porque como aquí le comentaba dice que dijo: ‘bueno, muchachos, ya, ya hay que seguir trabajando’. Realmente ahí, también, intervino el Diablo, claro. También a la vez, a la vez. Porque es un lugar bravo. Bravísimo. Claro, un estrecho, un estrecho. El Diablo, el Diablo, el Diablo, claro. Porque estaban rompiendo las peñas, que son de ellos. Quizás challaban poco, cualquier cosa. Entonces, eh, lo ha atacado, quizás tenía la intención de matarlo...” (N.Q., Coranzulí).*

Como han señalado distintos autores, las nuevas relaciones de trabajo establecidas con la instalación de los emprendimientos privados, fundan vínculos inéditos entre los hombres y el proceso de trabajo, diferenciándose de la relación de reciprocidad establecida entre el hombre y la naturaleza desde la cosmovisión local (Isla, 1999; Regan, 2001). La vinculación entre el capataz y el Diablo se produce a nivel de la connotación negativa y amenazante que pueden establecer con el hombre susqueño. En este sentido, la reciprocidad ritual del convite puede actuar para apaciguar el impacto del enojo diabólico y reducir el daño a un accidente, evitando la muerte.

### *Las minas:*

Las minas, al igual que los espacios vinculados a las obras viales, reintroducen la problemática de las relaciones interétnicas, a partir de la interacción entre los habitantes locales y otros empleados y contratistas de las empresas explotadoras. Aunque la actividad de explotación minera está muy reducida actualmente, la población de Susques se ha desarrollado en gran medida en torno a este recurso, por lo que las versiones discursivas que toman esta temática son numerosas.

---

<sup>21</sup> Cuando los habitantes susqueños mencionan las distintas generaciones de su entorno, en ocasiones remiten a la generación de los jesuitas como un momento transicional hacia la humanidad que vive en el ciclo presente.

*AEl espíritu malo o Tío<sup>22</sup> o Diablo o Supay<sup>23</sup>, o Ucaco que yo decía recién, está en las minas. Sí, le dicen el Rey de las minas. Después el Mandinga. El Supay o Mandinga le dicen al Tío, no hay diferencia entre esos nombres. El Tío es el Supay. Que es lo que está dentro de la mina. De lo que se deduce, o sea, de la diferencia entre Tío, es que Tío es un hombre que predijo, o sea, la llegada del hombre blanco a, a la Conquista española, al Inca. Y bueno, él agarra y huye. Huye hacia las montañas, y con los años aparece, ¿viste?. Ese es el Tío o Supay. O sea, con los años, vuelve a aparecer cuando los españoles empiezan a explotar las minas, empiezan a explotar sobre todo los cerros de Potosí donde... Yo creo que ahí tendría originario Supay. Por eso se adora, hay muchas canciones, morenadas, todo eso, hay ahí. O sea, este ser predice ¿viste? La llegada de los españoles, son como los hombres con mucha fortaleza, o sea, vestido con corazas todo eso. Y venían a someter al pueblo. Entonces es por eso que él se esconde en los cerros, en la cordillera. Y los españoles empiezan a explotar las, las minas -sobre todo las tierras de Potosí donde nace-. Entonces él empieza a aparecer, en las minas sobre todo. Y por eso justamente, él es como un dueño de todo eso. Y por eso se lo premia, se le hace muchos ritos. Más bien, digamos, que pueden llamarse paganos. Incluso se lo hace con masa, se challa con bebida, alcohol. Él quería defender a la gente de aquí. Pero cuando vos no lo tenés fe, no lo rezás, no le challás, ahí te asusta. Y por eso justamente, generalmente... Acá en Providencia, dice -no entré yo, pero me contaban-, que por ejemplo, el jefe mismo, el jefe que era devoto en el sentido ¿viste? Este, mandó a hacer ahí en el fondo de, con el lodo y con minerales, mando a hacer una especie de ser ¿viste?, pero tirando a diabólico, pero que simbolizaba al Supay. Y que siempre lo challaban, lo hacían fumar, lo, lo acompañaban... Incluso el 1 de Agosto, pero siempre. Pero la primera vez dicen que han enterrado una llama completa. O sea como convidado. Y bueno eso lo, esto es para implorar, para impedir, para conseguir, este, más favor. Es lo mismo que el Ucaco que está en la entrada. Algunos están en el fondo, otros están en la entrada. Claro. Y sólo se lo quean lo que no tienen fe, los que no adoran, los que no le ponen este algún...” (H.T., Susques)*

El primer elemento que se destaca en el testimonio anterior es la denominación general de espíritu malo para una serie de apelativos que para el relator revisten un carácter de identidad: *Tío, Diablo, Supay, Ucaco, Mandinga* y *Rey de las Minas*. Esta asociación es el resultado de lo que Mariscotti ha llamado una “religiosidad

---

<sup>22</sup> Nombre que recibe el Diablo cuando se relaciona espacialmente en referencia a los mineros y a los minerales.

<sup>23</sup> Dice A. Colombres: “Dos tradiciones se juntan para conformar al Súpay o Zúpay. Una de ellas arranca del Incario, donde fue reconocido como principio o genio del mal que reinaba en el Supaihuasin, inframundo situado en el centro ígneo de la Tierra (...). La otra vertiente fue la leyenda de origen oriental que en la Edad media la Iglesia Católica convirtió en artículo de fe y objeto de infinitas especulaciones teológicas (...). Me refiero al Demonio, Lucifer, Luzbel o el Maligno, también llamado entre nosotros Mandinga, Malo o Malu. Es el Señor de la Tinieblas, cuya lucha contra el bien se manifiesta en distintas clases de tentaciones que llevan todas a la caída. (Colombres, 2000: 238-40). Nótese el paralelismo entre la denominación de Señor de las Tinieblas citado por el autor, y el de Dios de la Noche aplicado para el personaje de *Wa-kón* en el relato inicial.

aculturada”, por la cual la obra misional asimiló la idea europea del *Diablo* con el *Supay* prehispánico. Ello deriva en que esta figura represente un ser ambivalente, que castiga tentando, asustando o enloqueciendo. Pero también puede actuar como un aliado del nativo contra su colonizador, prediciendo la conquista, “enterrándose”, y favoreciendo los intereses locales, a cambio de la práctica ritual efectivizada ante el *Ucaco*<sup>24</sup>. La falta de correspondencia entre el hombre y la figura potente, entendido en términos ausencia de fe, o alguna insuficiencia psíquica y/o física, exponen a los hombres a la acción perjudicial de este ser:

*A Yo estuve en (Mina) El Aguilar también. Y yo he visto personas que se habían loqueado. Loqueado en el sentido que alguna vez han estado en el fondo de la mina y a veces se perdían o, por ahí algunas veces han estado ya que se dormían y cuando aparecían estaban con un... Porque dormirte en la mina es peligroso. Justamente es como que te tienta. Te come ¿viste? Hay gente que la han sacado muerta directamente, Claro. Y ahí es donde algunos se han vuelto locos, ¿no? Después, antes en El Aguilar había muchas, muchas historias, ¿no? Ah. De este, del Diablo que, a veces, incluso que el jefe, que uno se ha quedado dormido. Y que justamente peleó con el Diablo. Y dice que lo ganó. Y que después salió. Y que al otro día andaba buscando al jefe cielo y tierra, para matarlo. Lo había hecho compacto<sup>25</sup> con el Diablo, para entregarlo a él”. (H.T., Susques)*

### *Campos y minas: la iniciación de especialistas:*

La medicina popular practicada actualmente en la puna susqueña presenta muchos elementos propios de la tradición prehispánica, caracterizada por su condición mágico-religiosa, que combina la práctica adivinatoria y la terapia en el actual curandero o médico de campo. Dice M.C. Mariscotti que “el hombre de la puna diferencia los síndromes y las enfermedades de acuerdo a las características que estas presentan dentro de la escala mágica etiológica que le otorga (...). Las afecciones pueden ser ocasionadas por castigos o pilladuras, donde hay un raptó intencional del alma; por aikadura o sopladura de

---

<sup>24</sup> Figura colocada en la entrada principal de la mina a la que se ofrece anualmente la sangre y el corazón de un animal muerto, y que es objeto de culto cotidiano a los fines de solicitar protección en el interior de la mina.

<sup>25</sup> Dice J. Reagan a propósito de la idea de “compacto” que, como resultado de la primera evangelización, esta expresión se asimila a la de “pacto con el diablo”, de la misma manera que para traducir “Diablo” al quechua se utilizó la palabra “Supay” como un sinónimo de ser maligno. Sin embargo, señala este autor, “estar compactado con el Diablo significa estar compactado con el cerro”, comprometido con la deidad andina en términos de reciprocidad. (Reagan, 2001:139). En el relato citado, puede observarse el paralelismo que menciona el autor entre pacto y compacto.

un ‘gas’ maligno que irradia del cadáver del difunto; por susto, evasión del alma bajo una fuerte impresión, y todas aquellas otras en que intervienen los ‘daños’ causados por embrujos y los ‘malos aires’. Pero todas ellas tienen la particularidad de dejar a la persona afectada en un trance morboso que requiere la intervención de un curandero con la implementación de un tratamiento físico-mágico...” (Mariscotti, 1982: 345-46). Se comprenderá, entonces, que la medicina y los especialistas médicos desarrollan un rol fundamental en la vida del puneño, tal como ha sido tratado ampliamente en la bibliografía (Márquez Miranda, 1949; Biró de Stern, 1969; Palma, 1973; Mariscotti, 1982 y 1991; Vivante y Palma, 1999; entre otros). Sin embargo, el tema de la iniciación de los especialistas ha sido objeto de un tratamiento menos extenso. Nos interrogamos aquí sobre la relación que tiene la iniciación de los especialistas médicos con relación al mal, cuyos efectos sobre otros se proponen remediar.

La caída de un rayo sobre una persona sin causarle daños mayores se considera una señal de anunciación y el inicio de un rito de iniciación hacia la práctica médica. Se juzga que a través de este fenómeno meteorológico San Santiago, el santo del rayo, ha elegido a las personas para investirlas del carácter mágico que le permitirá diagnosticar y curar enfermedades. El efecto alcanza también a una piedra que, desde entonces se convierte en un elemento central en la terapéutica.

*AEl rayo también. Sí, a mi abuela también le pasó eso. Venía del campo y dice que pasó... Y venía, y venía cuando de repente vio una luz azul que quedó prendida. Y cuando se dio cuenta ya estaba anocheciendo. Y bueno, y después ya cura con la piedra. Con la piedra dice que, o sea, el impacto ¿viste? No sé... Bueno, aquí se cuenta que hubo alguna cosa mala ahí que la achicharrona tanto, (...) La piedrita chiquita tiene un nombre: piedra muri<sup>26</sup>. Entonces agarra la piedra muri, la frota con otra piedra blanca, y deja caer ese polvo en el agua mientras que va rezando. Y el enfermo se toma esa agua y... con eso se cura. Solamente el susto (...). Porque uno cuando se duerme por ahí, cuando es chico, se destapa, da vueltas para un lado, para otro lado. Entonces es porque estás asustado: muspa<sup>27</sup>. Muspa se dice acá cuando uno habla, este, también, dormido. Muspar y se hablás, así. Incluso puede ser lo que se llama, ¿viste?, pesadillas. Muspa. Tiene algunas*

---

<sup>26</sup> El informante debe referirse con esta denominación a la *misha rumi*, que en vocablo quichua significa piedra mágica, que encierra el alma de algún espíritu poderoso. Los aborígenes de la puna argentino-boliviana la utilizan para conjurar daños (Paleari, 1988), combinada con una piedra fósil conocida como “piedra águila” (Palma, 1973).

<sup>27</sup> Estado de deterioro psicosomático incluido entre los síntomas del susto o pérdida del alma. La persona muspada se despierta sobresaltada o bien habla en sueños.

*cosas que no son normales. Claro. Entonces quiere decir que está asustado. Y bueno hacían llamar con estos curanderos, a veces con mi abuela. (...). Muspar también puede ser de los grandes. Uno es cuando es chico se asusta, sobre todo andando por el campo. Cuando anda, este, en tierras, digamos muy solitarias, a veces sobre todo en el atardecer, que se dice que andan espíritus malos. La mala hora. Entonces es como que, ¿viste? Algún pequeño ruido que vos estás allá... Sentís un pequeño ruido y ya lo vinculás con las, con alguna cosa, ¿viste?, que te quiere asustar. Que te ha aparecido el Diablo. Y bueno, uno cuando es chico, para colmo... Porque, claro, es distinto la vida acá en el campo, que en otro lado. Que vos te crias con el que presentimiento de lo que dicen tus padres, ¿viste?, de que te va a pasar, que el Diablo... Entonces, ¿viste? Ya estás mentalizado en eso...” (H.T., Susques).*

Las primeras líneas del párrafo presentado aluden a las condiciones en que se inicia una mujer curandera, mientras las últimas refieren a las circunstancias en las cuales una persona puede verse afectada por el espíritu malo o Diablo. Se observará que las condiciones son idénticas, de lo que resulta que la forma en que responden los individuos a esta exposición dependerá de las condiciones personales<sup>28</sup> y no de las contextuales. Otro relato introduce una versión menos habitual de iniciación en el arte médico:

*AA veces, en las peleas con el Diablo los hombres ganan. Y generalmente dice que pone una piedra, que la piedra, este, el que gana, tiene que escribir con su nombre, con su sangre, su nombre. El hombre que gana. Como un pacto, digamos, a una pelea. Y en esa piedra ponemos nuestro nombre, los que gana ponen su nombre. En el fondo de la mina. Eso para ahuyentarlo, para imponerle aquel que ha ganado. Las personas que ganan tienen una fortaleza espiritual. Porque digamos que Dios le ha ayudado, le ha dado alguna fortaleza para que lo protege. Porque no cualquiera le puede ganar al Diablo. Una vez dice que un muchacho ha ido en la mina montado en su animalito. Y de repente se le ha aparecido el animal transformado en Diablo. Han peleado y el hombre ha ganado. Y aparte de eso dice que se han jorobado... Él ya falleció. Pero él dice que se ha tentado<sup>29</sup> con el Diablo, y ya era jorobado, así, muy jorobado. Era iluminado por Dios y por eso ganó. Después, tenía algunos dones para curar, todo eso”.*

La idea de “don” se asocia aquí a la fortaleza espiritual excepcional de algunas personas que pueden imponer su fuerza, venciendo al mal, y reforzándose con esa derrota. Este Diablo tiene la cualidad de la transformación que caracteriza a los seres espirituales de este tipo, con los que habitualmente curanderos, brujos o chamanes se enfrentan en condiciones del desarrollo de sus sesiones. Al igual que en la

---

<sup>28</sup> Al igual que lo que M. Eliade señala en el caso del chamán, el curandero aparece como un ser privilegiado que recupera una condición propia de la humanidad en un pasado remoto, pero que en la actualidad está reservada a unos pocos (Eliade, 1960).

<sup>29</sup> Tentado: acción de encantamiento, asociada a una sintomatología que, de atribuirse al Diablo, incluye una alteración mental o un desequilibrio neurológico o emocional.

iniciación por el rayo, una circunstancia que a los hombres comunes los conduce a la enfermedad y/o la muerte (ser “tentados por el Diablo) se convierte en esta ocasión en la manifestación de una condición excepcional. Nuevamente las circunstancias de soledad y oscuridad acompañan a estas experiencias, y la fortaleza otorgada por la “iluminación” divina contrasta con la debilidad de los seres comunes.

## ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LA PERCEPCIÓN DEL MAL EN LAS COMUNIDADES SUSQUEÑAS

Partiendo de la consideración de una complementariedad entre conciencia mítica e histórica, que nos permite comprender las acciones actuales a la luz de una lógica que vincula el pasado con el presente, analizaré algunos de los aspectos de los testimonios presentados en vinculación al mito de *Wa-kón*.

En primer lugar, destaco que determinadas vivencias asociadas con lo malo, son esencialmente masculinas. Me refiero a los numerosos encuentros que se suceden en torno a las minas, lugar al que no acceden las mujeres por decisión del *Diablo*. En estas circunstancias el espíritu malo afecta solo a los hombres en un tipo de enfrentamiento que recuerda al establecido entre las figuras de *Pachacámac* y *Wa-kón*. Esto instituye una distinción entre accidentes y provocaciones e instaura el modelo de mala vida.

La idea de lo alto como un dominio en el que se instala el daño, remite en el mito la idea de desplazamientos entre la tierra y el cielo, y de un ser que intenta participar de un ámbito que no le es propio. Así se reproduce en el tiempo vivido la connotación entre lo bajo y lo alto del plano habitado y explotado por el hombre. El fundamento de los malos pasos.

La muerte por despeño se connota negativamente por ser la forma en que muere el ser maligno original y en el presente se complementa con la idea de interceder en el proyecto de las fuerzas potentes. De este modo, suicidarse por ahorcamiento o despeñamiento es la muerte típica en el presente de quienes se encuentran afectados por el *Diablo*. Funda la distinción de una mala muerte.

La oscuridad, por la profundidad o por el momento del día se vincula con el dominio de *Wa-kón*, y consiguientemente, resultan malas horas. Las malas horas se combinan con otras debilidades humanas o “flojeras” que exponen a los hombres comunes a ser más

vulnerables a los alcances de los espíritus malos. Todas ellas (corta edad, sueño, depresión, soledad) se asocian a la condición de tener “poca alma”. En algunos casos dicha ausencia se vincula al ciclo vital, mientras en otras a la falta de fe o a la violación de valores significativos (pereza, fortaleza, sociabilidad). Son ellos los afectados por las distintas historias que mencionamos en este trabajo (ver tabla 1).

Asimismo, mencionamos al comienzo que frente a la presencia del mal como un elemento constitutivo del mundo y por la exposición al mismo, los hombres comunes recurren a una serie de prácticas por todos conocidas y que se inscriben en el marco de la reciprocidad hombre-deidad que caracteriza a esta cosmovisión. A diferencia de estas circunstancias ordinarias, algunas personas expuestas a las fuerzas del mal enfrentan exitosamente el desafío y triunfan nutriéndose en el proceso de las fuerzas excepcionales que les otorgan el rol de brujos-médicos (ver cuadro 2). De este modo asimilan el poder sobrenatural a una capacidad mágica y con ella socorren a los hombres comunes en aquellas circunstancias en que los actos rituales no son suficientes para evitar o combatir el daño. Para ellos, malos pasos, malas horas, mala vida y mala muerte son lugares, momentos y condiciones positivas, que develan su status diferencial.

## BIBLIOGRAFÍA

- BIANCHETTI, María Cristina (1982) *Antropología del Área de la Puna. Tomos I y II*. Documenta Laboris del Programa de Investigaciones sobre Epidemiología Psiquiátrica, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Buenos Aires.
- (1996) *Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas populares de salud mental en la Puna argentina*. Editor Victor Manuel Hanne, Buenos Aires.
- BIRÓ DE STERN, Ana (1969) Medicina mágica en la Puna jujeña. *Universidad* nro. 78, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fé.
- COLOMBRES, Adolfo (2000) *Seres mitológicos argentinos*. Emecé, Buenos Aires.
- ISLA, Alejandro (1999) El terror y la producción de sentidos. *Revista de investigaciones folclóricas* vol. 14, Buenos Aires.
- ELIADE, M. (1960). *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, México.
- MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Ana María (1978) Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona de los Andes centro-meridionales. *Indiana Suplemento* 8. Gebr Mann Verlag, Berlín.
- MARQUEZ MIRANDA, Fernando (1949). Medicina popular en el noroeste argentino. *Travaux de L' Institut Francais de Etudes Andines*, Vol único. Tomo 1, París-Lima.
- MORGANTE, María Gabriela (2000) Cosmología y mitología de la Puna jujeña argentina. *Scripta Ethnologica XXI*, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires.

(2001) *La narrativa puneña. Los relatos orales de Coranzulí*. Ediciones del Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural, Buenos Aires.

PALEARI, Antonio (1988) *Diccionario. Los dioses andinos*. Talleres Gráficos del Instituto Geográfico Militar, Buenos Aires.

PALMA, N. (1973). *Estudio antropológico de la medicina popular de la Puna Argentina*. Ed. Cabargón, Buenos Aires.

REAGAN, Jaime S.J. (2001) *A la sombra de los cerros. Las raíces religiosas de los pueblos de Jaén, San Ignacio y Bagua*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima.

VIVANTE, A. y N. PALMA. (1999). *Magia, daño y muerte por imágenes (antecedentes y actualidad). Estudio antropológico a propósito de piezas del folklore animológico argentino*. Gofica Editora, Salta.

**Tabla 1. “Lo alto”: manifestaciones del temor.**

MALOS PASOS	MALAS HORAS	MALA VIDA/ MALA MUERTE	MANIFESTACIÓN DEL TEMOR
<i>Peñas (cerros)</i>	<i>Cobardía</i>	<i>Penados Antigales</i>	<i>Comen Afectan</i>
<i>Campos de pastura</i>	<i>Atardecer</i>	<i>Duendes  Condenados</i>	<i>Asustan  Comen</i>
<i>Quebradas y angostos</i>	<i>Domingo</i>	<i>Cerro  Diablo</i>	<i>Enojo, accidente  Enojo, accidente</i>
<i>Minas</i>	<i>Sueño</i>	<i>Espíritu malo: Tío, Diablo, Supay, Ucaco, Rey de la Mina, Mandinga.</i>	<i>Asusta, loquea, come</i>

**Tabla 2. “Lo alto”: iniciación de especialistas.**

MALOS PASOS	MALAS HORAS	MALA VIDA/ MALA MUERTE	MANIFESTACION DEL INICIADO
<i>Campos</i>	<i>Anocheciendo Soledad</i>	<i>Espíritus malos</i>	<i>Curación: posesión de la “piedra rayo” o “piedra muri”</i>
<i>Mina</i>	<i>Oscuridad</i>	<i>Diablo</i>	<i>Joroba, escritura del nombre: don de la curación.</i>



# 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 personas<sup>1</sup>.

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

---

<sup>1</sup> *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 evangelización -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 bebida<sup>2</sup>.

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 provenía<sup>3</sup>. En nuestro caso, por ejemplo, la “obligación de dar” es sentida por el chané que trabaja en su sembradío; apenas terminada la primer

---

<sup>2</sup> 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).

<sup>3</sup> 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*<sup>4</sup>. 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 encontrado la causa, se dirigen hacia el sitio señalado por él y cavan hasta desenterrar el “malhecho”.

---

<sup>4</sup> 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).

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 *mbaekué* 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 reconocimiento<sup>5</sup>.

### 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 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

---

<sup>5</sup> 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.

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 Gianecchini, 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 (Nordenkiöld 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*. *Hispamerica*, 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, imbaekuareta 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

*Jan-Åke Alvarsson\**

## INTRODUCCIÓN

En este artículo discutiré el concepto del 'mal' entre los 'Weenhayek, uno de los pueblos matacos del Gran Chaco. Aunque el 'mal' es un concepto occidental, y posiblemente ni siquiera comprensible a un indígena 'weenhayek, intentaré contornearlo de la manera en que yo, como antropólogo europeo, lo entiendo<sup>1</sup>. En el texto siguiente, proporcionaré una descripción etnográfica del lado oscuro del panteón 'weenhayek.

En mitos y narrativas encontramos representantes del 'mal' en muchas diversas formas. Entre los espíritus antropomorfos, encontramos, por ejemplo, a *T'okwewooley*, que literalmente absorbe o "chupa" la vida de los seres humanos. Entre las figuras zoomorfas, encontramos la serpiente gigante subterránea *Lawo'*, el señor de la naturaleza, presente como el origen de cataclismos y destrucción de las condiciones de los hombres.

Sin embargo, hay una cantidad de figuras amorfas, entre ellos *Welan'* -la fuerza transformativa que posee al hombre y causa las psicosis; *Q'ààjlay*, un conjunto de espíritus relacionados con las enfermedades intrusas; y las categorías colectivas de espíritus conocidas como 'huseek ('alma-espíritu') y 'ahààt (espíritus de la muerte).

Los seres humanos pueden actuar como 'seres buenos', luchando contra todas las fuerzas malas mencionadas arriba, como por ejemplo los chamanes o el héroe cultural 'Ahutsetajwaj, pero pueden también ensamblar con el lado opuesto, sea conducidos por lujuria o avaricia, o inspirados por diversos agentes del mal. En este artículo, sugiero que la distensión humana para la armonía global define, o mejor dicho delimita, qué debe ser considerado 'mal'. Veremos ejemplos de cómo

---

\* Profesor asociado Instituto de Antropología Cultural y Etnología, Universidad de Uppsala, Suecia.

<sup>1</sup> No he podido revisar el actual artículo con mis informantes 'weenhayek, por lo tanto asumo la responsabilidad completa de cualquier error debido a mi eurocentrismo.

los seres humanos pueden coexistir con fuerzas malignas durmientes mientras su lado travieso sea acotado y no se le permita dominar.

Cuando un ser humano, voluntaria o involuntariamente, sucumbe a hacer el mal, él o ella lo activa en un nivel cosmológico, de una manera que nos da una clave para la comprensión de la relación íntima entre el mundo de la raza humana y el cosmos. Debido a esta participación activa del hombre, he definido esta religión como antropocéntrica -como una alternativa al sistema 'teocéntrico' del cristianismo.

El antropocentrismo es complementado por una dimensión sincrónica. La religión '*weenhayek* se centra en lo de aquí y lo de ahora, y concuerda bien con la idea de 'devolución inmediata' asociada con la imagen estereotípica de la 'mente recolectora'.

## LOS '*WEENHAYEK*

Los indígenas '*weenhayek* son recolectores y pescadores del bosque xerofítico tropical del Gran Chaco. Su lengua (*'weenhayek lhamet*) pertenece a la familia lingüística mataco-mak'á, del grupo mataco-guaicurú. Viven en Gran Chaco norteño, en ambos lados de la frontera entre Bolivia y la Argentina (cf. Braunstein 1993: 4 ss., Alvarsson 1988: 32 ss. y Métraux 1946).

Los '*weenhayek* subsisten de la recolección, de la pesca y de la caza, -y de cierta horticultura como complemento. Su tradicionalismo es caracterizado por una perpetuación de lo que perciben como valores '*weenhayek*, el mantenimiento de una identidad étnica fuerte y un sentido de continuidad cultural. Esto ha sido posible debido al paso lento de la colonización del área, la organización social flexible basada en alianzas entre unidades bilaterales pequeñas, independientes, la independencia económica debida a la comercialización de la artesanía y la pesca, y la afirmación de los derechos legales de porciones de su territorio anterior.

A pesar de la agitación social y la conversión a una versión indianista del cristianismo (un pentecostalismo de origen mixto), la cultura de los '*weenhayek* parece ser asombrosamente resistente (Alvarsson 1999 b). La mitología tradicional todavía es mediada por los ancianos así como por los jóvenes, y este tesoro oral probablemente constituye uno de los factores más importantes para la preservación de la identidad de los '*weenhayek*. Los mitos son influenciados por las condiciones sociales transformadas, pero

también parece que han afectado, e incluso dirigido, el comportamiento actual de los *'weenhayek* en esos cambios, a su vez influenciando el cambio social (Alvarsson 1990).

## LAS FUENTES SOBRE EL 'MAL' ENTRE LOS 'WEENHAYEK

Estamos fuertemente endeudados con unos pocos eruditos para la información sobre la religión y la cosmología de los *'weenhayek* y otros grupos maticos. Uno de los primeros que procuraba describir el fenómeno fue el ingeniero italiano Pelleschi (1881), seguido más adelante por el sacerdote católico Remedi (1896). El etnógrafo sueco Erland Nordenskiöld fue uno de los primeros que visitó y vivió con esta gente para describirla con un trasfondo profesional (1910). En primer lugar, Nordenskiöld nos dio información amplia sobre actividades de la subsistencia, la vida cotidiana, la organización social y la cultura material; pero también nos proporcionó cierta información sobre la mitología y las ideas religiosas conectadas con la curación y la muerte.

El historiador de la religión finlandés Rafael Karsten fue el siguiente que visitó y describió a estos indígenas del Gran Chaco. A él le debemos las primeras descripciones analíticas de la religión y la vida ritual de los matico-noctenes (es decir los actuales *'weenhayek*), incluyendo una descripción preliminar del concepto del 'mal' (1913, 1932). El siguiente en dedicar largo tiempo a los pueblos maticos fue el erudito suizo-americano Alfred Métraux. Él ha sido el primero que registró y publicó mitología indígena en forma extensa, así como amplias notas sobre su religión, incluyendo los conceptos del mal (1939, 1946).

En los años 60, el antropólogo danés Niels Fock realizó prolongados trabajos de terreno entre los matico-güisnay. Su estancia dio lugar a una serie de artículos (1963, 1966 & 1966/1967), incluyendo una colección importante de cuentos y de mitos y una introducción al mundo religioso del matico (véase Wilbert 1966/1967 y Simoneau 1982). A partir de los años 70, varios etnólogos argentinos han publicado con frecuencia sobre los pueblos maticos. En este contexto, las contribuciones de Mario Califano (1974, 1977) y muchos otros son importantes.

## DEFINICIÓN DE LA RELIGIÓN 'WEENHAYEK

En general, la gente mantiene una serie de estereotipos acerca de sociedades supuestamente ‘primitivas’. Los antropólogos e historiadores de la religión no constituyen ninguna excepción. A la luz de la próxima discusión, considero necesario identificar por lo menos dos de aquellos:

a) El primero indica que los ‘nativos’ (cazadores y recolectores en particular) viven en una sociedad dominada por fuerzas malvadas y así en un sufrimiento continuo. Según mis experiencias entre los ‘*weenhayek*, esta imagen es falsa. Métraux, que vivió entre los maticos en los años 30, indicó lo siguiente: “Los indígenas del Chaco realmente no viven en el miedo constante a que algunos autores han atribuido a ellos” (1946: 352; cf. Karsten 1913: 202). Lo que presentaré más adelante enfatiza su posición.

b) El segundo estereotipo sostiene que esta gente está implicada en una lucha global, dualística entre lo bueno y lo malvado, más o menos como en el cristianismo. Karsten señaló que la religión de los ‘*weenhayek* (o de los matico-noctenes, como él los llamó) “podría ser designada como dualística” (1913: 202). Aunque no me opongo enteramente a la posición de Karsten, (ya que *podríamos* presionar los datos en su grilla), creo que ésta es una opinión eurocéntrica que no nos ayuda mucho a entender de qué se trata el problema. Naturalmente, encontramos tanto fuerzas buenas como fuerzas malvadas en acción también en el cosmos ‘*weenhayek*. Sin embargo, como demostraré en lo siguiente, creo que otros modelos explicativos son más provechosos.

Como he indicado en otra parte (Alvarsson 1999), mi opinión personal es que la religión ‘*weenhayek* está basada en una idea de ‘armonía’, del hombre en una relación íntima y equilibrada con el resto del cosmos -donde de ninguna manera es un mero sujeto de fuerzas externas o distantes, divinas o diabólicas (como en algunas formas del cristianismo). En cambio, el hombre es, en muchas maneras, el único responsable tanto de la interrupción de la armonía como de la restauración necesaria de la misma. Debido a esta participación activa del humano, considero que esta religión es antropocéntrica y no teocéntrica (como es el judaísmo, el Islam o el cristianismo).

El antropocentrismo es complementado por una dimensión sincrónica. Al contrario de la perspectiva diacrónica de las religiones mencionadas, donde por ejemplo, la creación y la escatología juegan

papeles importantes, la religión de los *'weenhayek* se centra en lo de aquí y de ahora. Al respecto, Métraux indicó que “las nociones de la recompensa y del castigo después de la muerte son extrañas a los indígenas de Chaco” (1946: 334). Esto indica que la religión concuerda bien con la idea de la “devolución inmediata” asociada con la imagen estereotípica de la mente del cazador y recolector.

## PROBLEMAS EN LA DEFINICIÓN DEL CONCEPTO DEL ‘MAL’

En el cristianismo es supuestamente fácil de distinguir entre lo que es bueno y lo que es malvado. Lo que es bueno es de origen divino y lo que es malo es de origen diabólico. Entre los *'weenhayek*, la situación no es tan simple. El mal puede ser cualquier cosa que interrumpe la armonía, y puede tener su origen en un ser humano o en una fuerza espiritual difusa.

Tanto como en el Occidente, el ser humano es sujeto a buenas fuerzas así como a malas fuerzas. La situación se vuelve aún más complicada, sin embargo, por el hecho de que muchas otras fuerzas y espíritus son ambiguos. Pueden ser malvados en algunas situaciones y buenos en otras.

En la mitología de los *'weenhayek*, uno de los personajes principales, el pícaro *Thokwjwaj*, obviamente representa la complejidad del ser humano. En este papel exhibe la dimensión inventiva, creativa y otras características ‘buenas’ del hombre. Sin embargo, en el rico ciclo de cuentos donde él es protagonista, también comete todos los errores asociados con la mente humana. Él es egoísta, codicioso, envidioso, cruel, antisocial, etc. Exhibe así una serie de rasgos de carácter que son ‘malos’ sin ser él un personaje malvado como tal. (Recordemos que ha sido llamado un ‘diablo’ pero eso ni siquiera se aproxima a una descripción exacta; cf. Remedi 1896: 459).

Dos sustancias líquidas pueden ejemplificar esta ambigüedad: tanto la saliva como el alcohol pueden ser considerados ‘buenos’ como ‘malos’. La saliva humana se utiliza en la conexión con maldiciones y magia negra, por lo tanto escupir puede ser interpretado como algo muy amenazante. Sin embargo, al curar o cuando se produce la codiciada cerveza del algarroba, los hombres y las mujeres *'weenhayek* hacen uso amplio de la saliva. La saliva incluso se considera la fuerza positiva que causa la fermentación deseada de la misma cerveza (Karsten 1913: 217).

El alcohol exhibe otra ambigüedad en lo que concierne a lo bueno y a lo malo. Las fiestas de bebida eran tradicionalmente considerados cumbres sociales (Nordenskiöld 1926: 77), y Karsten atribuyó a ellos una significación religiosa, casi divina (1913: 203). Pero la fuerza ‘buena’ del alcohol de la cerveza local fue substituida por una fuerza ‘mala’ en el alcohol de los blancos, el aguardiente (ibid). “Aloja me hace desear abrazar a mi hermano. El aguardiente me hace desear matarle”, dijo una vez un *‘weenhayek*.

En el cristianismo, cualquier espíritu fuera de la esfera divina claramente demarcada, se considera un ‘espíritu maligno’. Entre los *‘weenhayek*, esto no se define tan fácilmente. Como en los casos de saliva y alcohol, el mundo de los espíritus es ambiguo y evasivo en lo que concierne a una clasificación definitiva. Métraux señala, por ejemplo, que “todo el poder y el conocimiento del chamán mataco proviene de espíritus” (1946: 360), algo que indica que entre los supuestamente ‘malos espíritus’ también se encuentran ‘dimensiones buenas’.

Esto conduce a mi primera conclusión: la religión o la cosmología de los *‘weenhayek* no se presta a un dualismo obvio o simple donde hay un lado ‘bueno’ y otro ‘malo’. La situación es mucho más compleja. Como ocurre con el ser humano, la mayoría de los seres, espíritus o sustancias pueden ser igualmente ‘buenos’ o ‘malos’, quizás no al mismo tiempo, pero sí en diversos contextos...

## CONCEPTOS DEL ‘MAL’

A menudo, cuando encuentro información contradictoria, vuelvo a la semántica. Creo que la manera particular en la cual gente habla de cierto fenómeno y las palabras actuales que utilizan nos ayudarán a dar un paso adelante. Entre los *‘weenhayek*, no hay una sola palabra capaz de traducir el concepto del ‘mal’. El campo semántico de la palabra en castellano es demasiado vago y demasiado extranjero para un hablante *‘weenhayek*, como para prestarse a ser representado por una sola palabra.

Aquí he elegido tres conceptos que pueden proveer una idea sobre este aspecto. El primero es el contraste de ‘armonía’ (*‘iis*): eso es *ni’iisa* o *tokw\_’iis* (‘malo’ o ‘desarmonía’). Este concepto se emplea cuando una persona está enferma o cualquier tipo de problema se ha desatado sobre la aldea local. De acuerdo con las ideas explicadas arriba, esta expresión indica la ruptura de la armonía básica dentro del

individuo o dentro de la sociedad, sin divulgar la causa de esta interrupción. (Volveré luego a las ideas de la intervención humana en estos casos).

El segundo concepto es el del *t'aytenhyaj* (que corresponde, más o menos, a 'maldición'). Este es un concepto que se relaciona de cerca con los efectos de las maldiciones. Por eso se lo atribuye a una causa específica (presumida).

El tercero es '*nookya*' ('herramienta' o 'medio espiritual'). Este es el concepto más ambiguo de los tres, y puede referir a cualquier cosa atribuible a un espíritu malvado, a un portador o un medio del espíritu, o hasta a un artefacto corriente. Puede ser traducido, por ejemplo, por la expresión 'espíritu de enfermedad' pero también por un buen número de otras palabras.

Posiblemente debemos agregar algunos otros conceptos relacionados que son comunes en el discurso sobre el 'mal', por ejemplo, *hwitsaaj* o 'peligroso', *la'wiit'ànhyaj* o 'peligro o mal que puede ocurrir a alguien', y '*ààytaj* o 'dolor' (o aún el 'estar dolorido'). Este último concepto será discutido más profundamente abajo.

Después de este breve análisis de algunas palabras relacionadas con el complejo lingüístico del 'mal', concluyo que no se ha definido ni la causa ni la agencia del 'mal'. El único agente al cual se ha hecho referencia es el ser humano (por la maldición indicada). En todos los otros casos tenemos ejemplos del medio (el '*nookya*'), de la condición (*la'wiit'ànhyaj*) y el resultado final (*ààytaj*), pero *ninguna* indicación de agencia.

## EL LADO OSCURO DEL PANTEÓN '*WEENHAYEK*

Para ejemplificar la agencia -otra que la del ser humano- quiero, en lo siguiente, enumerar algunos de los seres que mis informantes de entre los '*weenhayek* asocian con el 'mal'. Otra vez, es importante observar, sin embargo, que estos seres de ninguna manera son neta o enteramente 'malos'. En muchos casos pueden actuar también en el papel opuesto.

En mitos, cuentos, testimonios y otras narrativas, encontramos representantes del mal en muchas diversas formas. Los encontramos tanto en formas antropomorfas (por ejemplo, *T'okwewooley*), zoomórficas (por ejemplo, *Lawo'*), así como amorfas (por ejemplo '*ahààt* y otras clases de espíritus impersonales). Al respecto, he

seleccionado algunos ejemplos, o los más comunes o bien los que encuentro más representativos de la religión *'weenhayek*.

Alguno de mis informantes *'weenhayek* podría haber organizado esta información de modo diferente, es decir, según las divisiones del cosmos. Ella o él podría haber comenzado con los que viven en el *puuleh* (el cielo); luego los del *taayhi'* (el bosque); *hoonhat* (la tierra); *teewok* (el río); *kyeenaj* (las montañas), terminando con los del *wikiywet* (la esfera humana o cultural), (cf. Alvarsson 1988: 53). En este contexto, sin embargo, no me detendré en el espacio propio de cada ser, sino que utilizaré más bien un acercamiento fenomenológico, clasificándolos según forma, función o rasgos en común.

### SERES ANTROPOMORFOS

En la naturaleza lo único natural que encontramos es que existen diversas clases de 'señores' (o 'encargados') de los recursos naturales. Métraux indica que "algunos animales tienen un amo, un espíritu que prevenga su destrucción al por mayor de los cazadores" (1946: 352). Aunque Métraux menciona solamente animales, todos los recursos naturales explotados por los seres humanos parecen tener sus encargados respectivos.

Entre los *'weenhayek*, todos los encargados bien conocidos son seres antropomorfos, algo que subraya las semejanzas entre los encargados y los seres humanos. De hecho, están en un estatus igual al que tiene el ser humano. Una es la encargada femenina del caraguatá: *Ky'utsetaajky'ejwa'*. Si los tabúes contra la sobre-explotación no se respetan, ella puede provocar una condición anémica y apática en el transgresor.

Otro es *'Eeteksayntaj* -el encargado de la miel- que puede causar vómito o ceguera si sus tabúes no se respetan. Un tercer señor es *Ky'utsetaaj* -el encargado de pelo blanco quien se preocupa por los mamíferos en general y por los armadillos en particular. Llega a ser peligroso solamente cuando la gente sobre-explota sus recursos naturales.

El encargado más temido es quizás *T'okwewooley*. Él es un tipo de ser que se parece a los hombres, pero con el pelo del pecho negro y largo, vehemente opositor a la sobre-caza. Así, es una amenaza para los cazadores descuidados a quienes, si no se comportan, literalmente les chupa la vida de sus cuerpos. Si sucede esto, se los encuentra



mueritos, parados o sentados tal como estaban cuando el personaje los enfrentó, pero sin intestinos.

Otras dos categorías antropomorfas también se encuentran en el bosque *-nop'aalha* y *nanhentas*. Los primeros son un tipo de gente enana que anuncia muerte- si uno los encuentra cara a cara. La segunda categoría es del mismo tamaño que los seres humanos. Son una casta evasiva con fuerzas supernaturales. Si un ser humano se encuentra en un conflicto con un *nanhentas*, está condenado. Sin embargo, el discurso sobre esta clase de seres es asombrosamente equilibrado. “Antes pensábamos que eran espías de otra gente. Pero ahora sabemos que no lo son, así que no nos preocupamos más.”

### SERES ZOOMORFOS

En el cielo encontramos una serie de ‘superanimales’, es decir contrapartes gigantes de animales y de pájaros peligrosos en la tierra. Entre éstos está el jaguar-del cielo que amenaza ocasionalmente al cosmos entero atacando a la luna (Pelleschi 1881; Karsten 1913:201; Métraux 1946:366). Un ser gigante, ‘*Ajweentaj*, parecido a un gran pájaro, también pertenece a esta categoría. Se trata de un monstruo alado, con una cabeza colorada y pico largo, garras agudas y largas. De alguna manera, es el líder de todos los pájaros en la tierra y puede dejar pasmado a un ser humano y darle el *susto* (un tipo de choque duradero, debilitante).

Otro parecido a un pájaro es *Tsetwotaj*, un buitre negro gigante con características destacadas. Es el líder de todos los buitres negros (‘cuervos’), pero es también el jefe de *q'ajlaayh* -una fuerza amorfa misteriosa que causa diversas enfermedades en el tórax, pero que también es una fuerza importante en la formación de un chamán (véase más abajo).

En la tierra encontramos a un caníbal zoomorfo quien también aparece en mitos: *Tsopotaj* -una bestia, parecida a un burro rabón con pezuñas agudas, quien caza los burros, caballos- y seres humanos.

Entre los habitantes de la tierra, encontramos el ‘*Alhkyenhataj*, un ser parecido a una iguana que es extremadamente sensible a la sangre de menstruación. Si una mujer entra al bosque mientras tiene su regla, aquél lo detecta inmediatamente y ataca al grupo entero con viento, nubes y lluvias torrenciales. Igual que la serpiente del arco iris, constituye una amenaza a la sociedad en su totalidad.

La serpiente gigante subterránea *Lawo'*, se asocia a menudo con el arco iris pues ésta es una reflexión de la respiración de esta serpiente (Métraux 1944: 15). Ella o él es el encargado del disco de la tierra, así como un origen potencial de cataclismos y destrucción humana. Al igual que la bestia anterior, es extremadamente sensible a la sangre menstrual -en el caso de *Lawo'* a la vista de ella (ibid). Su carácter ambiguo se expresa bien en un cuento sobre el encuentro entre un chamán '*weenhayek* y *Lawo'* en el cual el último dice: “¿Y por qué se asusta la gente? ¡Díles que no lo hagan!”

En el río los pescadores ocasionalmente se encuentran con *Jwatsuujwtaj*. Éstas son serpientes acuáticas gigantes (hasta 25 metros) que agarran a los pescadores por las piernas y las tiran hacia abajo. Para salvarse hay un solo método, agarrar el palillo para matar pescado y rogar a *Lhaam-tà-'iihi-puleh* ('Él-que-está-en-el cielo'), una de las fuerzas enteramente buenas.

Otra bestia del río es *Niitsetaj*, un animal parecido a un pecarí gigante (chanchó montés). Este devora a los pescadores con sus dientes agudos. Ataca solamente de noche, y su presa preferida son los pescadores solitarios en la ribera del río.

## ESPÍRITUS AMORFOS

Muchas enfermedades, como la viruela y tuberculosis, alternan entre formas amorfas y antropomorfas. “La viruela por ejemplo es especialmente feo. Su cabeza es hinchada y llena de agujeros pequeños” (Métraux 1939: 100). Otras enfermedades alternan entre formas amorfas y zoomórficas. La venérea *t'oqhan* se describe a veces como un escarabajo brillante que penetra y contagia a seres humanos.

*Weelan'* (también llamado *Wààn'lhàjwukw*, el 'encargado de los ñandúes') cambia entre una forma de un ñandú y una forma amórfica; dicen que vive en los árboles, especialmente en los palos borrachos (yuchanes grandes) (Métraux 1946: 352). Esta fuerza transformativa puede causar posesión y locura, especialmente si el ser humano en cuestión infringe el tabú de comer carne cruda. Ha sido llamado “el más temible de todos los espíritus” (Métraux 1944: 14). Otra categoría parecida es *q'ajlaayh*, la fuerza mencionada arriba, que en ciertas estaciones (especialmente abril) puede poseer pájaros migratorios y así mover fácilmente por distancias largas. Algunos la asocian con los pájaros yulos (Fock 1992).

Para los dos espíritus amorfos más comunes, Métraux nos provee con una clasificación básica: “El mataco distingue entre el *husek*, que es el alma de una persona, y el *ahat*, o fantasma” (1946: 352; cf 1939: 100). Como indica Métraux, el primero, *‘huseek* (en mi ortografía) o *‘noohusek*, se asocia con el alma o espíritu del ser humano. (No es mencionado por Pelleschi ni por Karsten; pero sí por Nordenskiöld 1912: 45 y Califano 1974: 53). El alma humana es en alguna forma idéntica con el ser humano, así que esta fuerza debe ser considerada ‘neutral’. Sin embargo, cuando una persona muere, Métraux mantiene que “el *husek* se convierte en un *áhat*” (1939: 90).

Aunque no menciona la primera categoría, Karsten (1913) se ocupa largamente de la segunda, el *‘ahààt* o ‘los espíritus de la muerte’. Utiliza los términos ‘*ahot*’ (ibid: 200), ‘*ahut*’ y ‘*nahut*’ (ibid: 201) alternativamente. Indica que ‘estos son los más aterrorizantes de todos los demonios, porque causan muerte’ (ibid; cf. Remedi 1896: 113, 460; Pelleschi 1897: 198). El autor puede tener razón en cuanto al carácter del *‘ahààt*, pero obviamente mezcla el concepto con el de *najwut*, que significa ‘cadáver’. Según mis informantes, este último término no puede denotar ningún espíritu, pues describe simplemente el cadáver de una persona muerta.

Karsten sigue diciendo que “El *ahut* vive en la tierra, donde se entierran a los muertos, pero salen frecuentemente de este domicilio y vuelan en el aire; vienen cerca de las casas de los vivos; vienen a visitar, produciendo enfermedad y muerte” (1913: 201). “Cada enfermedad depende de un *ahút* especial” (ibid). Métraux agrega que los “fantasmas [*‘ahààt*] rezagan alrededor del campamento y son peligrosos” (1946: 333) y “se consideran que las epidemias en general se causan por demonios” (ibid: 351). Además, agrega que el “*áhat* duerme durante el día y va en busca de comida de noche. Subsisten de animales y pescados muertos”. También pueden “transformarse en el viento del norte, que trae tormentas” (Métraux 1939: 91)

De estas declaraciones podemos concluir que hay una relación íntima entre los espíritus *‘ahààt* y la muerte. No está totalmente claro, sin embargo, si los espíritus de los *‘ahààt* son temidos porque causan muerte o simplemente porque representan la muerte. Mis informantes no han podido aclarar la situación, pero las declaraciones de Karsten y de Métraux parecen indicar lo primero (véase arriba). (Esta conclusión es subrayada más a fondo por la discusión sobre el *‘yilh* abajo).

El contexto también es importante para el reconocimiento del peligro relativo de estos espíritus. Según Métraux, y mis informantes, los *'weenhayek* “admiten que los espíritus y los fantasmas son especialmente molestos de noche”. Por lo tanto, ellos están “dispuestos a interpretar cualquier ruido raro como evidencia de la presencia de un espíritu; pero durante el día demuestran poca preocupación, a menos que algo sugiera fuertemente interferencia supernatural” (Métraux 1946: 352; cf. Karsten 1913: 200).

## EL MAL Y SUFRIMIENTO HUMANO

Entre los *'weenhayek*, el ‘mal’ causa sufrimiento humano, tal como enfermedad, desgracia y, en casos extremos, cataclismos. En la vida cotidiana, sin embargo, la mayoría de los efectos malvados se identifican como ‘enfermedad’. El sufrimiento entonces se asocia con dolor físico o psíquico.

La palabra más común para el ‘dolor’ en el idioma *'weenhayek* es *'ààytaj*. Si alguien sufre de un brazo quebrado, ella o él dirá: “*'Ààytaj ìhi!*” (‘Dolor hay [ aquí ]!’). En contraste con el castellano, donde se supone que el dolor es una sensación abstracta y subjetiva, la palabra en *'weenhayek* denota un fenómeno concreto y objetivo (cf. Califano 1974: 59).

Éste es probablemente el motivo por el que Karsten identificó el “*aittah*” (1913: 200) como “espíritus” agregando que son “los espíritus más comunes”. La discusión que sigue en su artículo es, por lo menos desde la perspectiva de un actual hablante del *'weenhayek*, muy confusa. Karsten utiliza un número de conceptos ‘nativos’ relevantes, pero el trabajo lingüístico no es muy convincente. Parece que ha confundido una serie de conceptos, p.ej. *weelan'*, *nanhentas* (que él interpreta como *nàà'tshas*, es decir ‘niños’) y *'ààytaj*.

(Es posible que el término de Remedi para ‘Espíritu Grande’, es decir *Hoitoj* (1896: 459), sea idéntico al *aittáh* de Karsten (1913: 202). Si esta suposición es correcta, consolidaría el caso presentado abajo sobre ‘fuerza’. Es obvio que Remedi y Karsten convienen en el hecho de que el espíritu o fuerza está asociado a un ‘dios bueno’ (ibid.)

Algunos de mis informantes mantienen con fuerza que *'ààytaj* no puede denotar un espíritu, aunque representa algo concreto. Mi propia lucha con el concepto también se complica por la existencia de una anomalía evidente, eso es *'ààytaj'iis* (literalmente: ‘dolor-que-es-bueno’). Así sugeriría que el significado subyacente de *'ààytaj* podría

ser una ‘fuerza’ más neutral. En la vida cotidiana, esta fuerza foránea, cuando está presente en un cuerpo, sería interpretada como negativa y por eso como causando ‘dolor’.

Otro concepto usado con frecuencia por Karsten es “yil” (1913: 201, 202) -en mi ortografía ‘yilh (cf. Califano 1974: 57). Si yo interpreto correctamente a Karsten, convenimos en el hecho de que ésta es la palabra para ‘muerte’. Sin embargo, hay un número de diferencias en los campos semánticos entre los conceptos en castellano y en ‘weenhayek. En castellano, la palabra ‘muerte’ es un sustantivo, denotando el momento en que el corazón de una persona deja de latir. En ‘weenhayek ‘yilh es un verbo, denotando un proceso; posiblemente el deslizamiento del alma [libre] del cuerpo.

Este proceso comienza cuando una persona recibe un golpe fatal o es afectada por una enfermedad mortal. “La mayoría de los indígenas del Chaco temen tan grandemente los espíritus de los muertos a que esperan apenas hasta que una persona verdaderamente ha muerto antes de comenzar los ritos fúnebres” (Métraux 1946: 328). Este campo semántico amplio realmente causa problemas lingüísticos también para los ‘weenhayek: Una vez me pidieron transportar a una persona que había muerto (‘yilh). Sin embargo, cuando llegué al lugar en donde supuestamente tenía que estar el cadáver, encontré que la persona estaba rebuscando en el bosque... De hecho, *había* sufrido de una enfermedad supuestamente mortal (‘yilh), pero, durante el tiempo que tardó la información en alcanzarme, él se había recuperado milagrosamente.

## AGENCIA - o el papel del ser humano

De ninguna manera son los seres humanos objetos pasivos de las fuerzas mencionadas arriba. En muchos casos son agentes potentes, en otros saben cómo escapar el peligro. En la mitología encontramos modelos notables de cómo actuar en ciertas situaciones. El pícaro *Thokwjwjaj* representa todo tipo de defectos humanos (véase arriba) y es adecuadamente castigado por medio de toda clase de calamidades, como ceguera, desmembración y hasta muerte. Otro modelo, netamente positivo, es el papel que juega el héroe cultural ‘*Ahutsetajwaj*. Éste repentinamente se embarca en expediciones para luchar el mal que amenaza a sus prójimos en otros lugares. En ambos casos, sin embargo, es obvio que el mal en general emana del corazón humano. Los jaguares, los pumas y los cóndores matados por

‘*Ahutsetajwaj* son todos guardados por seres humanos y el mal causado por *Thokwjwaj* proviene de sus vicios netamente humanos.

Un motivo frecuente en el folklore ‘*weenhayek* es la mujer que es poseída por un espíritu *weelan*’ y quien progresivamente se transforma en un monstruo. Pero su destino fatal es de hecho algo que ella misma se ha infligido. Ella comienza a comer porciones pequeñas de carne cruda (p.ej. pollitos de loro), y se vuelve un ser caníbal y, finalmente, un ogro.

Monstruos gigantes, como ‘*Alhkyenhataj* y la serpiente subterránea del arco iris, *Lawo*’, son dóciles -a veces hasta amistosos- mientras no sean hostigados por la transgresión humana de los tabúes. Lo mismo vale para un buen número de otras fuerzas supuestamente ‘malas’.

La mayoría de estos males son producidos inconscientemente o inintencionalmente por los seres humanos. Sin embargo hay males producidos por acciones conscientes y previstas, como por ejemplo las maldiciones y la magia negra (llamada ‘hechicería’ [*witchcraft*] por p.ej. Métraux). Cuando una persona muere, ella o él también puede dejar una ‘última palabra’; una bendición o una maldición. Esto puede suceder bajo otras circunstancias, pero se considera especialmente eficaz en conexión con la muerte. Una vez me contaron de una mujer que estaba a punto de ser azotada por otra con un palillo o una escoba. La mujer que estaba en peligro de ser atacada maldijo a la otra diciendo: “¡Así como tus manos están agarrando el palillo, así vas a morir!” Y poco después la primera mujer desarrolló un reumatismo severo.

A menudo, cuando una persona muere bajo circunstancias extrañas, existen “sospechas de brujería” (Métraux 1946: 329). Los ‘*weenhayek*, igual que muchos otros pueblos chaqueños, tienen “un miedo grande de la brujería, a la que se culpa por la mayoría de los males” (ibid: 364). Mien-tras la maldición se considera un fenómeno “público”, es decir pronunciado en la presencia de otros, la magia negra se teme grandemente porque es privada o secreta. No se sabe qué le ha afectado a la persona y no se sabe quién está detrás de todo.

Por lo tanto la agencia humana se conduce por una serie de reglas (la primera es la de no infringir tabúes) y un número de precauciones. Mientras que las primeras en general se estipulan en la mitología de los ‘*weenhayek*, las últimas forman parte natural de la vida cotidiana. Las actividades protectoras incluyen bailar alrededor de una persona en peligro (Karsten 1913: 208-209), cantar y tocar un tambor o sacudir

cascabeles de calabaza para repelar los ataques de espíritus (Métraux 1946: 353, 363). “Un indígena del río Pilcomayo cantará y sacudirá su cascabel en muchas ocasiones” (ibid: 353).

Como los espíritus son más activos en las horas nocturnas, la gente se abstiene de salir en la oscuridad si no lo juzga completamente indispensable. Al evitarlo, no se expone a peligros innecesarios. Como algunos de los ogros mencionados anteriormente atacan a cazadores o pescadores solitarios, la gente sale en grupos. También prestan atención especial a los presagios y los sueños (ibid: 355) que pueden ayudarles a detectar ataques malvados.

Para sobrevivir, el humano necesita cosechar lo que produce la naturaleza. Al hacer eso, pues, actúa en coordinación con los diversos encargados de la naturaleza, algunos de ellos fuerzas malignas potenciales. Pero el ser humano parece saber cómo apaciguar a los encargados -y probablemente gana experiencia del mundo espiritual en hacerlo. Métraux, por ejemplo, menciona relaciones parecidas entre el hombre y el ‘encargado’ (como la “ofrenda ficticia”) a las que se dan con “el espíritu o el demonio que ha causado la enfermedad” (ibid: 353).

La agencia humana es reforzada más a fondo por los buenos contactos con contra-fuerzas positivas en el cosmos. Por ejemplo, la capacidad de un chamán es limitada solamente por su(s) espíritu(s) auxiliares. Las alianzas con fuerzas buenas, como los *peelhay*, los espíritus zoomorfos que causan lluvia (Karsten 1913: 201, cf. Métraux 1946: 351), son importantes cuando una sequía está amenazando.

Naturalmente, hay ataques del mal que los seres humanos no pueden dominar. En los años 40, me han dicho, los chamanes de los ‘*weenhayek* advirtieron a la gente de “escapar a las montañas” cuando los espíritus de la viruela invadieron su territorio. “Nosotros somos impotentes, no podemos hacer nada!” dijeron.

Sin embargo, en la mayoría de los casos el ser humano parece tener el control. Hay historias sorprendentes de hombres que matan a monstruos, incluso a la serpiente temida del arco iris, para salvar a un paisano perdido. Y en muchos otros casos, la gente parece saber exactamente qué hacer para solucionar un problema.

Mientras que la mayor parte del mal es causado por los defectos en el carácter humano, y ese mismo mal obviamente puede ser evitado, el hombre parece estar muy a cargo del problema. Si agregamos la influencia que el hombre ejerce sobre el mundo espiritual, como

cuando impulsa a la fuerza *peelhay* a producir lluvia, o acelera la maduración de las frutas arbóreas por medio del baile (Karsten 1913: 208, 210), podemos concluir que, en comparación con el cristianismo teocéntrico, la religión de los *'weenhayek* es mucho más antropocéntrica. El individuo es menos una pieza en un juego divino que alguien ubicado en el centro del cosmos, en plena condición para influir su situación.

Así, la relajación humana en el mantenimiento de la armonía global define, o mejor dicho delimita, lo que debe ser considerado 'mal'. He intentado demostrar, en el desarrollo precedente, que los seres humanos pueden sin problema coexistir con una fuerza maligna durmiente o latente en tanto y en cuanto no se permita dominar su lado avieso. Cuando un ser humano voluntariamente o involuntariamente sucumbe a hacer lo malo, activa el mal en un nivel cosmológico de una manera que nos da una clave en cuanto a la relación íntima entre el mundo de la raza humana y el mundo de los espíritus en el cosmos *'weenhayek*.

Los *'weenhayek* no son, de ninguna manera, indígenas imposibilitados, ni viven en el "miedo constante" que muchas veces les fue atribuido por los visitantes tempranos. Al contrario, el hombre *'weenhayek* juega un papel activo en cosmos. El *'weenhayek* realmente influye el curso de la naturaleza -y así al cosmos en general; en obvia simetría con la cultura de muchos otros pueblos amerindios, como los aztecas y sus ritos sacrificiales. Vive en una relación dinámica con las diversas fuerzas del cosmos y sus acciones cuentan en el mantenimiento del mundo.

## REFERENCIAS

ALVARSSON, Jan-Åke, (1988), *The Mataco of the Gran Chaco, An Ethnographic Account of Change and Continuity in Mataco Socio\_Economic Organization*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology, No. 11. Uppsala/Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

(1990), The Role of Mataco Mythology in Social Change. The interdependence of social transformation and Indian mythology in the Bolivian Gran Chaco. *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires) Supplementa, VIII (1990): 17-22.

(1999), Conflictos y guerras entre los *'weenhayek* (mataco-noctenes) (i:) Mario Califano (ed) *Mito, guerra y venganza entre los Wichí*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, pp. 231-249, 1999.

(1999), Conversion to Pentecostalism Among Ethnic Minorities. *Swedish Missiological Themes, SMT* (Uppsala) Vol. 87, No 3: 359-387, 1999.

BRAUNSTEIN, José A. (ed), (1993), *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*. Las Lomitas: Chaco.



- CALIFANO, Mario (1974), El concepto de enfermedad y muerte entre los maticos costaneros. *Scripta Ethnologica*, 2, parte II: 33-73.  
 (1977), El chamanismo de los maticos, *Cuadernos Franciscanos* No 41, Itinerario 5: 157-167.
- FOCK, Niels (1963), Matico Marriage. *Folk* 5: 91-102.  
 (1966), Matico Law. *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. III: pp. 349-353, Sevilla.  
 (1966/1967), Matico Indians in their Argentine setting. *Folk* 8-9: 89-104.  
 (1982), History of Matico Folk Literature and Research (in:) Wilbert, Johannes/Simoneau, Karin (eds), *Folk Literature of the Matico Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Studies, pp. 1-33.
- KARSTEN, Rafael (1913), La religión de los indios maticos\_noctenes de Bolivia, *Anales del Museo Nacional de Historia Natural de Buenos Aires*, Tomo XXIV: pp.199-218.  
 (1932), Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. *Commentationes Humanarum Litterarum*, Vol. IV:1, Helsinki/Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- MÉTRAUX, Alfred (1939), *Myths and tales of the Matico Indians*. *Etnologiska Studier*, Vol 9. Gothenburg: Elanders Boktryckeri.  
 (1944), Nota etnográfica sobre los indios Matico del Gran Chaco Argentino. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* (Buenos Aires), IV.  
 (1946), Ethnography of the Chaco. In: Julian H. Steward (ed), *Handbook of South American Indians*, Vol. 1: 197, 370. Washington D.C: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- NORDENSKIÖLD, Erland (1910), *Indianliv i El Gran Chaco (Sydamerika)*. Stockholm: Albert Bonniers. (Translated into French and German in 1912. Reprinted in Swedish in 1926.)  
 (1912), *De sydamerikanska indianernas kulturhistoria*. Stockholm: Albert Bonniers Förlag.  
 (1926) [1910], *Indianliv i El Gran Chaco, Sydamerika*. Stockholm: Åhlén & Åkerlunds.
- PELLESCHI, Giovanni (1881), *Otto mesi nel Gran Chacco*. Firenze. (English Translation, 1886, "Eight Months On the Gran Chaco of the Argentine Republic". London: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington.)  
 (1897), Los indios maticos y su lengua. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, Tomo XVIII:13-274.
- REMEDY, Joaquín (1896), America Meridional. Apuntes sobre el Chaco y los Indios que lo habitan. *Las Misiones Católicas* (Barcelona) 1896: pp. 362-364, 411-414, 459-462, 509-511.
- WILBERT, Johannes/Simoneau, Karin (eds) (1982), *Folk Literature of the Matico Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Studies.



**LO “ETERNO” Y LO “FUGAZ”:  
EL RITUAL DEL *YATCHEP*  
ENTRE LOS *WICHÍ BAZANEROS***

*Guadalupe Barúa\**

## INTRODUCCIÓN

En la literatura etnográfica sobre los aborígenes chaqueños se advierte desde muy temprano que estos grupos han apreciado muy especialmente la época de la maduración de la algarroba en el contexto del lluvioso verano chaqueño. Este suele ser tiempo de abundancia natural, y de alegría y distensión social. En el caso de los *wichí* parece haber adquirido un plus de significación que ha impregnado tradicionalmente a toda su cultura, en cuanto concentra en sí misma un complejo de *símbolos sintetizantes*<sup>1</sup> que se despliegan en el ritual del *Yatchep*. A ello se abocará este trabajo, específicamente en relación a cómo ellos se han planteado el problema del mal. Para ello fue preciso realizar un rastreo metahistórico hasta los tiempos míticos buscando aquellas marcas, hitos o huellas que nos hablen de cambios ontológicos en la condición de los *wichí* a lo que se han dedicado intensamente los etnólogos<sup>2</sup>.

Tradicionalmente los *wichí*, al recorrer sus circuitos de nomadización, aprovechaban dos ecosistemas de abundancia natural: el ámbito del río en invierno y el del monte en verano. Sin embargo, la alta disponibilidad de peces en el invierno no trae la distensión social que generan las buenas cosechas del verano, ya que la pesca a lo largo de los dos grandes ríos (el Pilcomayo y el Bermejo) no ha estado

---

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

<sup>1</sup> En cuanto almacenan una serie de significaciones y son dramatizados en mitos y rituales (cf. Geertz 1973; 120-121), por ejemplo, la algarroba como “metáfora condensada” y su conexión con el ritual del *Yatchep* (cf. Barúa, 2001; 81)

<sup>2</sup> Especialmente Dasso, 1999; de los Ríos, 1974, 1975, 1976; Califano, 1973; Palmer, 1997; Metraux, 1939; Alvarsson, 1993 y Fock, 1982.

exenta de conflictos, rivalidad y competencias tanto con otras parentelas *wichí* como con otros grupos étnicos. En el Pilcomayo, cuando baja el nivel de las aguas entre mayo y septiembre, coincide con las migraciones de peces desde sus lugares de desove hasta los pantanos del este, ricos en alimentación. A lo largo del río los varones de las distintas aldeas han sabido aprovechar estas condiciones para capturar por medio de sus redes gran cantidad de pescados. Bastaba sin embargo que algún grupo cercara el río (cortando así el flujo de peces al resto) para que se desataran conflictos y guerras sangrientas.

No parece ser este el caso de la época de la algarroba -aún cuando no faltan interpretaciones contrapuestas y continúa siendo un tema de debate- ya que en este tiempo los *wichí* suelen mostrar un rostro de alegría y espontaneidad plena que contrasta notablemente con lo que se ha llamado el “comportamiento impostado por la cultura” o la “máscara” *wichí* (Cf. Pagés Larraya y Dasso, en Dasso, 1999) asociado a una conducta marcada por el rictus, por los movimientos lentos, el gesto adusto o la voz apagada. Comportamiento que todos hemos observado indudablemente y que hemos consignado como característica del “ethos” *wichí*.

Al mirar un documental del rito balinés donde combate eternamente la bruja representante de la muerte (Rangda) y su contrincante, el risible monstruo Barong<sup>3</sup> la ejecución del ritual puede hacernos recordar, inexactamente, a los *wichí* en cuanto los actores que representan a estos espantosos personajes mueven sus cuerpos como si fueran marionetas. Cada parte de su rostro y de su cuerpo parecen estar manejados por hilos invisibles, supuestamente controlados por sus dioses. De hecho, Bateson y Mead sugirieron que, de conformidad con la concepción balinesa del cuerpo, cada una de sus partes se consideran animadas separadamente (*Balinese Character*, en Geertz, 343).

Verdaderamente, fuera de la estación de la algarroba los *wichí*, cada vez que abandonan el espacio doméstico, exhiben tan poca espontaneidad en el comportamiento como si el temible “Afuera” estuviera entrecruzado por rayos invisibles y mortales. Así el comportamiento “trabado” respondería a evitar las fuentes de peligro:

---

<sup>3</sup> Ver Geertz 1973, 87-117, pero no nos interesa en este caso el ceremonial balinés en sí mismo, sino el asombroso manejo del cuerpo y de las emociones con los que una cultura modela la manifestación de las pasiones, sentimientos y pensamientos humanos.

no sólo deben fijarse donde pisan, qué mueven, qué huelen, qué tocan, qué miran (cf. Dasso, Barúa, 2001), sino también qué sienten, qué desean, qué piensan. Cada acto de desatención es un posible paso en falso que puede terminar en catástrofe. Nos encontramos así con la paradoja de una cultura que evita los extremos “extremando” su precaución. Esto parece el paroxismo del temor (cf. Cordeu, de los Ríos, 1982) o la “cultura del malestar” más que el “malestar en la cultura”.

Muchos autores han estudiado cómo estas estructuras de personalidad literalmente explotan a través de las posesiones por espíritus, de las iras vengadoras, de las cruentas matanzas, de los suicidios epidémicos, o de la búsqueda de los “scalps” de enemigos (cf. Metraux, 1967; Palmer, 1996; Dasso, 1999 y 2002; Alvarsson, 1993). Debido a este dualismo tan contrastante entre ambos tipos de comportamiento muchos se han preguntado con razón cuál es la verdadera personalidad *wichí*, cuál la persona, cuál el personaje. Aquí también creo que las respuestas son dispares y juzgo que todavía no del todo concluyentes. Sin embargo, la dicha y la distensión propias de la estación del *Yatchep* quizás nos traigan algunas respuestas, aunque seguramente será fuente de nuevos interrogantes.

## I. CAMPAMENTO DE INVIERNO/ CAMPAMENTO DE VERANO

Sabemos de sobra que muchos aldeanos *wichí*, viven aún en su medio ecológico natural pero que éste está degradado y recortado por el sedentarismo forzado al punto que no podrían, aunque quisieran, vivir sobre la base de la alimentación que les proveía su ecosistema tradicional. Algunos han podido retener el río, como en varias aldeas del Pilcomayo. Otros, como los Matacos Bazaneros, han debido resignar este ámbito (el Bermejo) y asentarse en su campamento de verano (cf. Barúa 2003) en el monte, como es el caso de la aldea de Tres Pozos. Ésta actúa como un verdadero centro con respecto a otras localidades del Circuito: desde Lote 27 (Las Lomitas) hasta Laguna Yema, todas en las cercanías de la ruta 81 de la provincia de Formosa (cf. Braunstein, 1994).

Ya en mis primeras experiencias de campo en la década de 1980 en las aldeas del Pilcomayo me había llamado la atención la importancia que parecía poseer la época de la algarroba, aun cuando dicha importancia estuviera velada (y creí entonces que sustituida) por las fiestas de fin de año, la Navidad, los pesebres vivientes que -por

inducción de los maestros criollos- se trasladaban de pueblo en pueblo. En aquella época, y en aquellos lugares, se mezclaba una actitud lúdica, de chanzas, de alegría con la borrachera -no ya la tradicional aloja (cerveza de algarroba)- sino del alcohol que les expendían sobre todo a los jóvenes los bolicheros. Mientras en las misiones Anglicanas se desarrollaba la fiesta de Navidad se intercalaban juegos de voley donde los contendientes eran antagonistas. Asimismo se enfrentaban hombres contra mujeres en juegos de tirar la soga.

Durante mi estadía en 1983, cuando ya los misioneros ingleses habían sido expulsados de Misión La Paz, junto con los comportamientos lúdicos y chistosos, algunos jóvenes varones se traspasaron en el “paseo” por otros pueblos en ocasión de los pesebres. La aldea había sido sorprendida por el encarcelamiento de algunos de sus jóvenes quienes fueron retenidos en el cuartel de gendarmería por haber violado a una jovencita *wichí* de otra localidad. El asunto se arregló finalmente por medio de compensaciones entre las familias. No faltaba entonces quien relatara algún caso de venganza seguida de homicidio. Mi impresión de entonces fue que la falta de control tradicional y misional combinados habían dado lugar por esos tiempos a que el comportamiento reprimido de los *wichí*, se transformara entonces en promiscuidad, borrachera y violencia, sobre todo entre los jóvenes quienes fueran tradicionalmente los más controlados (cf. Barúa, 1986).

Pero fue tras la reflexión de mi experiencia en las aldeas del monte durante los noventa que comencé a preguntarme si no había cerrado un capítulo antes de tiempo. El recurso de la algarroba no parecía sobresalir en aquellas aldeas pilcomayenses. De hecho mis expediciones al monte con las mujeres fueron muy escasas y bastante pobres. Se trataba de deambular por alguna arboleda cercana y recolectar al acaso<sup>4</sup>.

En verdad no relacioné entonces la actitud frente a la Navidad con la máxima época de recolección tradicional y sólo pensé en la

---

<sup>4</sup> Esta actitud hacia la recolección puede verse aún en los pueblos por parte de los indígenas suburbanos de tradición recolectora: frente a la casa en que vivía en Las Lomitas en 1994 había un árbol que en su época estaba cargado de pomelos. Luego de pedirme permiso un grupo nutrido de mujeres venían todos los días a bajar pomelos con un largo palo terminado en horqueta y llenaban sus yicas.

expansividad propia de “las fiestas” y en sus “excesos”, al estilo Metraux (1939), como válvulas de escape a una conducta altamente estereotipada, esta vez no por la violencia del “hockey” *nahaatlá* o por la epidemia de suicidios debido a la ingesta de sachasandía, sino a la nueva guía de comportamiento que le proporcionaban los criollos tales como el “machismo” y la actitud violenta hacia las mujeres (cf. Barúa, 1986).

Había comenzado la investigación con parentelas entremezcladas de *wichí* incluso con *chorote* y *nivaclé* (como en Misión La Paz) debido a la fuerte atracción en ese tiempo y lugar de las misiones Anglicanas que se habían instalado a lo largo del Pilcomayo en las cercanías de sus antiguos campamentos de invierno. Sin embargo, en la década de 1990 realicé mi investigación entre parentelas no mezcladas, de influencia Anglicana mucho más difusa luego de dejar la misión Esteros sobre el Bermejo y radicarse en uno de sus campamentos de verano: Tres Pozos.

La recolección en el monte practicada por equipos de mujeres adquiere aquí mucho mayor importancia relativa (seguramente mucho menor que como habrá sido en el pasado) en comparación con el Pilcomayo. Y esa época de “las fiestas” recobra aquí el nombre que suele aparecer en los textos de los etnógrafos, aunque con algunas variaciones en la fonética como ocurre en la vastísima cadena dialectal *wichí*. Este nombre es *Yatchep*. La estación de la algarroba durante noviembre- diciembre genera un pico demográfico. Los parientes de diversas comunidades se trasladan a las aldeas del monte para celebrar el *Yatchep*. Una aldea como Tres Pozos puede quizás llegar a triplicar su población durante esta época según la magnitud de la cosecha de cada año en particular. Las chozas se agrandan para albergar a los parientes de Lote 27, Pozo de Mortero o aún de Laguna Yema.

Tradicionalmente ésta es una época de regocijo, más que la estación de pesca, porque permite idealmente lograr el estado de “*communitas*” al reunir a toda la parentela dispersa durante el resto del año. En la práctica, suele traer tanto alegrías como conflictos y desdichas. No obstante, el semi-sedentarismo -ya en los antiguos campamentos de verano o en los de invierno- a unos y a otros les ha partido el mundo en dos mitades irreconciliables. Por un lado: estación seca/ peces/ dominio masculino/ invierno. Por el otro: estación lluviosa/ frutos en abundancia/ dominio femenino/ verano. En los circuitos de semi-nomadización tradicional éstos eran los dos polos

más importantes. Ambos se complementaban e implicaban autosuficiencia y autonomía. En todos mis trabajos de campo el *Yatchep* estuvo presente en las charlas ocasionales. Era tiempo de comenzar a preguntarse si ello sólo reflejaba la nostalgia de mejores días o si, quizás, no era también una época de reparación de un mundo partido, ya no sólo entre los ámbitos del río y del monte debido a los procesos de sedentarización forzada (cf. Barúa, 2003) sino entre el antiguo Cielo y la antigua Tierra.

## II. EL ÁMBITO CELESTE Y LAS ESTACIONES VEGETALES

El comienzo del año, tanto para los *wichí* como para otros grupos chaqueños como los *abipones*, *mocovíes*, *mbayá* o *nivaclé* comenzaba con el avistamiento del enjambre de las Pléyades en el cielo del Este lo que ocurría, según sus ubicaciones específicas, entre fines de junio y comienzos de julio. Como lo explicita N. Fock para los del Chaco central:

*APleiades. Posethlay means both the seven star asterism and the new year, which begins in the first of July in the middle of the dry cold season”* (cf. Fock, 1982; 9).

La época de la estación seca no sólo involucraba a la estación de pesca sino que era el momento más apropiado para la caza de avestruces o corzuelas mediante las trampas que consistían en cercos de fuego. El circuito anual -y la semi nomadización que inducía- constaba de dos estaciones breves (la primavera y el otoño) y dos extensas (el invierno y el verano). Al comienzo del año, tras el avistamiento de las Pléyades, prosigue la estación del invierno *fwiyetil*. Julio y Agosto suelen caracterizarse por las bajas temperaturas, cuando muchos árboles pueden quedar marrones tras los “surazos” congelantes. (Cf. Alvarsson, 1993). El único fruto que pueden obtener es la tusca. La estación de las flores *inawop* se desarrolla entre septiembre y octubre y, finalmente la estación de la algarroba, conocida como *Yatchep* en la zona de Tres Pozos (como *Yakyup* en otras) abarca de octubre a enero. En verdad en ésta se incluye la maduración de distintos frutos silvestres como el chañar (octubre-noviembre), y finalmente la algarroba y el mistol (diciembre y enero). Es también época de mucha miel. El ciclo termina con el otoño en febrero y marzo, estación que se inicia con el florecimiento del quebracho: *chelyup*. (Cf. Alvarsson, ib).



Esta caracterización del año se apoya en la relación entre los reinos: el celeste que influye sobre la renovación vegetal, y el humano, que a través de los rituales de propiciación de los shamanes en las Pléyades, incidirá finalmente en que la algarroba caiga como gruesa lluvia desde los copones de los árboles en diciembre. En la estación seca, cuando aparece este enjambre de estrellas se reúnen de tres a cuatro shamanes de las aldeas relacionadas y propician la fertilidad estelar de estas estrellas concebidas como una “familia” (cf. Barúa, 2001) y, de hecho, como “sus ante-pasados”<sup>5</sup>. Si el ritual de propiciación se lleva a cabo sin dificultades habrá abundancia en la Tierra para la estación de la algarroba, como cuando la Tierra era el “cielo”.

Las Pléyades constituyen un enjambre de estrellas que se ubican a un costado de la Vía Láctea. La Vía Láctea es, astronómicamente, una enorme faja luminosa, de aspecto blanquecino, de espesor y brillo variables que da una vuelta al cielo. Su parte más brillante se halla en las proximidades de la Cruz del Sur. Allí como en otras partes se forman verdaderas nubes de estrellas. A ambos lados de esta galaxia se encuentran los enjambres: Las Hyades forman un grupo cerrado alrededor de Aldebarán en la constelación de Tauro. En esta misma constelación, a aproximadamente 400 años luz, se encuentra nuestro enjambre de las Pléyades. O *Potsethlay* para los *wichí*. La Vía Láctea constituye un importantísimo recordatorio del acontecimiento mítico que iniciará una serie de transformaciones del mundo *wichí* hasta que devenga tal como es actualmente: es la cicatriz de cuando se invirtieron los mundos<sup>6</sup>. Asimismo, como tratará de demostrarse, la

---

<sup>5</sup> Ver abajo la caracterización de las Pléyades del informante de Metraux, oriundo de las Lomitas (Pedro), junto con la información recogida por del Campana en 1913 en el área del Bermejo medio. Se dará prioridad a estas dos versiones ya que provienen de la zona tradicional de los maticos bazaneros. En cuanto a los informantes de Metraux, Pedro adquiere especial relevancia no solo por su procedencia sino porque esta gente del interior fue menos afectada por la labor misionera. El otro informante, Martín, proviene del Algarrobal y de la gente del río, al igual que Nicodemo, el informante de Fock de Misión el Yuto, sobre el Pilcomayo. Asimismo estos temas han surgidos en todos los trabajos de campo en Tres Pozos y Lote 27, a través de Setisyu' y Tesiyá, de Brígida y Hwane, de Jorge “el palomo”, de Francisco, Luisa y su querida familia, de Pedro y Felisa, de Alejandro, Celina y su madre: Luísa D, de Tometé, de Hwaaliste' is Y

<sup>6</sup> La vía Láctea adquiere enorme importancia entre los *mocoví* como camino de los antepasados y lugar de abundancia (cf. Giménez Benitez et als. 2002)

importancia que los *wichí* le otorgan al *Yatchep* estaría íntimamente asociada a dicho suceso.

En los otros grupos chaqueños mencionados el momento de la elevación helíaca de las Pléyades también señala el comienzo del año. Entre los *abipones*, según refiere Dobrizhoffer, cuando hacían su aparición se saludaban con sones de flautas y coros de guerra. Los *Mbayá* echaban a palos a las enfermedades para todo el año (Sanchez Labrador). También Guevara narra que en el mismo grupo el comienzo del año era celebrado con bebidas, chanzas, bailes, gritos y que durante esa época se ordenaban a los futuros shamanes y se pedían dones como el de ser rápidos en la caza. (cf. Gimenez Benítez, et als.ib).

Entre los *mocoví*, pertenecientes a la familia lingüística guaycurú, igual que los anteriores, tenemos la fortuna de contar con el trabajo de estos etnoastrónomos que al unir un preciso conocimiento del ámbito celeste junto con la interpretación del mismo realizado por los aborígenes, nos encontramos con algunas semejanzas en cuanto a las concepciones del cielo y de sus habitantes tales como: su caracterización como una región helada, “asociada a la idea de un resplandor frío”; el estar habitado en su mayoría por mujeres, lo cual refuerza la asociación habitual (tanto entre los *mocovíes* como entre los *wichí*) de lo celeste y la abundancia. Para los *mocovíes* las Pléyades están relacionadas con “nuestro abuelo, el señor, al cual tenían por su creador, o el fundador de su linaje”, para los *wichí* es el lugar donde habitan sus ancestros. Naturalmente para ellos también el orto helíaco de estas estrellas marcaba el comienzo del año “momento en el cual celebraban ruidosamente su retorno y con ello el comienzo de un nuevo ciclo” y “el tiempo que estaba fuera de la vista era considerado como una enfermedad del abuelo y tiempo de tristeza.” (Ibídem).

Entre los nivaclé:

*A los indios varones entre sí y las indias unas con otras se están por largo tiempo aporreando, imitándoles los muchachos y las muchachas con grande algarabía y regocijo. Después corren y hacen fiestas a su modo, prometiéndose con esto salud y hartura, y victoria de sus enemigos. Luego se remata todo con una gran borrachera. Se oponen a todos los individuos del mismo estatus según sexo y edad”* (información de Lozano en Sterpin, 1993, 170-171).

No obstante en toda esta mezcla de testimonios no resulta del todo claro cuáles de estos festejos se realizaban cuando se tenía a la vista a

las Pléyades en julio o cuando maduraba la algarroba en diciembre. Algunos de los rasgos que aquí se consignan para los *nivaclé* -que pertenecen a la misma familia lingüística de los *wichí*- son muy semejantes a los que se describirán entre los *wichí* bazaneros. Otro tema relacionado que también queda sujeto a discusión es si la época de la algarroba daba lugar a una hostilidad de tipo lúdico o a una hostilidad real (como arriesga Dasso para los *wichí*, 2002). Según Sterpin, quien justamente estudió las fases más agresivas de la conducta de los *nivaclé* tales como la guerra y a la toma de scalps retoma la conclusión de Karsten en cuanto a las concentraciones sociales que provoca la cosecha de algarroba: “*real murders, as far as I know never take place within the community, and blood-revenge is only practised between the different tribes (ib, p.172)*”. Naturalmente, es un tema que por ahora queda abierto en el caso *wichí*.

Es preciso marcar que la abundancia de recursos en dicho ámbito, y el que se encuentren concentrados y no dispersos como en la tierra actual, será lo que marque la condición existencial de los *wichí*, pasada y presente, y su historia entre el cielo y la tierra.

### III. DOS MUNDOS SUPERPUESTOS

El “cielo”, como otro mundo elevado sobre la tierra y contiguo a ésta, era el antiguo hábitat de los antepasados. En algunas versiones míticas los hermanos (o amigos) Sol y Luna aún no se habían vuelto los conocidos astros actuales, por lo que los antiguos estaban iluminados por bruma y neblina y por el brillo de las estrellas que eran mujeres que ascendían o descendían a *o'nat* (la tierra de los hombres) a voluntad por medio de una escala. La vida era plácida para los antepasados y obtenían sus recursos con facilidad. Los alimentos abundaban en enormes bosques llenos de miel y en grandes lagunas llenas de peces. Los antepasados -que eran todos varones y presentaban una mezcla de rasgos humanos y animales, más alguna que otra anciana que aparece como “madre” o “abuela” de todos ellos- vivían todos juntos como una familia. No obstante, existían otras tribus de gente pero habitaban separadamente y no tenían relación con ellos, así como también existían los espíritus *ahot*. Pero ni los antepasados, ni las otras gentes, ni las mujeres, ni los espíritus se mezclaban entre sí. Por lo cual no había enemistad, enfermedad, procreación sexual, o muerte. Aún después, cuando los ancestros han ido perdiendo sus condiciones de vida en el “cielo” -primero tras la inversión de los mundos, luego tras el corte del árbol que los separa

definitivamente -los seres (como las estaciones y los ciclos vegetales y lunares) nacían, florecían, morían y volvían a renacer como niños-.

El primer gran acontecimiento ocurre cuando se invierten los mundos. Así lo refirió Pedro de las Lomitas, el informante de Metraux, en 1939:

*Aexisten dos mundos, uno arriba y otro debajo. Una vez el mundo situado por sobre nuestras cabezas se hallaba en lugar de la Tierra en la que vivimos. Pero la tierra (Y) debajo no quería ser ensuciada por los excrementos de la gente que habitaba en el cielo y entonces (éste) cambió de lugar con la tierra de abajo” (Wilbert y Simoneau, 1982; 46, trad. nuestra).*

Este relato se halla más detallado en la versión recogida por Alvarsson, pero se trata de una versión mucho más reciente y que proviene de los *noctén*. Aquí Sol y Luna “se han apagado” hundiendo a los habitantes de la Tierra en la oscuridad y el hambre. Asimismo, la caracterización de los *pahlalis* (de los antepasados míticos), que fueran retratados en gran parte de la mitología como seres masculinos, con “alma” humana y morfología animal, parecen volverse aquí completamente animales debido a su glotonería. También aparece un dios castigando la falta. Asimismo el informante delata la presencia de aquel mundo a través del rastro que todavía puede verse en las noches:

*ALlegó una oscuridad sobre toda la tierra. Se apagó el Sol y la Luna por meses. Y la gente tenía mucho hambre. Por fin tuvieron que cocinar los cueros para tener qué comer.*

*Pasó todavía un tiempo y llegó como un tipo de granizo pesado sobre las casas. Temía la gente porque no sabía qué era. Cuando había terminado, salieron y con las manos sintieron que eran las vainas de algarroba, había llegado el tiempo de la algarroba.*

*La gente se volvió loca por la algarroba y se sació por demás. Entonces empezaron a transformarse todos los hombres. Se transformaron en awutsáj (jabalí), en nitsaj (chancho montés) y en otros animales. Una viejita tomó su garrote para machucar el qutsáj (caraguatá) en la mano. Ésta se pegó en la nariz y se volvió un sulaj (oso hormiguero).*

*Cuando se había transformado toda la gente “el que está arriba” tomó la tierra y la volcó totalmente, porque había mucha suciedad y excrementos en la antigua tierra. Entonces se cubrió todo el suelo y todo se volvió lindo; una linda tierra. Salieron árboles muy verdes. Y hasta ahora se pueden ver restos de un antiguo camino que había en*

*la antigua tierra, cuando uno de noche mira el cielo también se llama Nayij (camino) [se refiere a la Vía Láctea, también llamada Nayic por los mocovíes] (cf. Alvarsson, 1993; 227)”<sup>7</sup>.*

Para que la humanidad mítica se vuelva como la actual deben cometerse varias faltas o excesos. Así las narraciones míticas actúan como hitos, como sus topónimos (cf. Palmer, 1995) en cuanto van señalando acontecimientos relevantes para ellos que irán produciendo las transformaciones definitivas no sólo del escenario donde se desarrolla la acción de los hombres sino que implica una pérdida irreversible de los beneficios de la existencia *pahlá*. Dasso (2001) señala un comportamiento peligrosamente lúdico de los *pahlalis* cuyas consecuencias se ignoran y que resultarán en degradaciones progresivas. Así, el segundo gran acontecimiento es el corte del gran árbol que aún conectaba ambos mundos permitiéndoles a los hombres ir a cazar al cielo. Por descuido o avaricia provocan el enojo del anciano (o anciana, según qué versión se tome) que corta el árbol y separa los mundos para siempre. Prosiguiendo con la versión de Pedro:

*Anteriormente el cielo y la tierra estaban conectados por un gran árbol. Los hombres de esta tierra trepaban por él para ir a cazar al mundo de arriba. Una vez un número de ellos trepó y lograron matar un jaguar. Cuando dividieron la carne, tontamente le dieron el estómago a un anciano. Él se indignó tanto por haber recibido tan miserable porción que quemó el árbol, vengándose así. Los hombres que habían trepado ya no pudieron regresar y todavía viven en el cielo. Forman una constelación de muchas estrellas (Pléyades).*

*Cuando la primera gente fue a cazar dejó a sus hijos en casa. Una madre, sabiendo que nunca más podría volver a juntarse con su hijo en la tierra le arrojó desde el cielo una bolsa de cuero de corzuela repleta de miel. El niño creció, ellos eran nuestros padres” (Cf. Wilbert y Simoneau, 1982; 46, trad. nuestra)*

---

<sup>7</sup> Llama la atención la clasificación de las lluvias que suelen realizar los wichí y su asociación a lo fasto o a lo nefasto: éstas van desde la “lluvia fina” al diluvio (generalmente asociado a la serpiente Arco Iris, o Lawú). Pero al mismo tiempo se distingue como “lluvia benéfica” a la caída de las algarrobas sobre las tolderías, o a los alimentos adecuados que la madre ingiere como lluvia que hacer crecer al niño en el vientre. Como “lluvia maléfica” se asocia a toda “lluvia de suciedad, impurezas o, en este caso, de excrementos” que remiten a la falta y al origen de las enfermedades.

La tercera falta es la que provoca los cataclismos que terminan por configurar el mundo actual. Pedro reporta una gran oscuridad que les impide alimentarse y donde muchos mueren. Son más frecuentes los cataclismos por diluvio o gran inundación localizada infligida por el *Lawú* (señor del rayo y la tormenta) que castiga los derramamientos de sangre. Pero es el cataclismo por fuego el que renueva toda la tierra. Parece ser el que más gustan relatar, tiene como inoportuno protagonista al risueño hornero: una extraña gente que poseía el fuego vivía en otra parte, en algunos relatos en los confines del mundo. Eran más grandes que los hombres y estaban hechos de fuego. Los *pahlalis* fueron a visitarlos para pedirles el fuego pero sabían que la condición era no hacer ruido, no hablar, no reírse porque éstos eran muy sensibles. Entre los *pahlalis* iba el risueño hornero que no pudo parar de reír cuando vio que a los hijos de estos hombres el fuego les salía también por el trasero. Entonces estos hombres, sintiéndose ofendidos, tomaron la llama e incendiaron todo el mundo. Sólo el veloz avestruz y la chuña pudieron escapar. Y un pequeño pajarito Takiatsa (Takiatsó o Tapiatsol) se escondió en la tierra:

*Acuando el fuego se apagó por completo él salió. Buscó las cenizas del algarrobo. La tierra estaba desierta, no había árboles que dieran sombra. Cada día el pájaro cantó y cantó, y tres días después de las cenizas nació un árbol. El pájaro hizo que el algarrobo creciera para que pudiera dar algo de sombra. Estos pájaros todavía viven en los algarrobos y todavía hay muchos de ellos en este país”* (cf. Wilbert 128-139 y también Dasso, 1999; 76-80)

Según lo consigna Dasso tras la destrucción del mundo y la aparición del mundo actual, entra en escena un ser diferente a todo lo anterior: *Tokjwaj*. Este tiene cuerpo humano, es poderoso, puede transformarse a voluntad y es único en su especie. Por esos tiempos los hombres debían moverse permanentemente para buscar su alimento. Lo hacían de aguada en aguada. A medida que una aguada se secaba se dirigían de nuevo hacia el poniente hasta encontrar otra aguada. *Tokjwaj* viene desde el Este y los persigue buscando su alimento y su compañía pero siempre llega tarde, o no es bien recibido porque no sabe comportarse (cf. Dasso, 1999: 84 y ss.). Devora alguna cría o intenta violar a la hija del Sol, pero también es un experimentador, prueba los límites de lo humano; quiere volar como un pájaro o sostenerse en una sola pierna. Su poder, su soledad son rasgos *ahot* pero también exhibe comportamientos *wichí* mezclados con ellos:

ATokjwaj reúne lo considerado 'lo peor' de lo wichí: egocentrismo, exceso, imposibilidad de reprimirse y 'lo mejor' de la alteridad ahat: el poder de la intención, el daño relativo (Y) dador de algunos bienes que compensan los males provocados" (cf. Dasso, ib; 145).

Pero uno de los males que provoca es la muerte definitiva, ya no hay posibilidad de revivir al poco tiempo como niño, el que fallece ya no regresa, y descarnado debe vivir en el reino de los muertos que gobierna *Tokjwaj*. Otro mal que no se puede compensar es la dispersión, definitiva también, de los recursos y una nueva modalidad de trabajo esforzado al desobedecer a los dueños de especies provocando la dispersión de las aguas y la formación de los dos grandes ríos. En *Tokjwaj* los rasgos *wichí* y *ahat* se mezclan irreversiblemente, y a través de él se mezclan en el mundo. Aunque sigue manteniendo en cierto sentido el componente lúdico que exhibían los *pahlalis*, éste a menudo se convierte en un juego trágico, del que él suele ser la primera víctima. Trata de componer lo que hace pero sólo logra amortiguar sus consecuencias, por ejemplo aparece la enfermedad y él enseña las técnicas shamánicas. Hombres y mujeres se encuentran por primera vez y *Tokjwaj* transforma su alteridad ontológica adaptando a las mujeres a los cuerpos masculinos por medio de la violencia y enseñándoles a ambos a cohabitar y a procrear. En el encuentro con otras gentes, activa el deseo por sus mujeres y les enseña las técnicas de guerra. Es interesante la conclusión de Fock sobre este personaje:

*Afijó un límite entre la tierra y los otros mundos; entre los vivos y los muertos; entre amigos y enemigos; entre trabajo y ocio; entre comunes y shamanes (Y) bisexual, terrestre y divino, humano y señor del inframundo y de la muerte, creador y destructor, gordo y flaco, tonto y sabio" (cf. Fock, op.cit., 30-31, trad. nuestra)*

En síntesis, acontecimientos puntuales derivados de "faltas", muchas veces tontas, o provocadas por descuido, experimentos fallidos o falta de cautela, fuerzan la transformación no deseada del mundo hasta que se convierte en lo que es actualmente: un mundo peligroso, imprevisible, de esfuerzo y escasez, donde el estado de "communitas" que existía espontáneamente entre los *pahlalis* se trata de restaurar por una infinidad de reglas que nunca alcanzan. Lienhardt explica muy bien porqué una pequeña falta, y hasta divertida -como la del hornero que no aguanta la risa y provoca el incendio del mundo- trae la pérdida del paraíso. Toma como ejemplo a los *dinka*. Para ellos

también cielo y tierra eran contiguos y estaban unidos mediante una soga, así los hombres pasaban de un lado a otro a su voluntad. No se conocía la muerte. El primer hombre y la primera mujer sólo podían comer un grano de mijo por día. Hasta que la mujer decide, por codicia, plantar más mijo del permitido. Mientras trabaja, en su prisa, golpea accidentalmente a la divinidad con el mango de la azada. Ésta, ofendida, corta la soga y se retira al Cielo dejando al hombre condenado al trabajo, a sufrir la enfermedad y la muerte y a mantenerse separado de la fuente de su ser: el creador:

*AA aquellos dinka le llamaba la atención la pequeñez de la falta cometida (que había merecido tan tremendo castigo) (Y) la imagen de la divinidad golpeada por la azada a menudo suscita diversión*". Pero el retiro de la divinidad no trae consecuencias de mejoramiento moral (del tipo "no codiciarás") sino que les hace reflexionar sobre las condiciones de la existencia. Están sujetos al sufrimiento y a la muerte, a ser ignorantes y pobres. La vida es insegura, los cálculos a menudo resultan errados. Muchas veces deben aprender por experiencia que las consecuencias de sus actos son diferentes de las que habían imaginado o considerado justas. Viven un universo que está más allá de su control y los hechos pueden contradecir las expectativas humanas más razonables (cf. Lienhardt, *Divinity and Experience* y Geertz, 1973; 103)

#### IV. MUERTOS Y ANTEPASADOS

Los primitivos pobladores del mundo poseían morfología animal y conducta humana. Tras las sucesivas transformaciones de los mundos se produce un cambio ontológico que afecta directamente a los hombres (e indirectamente a las mujeres) que terminan poseyendo cuerpo y "alma" humana (*hesek*) mientras están vivos. Al mismo tiempo el que la muerte se vuelva irreversible trae aparejada una escisión entre cuerpo y alma, que produce dos estados opuestos.

Los *wichí* estiman al fluir de la sangre y de la savia como característica de lo viviente, y el *hesek* está asociado al proceso de crecimiento (*lewatsancheiaj*) acompañando al ciclo vital (cf. de los Ríos, 1976 a y b). Cuando la muerte es convalidada en el mundo actual, el fallecido pierde varios -por no decir todos- los atributos que lo individualizaban como una persona *wichí*: la carne y la sangre, aparentemente conserva el *hesek* pero como una entidad oscura que se corresponde con una conducta opuesta a la que poseía cuando se



hallaba con vida. De hecho, no existe una continuidad entre la persona viviente y el espíritu del fallecido. También pierde nombre, apodo y hasta su estatus en la red de parentesco, así como todo bien que se le asociara directamente. Y más importante aún es desligado de sus virtudes y defectos más íntimos: ya no se lo recuerda como “buen hombre” o “buen padre” más que en un panegírico de algún ministro cristiano que oficie casualmente en su entierro. También, al dejar de nombrarlo, en pocas generaciones (a lo sumo hasta la de sus nietas) ya ni es tenido en cuenta como referente genealógico.

No obstante, el deseo del viviente de deshacerse rápidamente de su pariente fallecido no es recíproco al del fallecido a quien, sobre todo en los primeros tiempos, le cuesta desprenderse de sus afectos, de su compañía y de su familia. No sólo se quema la choza donde habitó, o se la desarma, o se somete a luto a su viuda y parientes más cercanos, sino que se intenta inhumarlo lo más rápido posible. Sin embargo en el pasado se ha practicado el doble entierro, que normalmente implica remarcar este período liminar del muerto reciente y su entierro definitivo (cuando ha perdido por completo su carne y su sangre) volviéndose entonces un muerto antiguo y por ello menos peligroso y contaminante (Cf. Guiart, 1979 y Cordeu, 2002). Esta práctica -cuando existió- parece no haber respondido exactamente a dicha estructura. Al parecer la dureza del suelo en invierno en algunos terrenos tornaba imposible el entierro. Por esa razón, durante esa temporada se colgaba a los muertos en los árboles en grandes bolsas de chaguar con forma de hamaca para que se “secaran” y al mismo tiempo para impedir el acceso de los animales:

*Acuando uno muere se cuelga en un lugar muy monte, bien escondido para que no coman los bichos: caranchos, cuervos. Se mete dentro de la yica y se lo deja colgado durante unos días hasta que quedan los huesos”* (testimonio recogido por Palavecino, 1944 y citado por von Koschitzky.1992; 63)

Siempre se los enterraba cuando fallecían en verano. Actualmente -cualquiera sea la estación, a hombres y mujeres se los sepulta en grandes bolsas, o en mortajas de caraguatá.

En definitiva a los muertos se le atribuye un *hesek* oscuro, descarnados, sin nombre, sin sangre, asexuados, erradicados definitivamente de la genealogía como resultado del paso del tiempo y de los mecanismos de olvido apresurado. Por todo ello se van

desconectando progresiva y definitivamente de los vivientes, constituyendo una realidad radicalmente otra.

Esto plantea dos problemas. En primer lugar, el dualismo cuerpo/alma, o bien materia / espíritu, obstruye la posibilidad de tener en cuenta la existencia de entidades intermedias como los procesos de desmaterialización de las entidades materiales, tales como lo gastado, lo raído, lo que ellos denominan *wumek* (cf. Barúa, 2001) o “lo blanco” (cf. Palmer, 1995). Así como lo que posee una materialidad escasa o una existencia etérea como puede ser la transparencia del “alma” (Cf. de los Ríos, 1976 b) o el resplandor de las estrellas que pueden enfermar -en contraste con el poder enfermante de los muertos de alma oscura- por exceso de brillo a los niños y a los hombres débiles, o también los olores o colores muy fuertes que indican la presencia de lo ajeno, por ejemplo en las plantas utilizadas para la magia amorosa o para control de las emociones (Cf. Barúa; Maranta, 1992) o en la hechicería (Cf. Dasso-Barúa, 2001)

En segundo lugar, si la desconexión radical por la que pugnan los vivientes impide hacer de los muertos sus antepasados, ¿a quienes consideran entonces sus antepasados?. Mientras están vivos son los viejos los que encarnan a los ancestros. Según Alvarsson, por ejemplo, en los tiempos en que había guerras los más temibles guerreros eran los viejos, mientras que los jóvenes se quedaban atrás. (Cf. Alvarsson, 1993). Otro indicio nos lo proporciona la celebración del *Yatchep* que, de acuerdo a la hipótesis que se tratará de demostrar sería una ceremonia en donde la parentela *wichí* y todos los allegados celebrantes se reinstalan temporariamente en el tiempo anterior a la separación de los mundos. En este momento hemos sido testigos de que los viejos de la aldea de Tres Pozos se disfrazan de animales, reasumiendo así su condición de *pahlalis*. Creo que, desde su perspectiva, los *pahlalis* son los verdaderos ancestros de los vivientes. Quizás se podría decir que lo que caracteriza al *wichí* no es directamente el *hesek* sino los dones que ha logrado a través de éste. Tales dones son los que transmite a sus descendientes a través del *wit'ole* (las palabras del moribundo que signan el destino del descendiente al cual se dirigen de boca a oído). Esa sería su herencia y su nexo con los de su linaje que quedan con vida. Cuando fallece deja de ser antepasado y se convierte en un espíritu sin nombre.

En contraposición con ciertas posturas referentes a la universalidad del culto a los ancestros, a los muertos no se les rinde culto ni mucho

menos. Y aún esa categoría super inclusiva que algunos autores utilizan al definir “ancestro” como “espíritus, sombras, fantasmas, almas, plantas, animales totémicos o muertos” (Cf. Steadman, Palmer y Tilly, 1996; 63) parece no corresponderse con los *wichí*. Si se puede hablar de una especie de “culto a los ancestros”, éste podría ser lo que ocurre durante el *Yatchep*. El “tiempo lindo” en que los hombres actuales y los antiguos *pahlalis* se vuelven contemporáneos, “en el rito el practicante se convierte en personaje mítico y el territorio de la ceremonia es el mundo de los orígenes” (Cf. Bossert, 2001; 28)

Los niños y las mujeres, y todos aquellos que no posean la *kahnaiah*<sup>8</sup> no encarnan a los ancestros. Los niños porque aún no son, las mujeres porque se remiten a su linaje estelar. Y es este ámbito el que impregna todo el *Yatchep*.

## V. EL RITUAL DEL YATCHEP

Según nos señalaran en la campaña de 1994, tema que se seguiría investigando en las siguientes ya no sólo con estas informantes sino con el resto de su parentela tanto de Tres Pozos como del Lote 27, la aparición de las Pléyades en julio es la señal de que los shamanes familiares deben ejercer un ritual de propiciación de lo que ellos consideran una “familia estelar”. Como se ha señalado en otra oportunidad (Cf. Barúa, 2001) la Venus matutina (la Mujer Estrella) y su esposo *Wela* (Luna) practican ritos de fertilidad, como ocurre en todos los reinos de la naturaleza durante la estación seca. Tal como la danza del carancho (*ahetsaj*, animal de estación seca) que involucra la cópula de los jóvenes y en especial la iniciación sexual de las niñas tras su primera menstruación. Para que esto se corresponda en el plano celeste con la propiciación de la fertilidad celeste es imprescindible la presencia de los shamanes que deben llegar a las Pléyades cuándo éstas se hacen claramente visibles en el cielo de julio. Aunque esta idea nos sea ajena, prácticamente todo el corpus mitológico recogido por la literatura por distintos observadores, en épocas y lugares diferentes apunta a la concepción familiar de las Pléyades y de otras constelaciones y, en algunas versiones, se señala directamente a sus

---

<sup>8</sup> “Es un poder que circula diversamente entre individuos y teofanías (Y) provocando cambios estatutarios de importancia entre los *wichí* (Y) la condición indispensable para que una fuerza tal se encuentre en el humano es que la voluntad, la memoria, el alma, -*husek*, residan adecuadamente en él” (Cf. Dasso, 1999, 13-14)

integrantes como “nuestros antepasados”. Naturalmente hay variaciones, por ejemplo Pedro hace referencia a Venus como “el padre” (Cf. Wilbert et.al. 1982; 37, nota 2). El otro informante de Metraux, Martín, amplía esta idea: la estrella matutina es un anciano con un gran fuego, su fuego es frío. La mujer estrella es la hija de la estrella de la mañana y el padre de la mujer estrella quemó a su yerno cuando fue al cielo tras su esposa y se lo comió (Cf. ib; 48-49)

Esta época de propiciación de la familia de las Pléyades coincide entonces con los “ritos” de fertilidad de la estación seca, ámbito de apareamiento de hombres, estrellas y animales. No sólo el cielo se asocia a la abundancia sino que los personajes celestes son concebidos con una morfología sexual ya sea supradimensional o monstruosa asociada al coito y a la comida. Tales como las mujeres estrellas con vagina dentada, el hombre Luna es representado con tan enorme miembro que las mujeres que tenían relaciones con él morían desgarradas. Aún hoy se considera que el coito a través del sueño de las mujeres con Luna provoca las menstruaciones femeninas. O el paradigmático Sol como un gran shamán, que puede traer la luz o sumir al mundo en una profunda oscuridad y hambre, caracterizado también como un glotón sin medida que explota a su yerno, ejemplificando así la relación entre suegros y yernos humanos.

Las relaciones del matrimonio estelar resultan en la gestación múltiple de estrellas que “cuando están maduras” caen a tierra (Cf.Barúa, 2001). De algún modo conectan este hecho con la abundancia de algarrobas en diciembre. Así suelen afirmar con enorme alegría en los años de abundante cosecha, como fue por ejemplo el verano de 1999, que los viejos shamanes “habían llegado a *Potsethlay*”. Se necesita entonces de la propiciación humana para conectar al reino celeste, con el vegetal y con el humano. En efecto, si dicha propiciación no se ha llevado a cabo, o se ha ejecutado mal, esto trae como consecuencia que la algarroba no madure<sup>9</sup>.

Durante la celebración del *Yatchep* los ancianos de Tres Pozos se disfrazan de distintos animales, como un “palomo” (*chilai*), un

---

<sup>9</sup> Como ocurrió en el verano del 2000. Aquel año hubieron inusuales desajustes climáticos, llovió durante la estación seca, no cayó una gota de agua durante el agobiante verano -la estación de lluvias-, y la lluvia fue reemplazada por un tórrido y violento viento norte que fuera de su época chamuscó a todos los árboles del monte provocando la migración de los aldeanos para rebuscarse en los lotes periurbanos hasta que pasara esa época que resultó tan desdichada.

“ñandú” (*wanthloj*) o una “chuña” (*neché*). La alegría y la espontaneidad de la comunidad contrastan notablemente con la “conducta impostada” que muestran durante la vida cotidiana el resto del año fuera del ámbito familiar. Realmente se había producido una enorme abundancia sin esfuerzo. Las algarrobas habían caído en una “cosecha” excepcional desde los árboles al suelo de la aldea. Hombres, mujeres, mascotas y animales en general, comieron hasta saciarse. Naturalmente compartieron esta cosecha con toda la parentela que vino desde el resto de las localidades. Incluso pudieron guardar bastante harina de algarroba que les alcanzaría para unos meses más.

En esta “fiesta” no ocurre una inversión de estatus (lógicamente porque no es una sociedad estratificada), ni un regreso de los muertos, ni desenfrenos sexuales, u otras características que han sido estudiadas en fiestas y carnavales que presentan algunas semejanzas (cf. Bossert, op.cit.) como por ejemplo los disfraces, las borracheras, las danzas o también los “juegos”. No obstante en este caso se tiende a desvincular lúdicamente lo que normalmente está vinculado. Lo que había presenciado ya en el Pilcomayo eran los “juegos” entre hombres y mujeres que en Tres Pozos también se repiten. Ambos sexos pueden enfrentarse lúdicamente a través del voley, de los juegos de soga o aún del fútbol. Quizás este comportamiento también ocurra actualmente entre Consanguíneos y Afines como tradicionalmente enfrentaba a los hombres de distintas aldeas a través del juego de hockey (*nahaatlá*). Sin embargo los ancianos parecen ser los reales protagonistas de estas fiestas, mientras que la actividad shamánica tiende a menguar durante esta época limitándose a vigilar la fermentación de la aloja, como si el mundo *ahot* quedara temporariamente en suspenso. También es época de dones y de búsqueda de “suertes”. Era asimismo tiempo de danzas, pero a diferencia de otros momentos de las danzas sensuales de los jóvenes o de la de los shamanes, en éstas solo participaban los varones adultos y parientes entre sí.

Para comprender los alcances de esta celebración entre los *wichí* nos basaremos en la afirmación de Dasso “es la ocasión en la cual la reivindicación del origen *pahlá* en vez de ser velado es propiciado” (Cf. Dasso, 2001; 62). Según la hipótesis de la misma autora el origen *pahlá* transmitido a los hombres y que suele destacarse en los rasgos fisonómicos masculinos (quizás sean también causa de los apodos, de los nombres de parentelas y de los etnónimos puestos por otros) marca una estricta separación entre humanos y animales que no existía en la

morfología de los antepasados míticos. Durante estas fiestas se reasume la existencia *pahlá* a través de los disfraces. Del mismo modo, así como normalmente se separan los alimentos que son para humanos y los que corresponden a los animales, la algarroba es bienvenida por igual tanto para unos como para otros.

Volviendo a la *desvinculación lúdica* que se produce entre hombres y mujeres a través de los juegos, hay que recordar que la naturaleza femenina es una naturaleza doblegada “mediante las relaciones sexuales y signadas por la menstruación -índice de su cambio ontológico- (de las mujeres estrellas que) cohabitaron con los *pahlalis* en la tierra y dieron lugar al nacimiento de las actuales personas *wichí*” (ib.; 62).

Finalmente, el *Yatchep* parece constituir también un tiempo de abolición del acontecimiento desde que éste se asocia a la acción de violentar el orden de las cosas. La violencia emerge cuando por descuido o malicia se van traspasando límites. Ésta se habría desencadenado debido a las consecuencias no deseadas del “ambiente peligrosamente lúdico” (Dasso, ib.) que reinaba entre los *pahlalis*. Repentinamente conductas inocentes produjeron enormes catástrofes como, por ejemplo, la del risueño hornero. Se ha afirmado que lo peligrosamente lúdico se convierte en existencialmente trágico con la aparición de *Tokjwaj*, síntesis de la combinación *wichí* y *ahot*. Ambos “estados”, que se hallaban separados en los tiempos míticos, al mezclarse traen la enfermedad, y la muerte se vuelve irreversible porque en cada hombre lo *wichí* puede ser desalojado por lo *ahot*.

Por el contrario, en la época del *Yatchep* el pasado mítico parece instalarse en el presente. Un tiempo que no precisa de normas. Durante el juego y las peleas pueden golpearse, arañarse, abollarse un poco pero la risa reemplaza entonces nada menos que a la enfermedad, a la muerte y al trabajo alienado. Para el resto del año queda del *Yatchep*, como diría Durkheim (Cf. Villar, 2000) una resaca simbólica que eleva el tono semiprofano de la vida cotidiana. Al parecer, se produce un entretejido entre ésta última y la fiesta que celebra mejores días que no es de ningún modo lo puramente místico como opuesto a lo puramente cotidiano. Podría decirse que a través del *Yatchep* se amplía el telón de fondo de la vida cotidiana y aparece otro escenario que les permite, por unas horas, jugar en antiguos paisajes.

## VI. LO “ETERNO” Y LO “FUGAZ”

Por “eterno” se entiende aquí la sucesión sin discontinuidad: el sucederse de las estaciones, el ciclo de la vegetación, el ciclo lunar y, por fin, el ciclo de los antepasados míticos: nacer, madurar, morir, renacer como niños, que nos remite a una existencia espontáneamente más plácida, sin sobresaltos, sin sorpresas, sin acontecimientos, sin peligro. Desde la óptica de los vivientes la muerte se vuelve irreversible en cuanto el muerto, antes de renacer, se desplaza al ámbito *ahót*, y ya no renace en el mundo de los vivientes sino en el de los fallecidos, los otros espíritus lo acunan hasta que crece y ahí se queda (cf. de los Rios, 1974 y 1976a). Es decir que no madura, ni procrea, ni socializa. Sus hábitos alimentarios cambian, debe aprender a gustar de comidas que resultan repugnantes para los vivientes como las serpientes o beber aloja hecha de arañas (Cf. ib.). Al mismo tiempo, mientras el viviente trata de espantar y resguardarse del muerto -todas sus regulaciones, sus precauciones parecen mecanismos para mantenerlos a raya- desde la perspectiva de los muertos (cf. Viveiros de Castro, 1998) éstos quieren atraer a los vivos a su reino. Mientras los vivientes muestran su afán de resistencia, los muertos parecen apasionados por colonizarlos, por quebrar su voluntad y su autonomía, por hacerlos desistir de sus hábitos culturales. Desde esta perspectiva es muy lógico que los *wichí*, hayan calificado a sus enemigos y a los blancos como *ahot*. Sin embargo, algunos rasgos no se ajustan a la teoría de Viveiros en cuanto a predadores y presas. Literalmente, los muertos no quieren comerse a los vivos, los quieren enfermar y matar para transformarlos en seres como ellos buscando superar una soledad que nunca logran eludir, aunque sean multitud. Los verdaderos caníbales son los seres celestes que gustan comer de las “almas” de los vivientes, pero cuando éstos son incorporados por antropofagia al mundo celeste son más que cuando eran *wichí*: la mujer estrella se apiada del hombre solitario al que todos desprecian y éste paga su breve amor con su vida, de la que sólo quedan los huesos que caen tintineando sobre la choza; cuando el niño o el joven (todavía sin suficiente *kahnaiah*) se queda absorto mirando las estrellas, éstas roban su “alma” y la ponen en una caja donde brillará para siempre, pero el niño o el joven morirá en la tierra sin la intervención del shamán. Los *pahlalis* que cazaban en el cielo cuando se cortó el árbol y no pudieron retornar se transformaron en familias de estrellas y son los antepasados de los vivientes, y el *Yatchep* es el único momento del año -gracias a la misteriosa intervención de la algarroba que se convierte por varios días prácticamente en su único

alimento y su única bebida- donde unos y otros se conectan. Los vivientes pueden arrojarse, enamorarse y desear el mundo celeste, y ser correspondidos por éstos, sin temer perder su cuerpo.

No hay nada más fugaz que ser viviente: ese pequeño fragmento de la vida en que no fueron poseídos por espíritus, atacados por teofanías, o traicionados por la vulnerabilidad de sus cuerpos o por la naturaleza de sus pasiones. En la tierra actual cada viviente es sólo “un trazo *wichí* sobre un fondo *ahat*” (cf. Dasso, 1999) La efímera “persona” (los breves momentos en que no está afectado por algún sobresalto) ¿es más verdadera que el personaje? “Personaje” es el poseso, el desorientado, el que no puede controlar su cuerpo ni sus emociones, el que se convierte en una masa amorfa de movimientos espasmódicos.

Sin embargo, cada individuo separado y sufriente posee algo, una cadena de dones y “palabras”, que lo remontan a través de cada uno de los ascendientes que se los heredaron a esa Persona arquetípica que está más allá del espacio y del tiempo. El individuo sólo es abono de la enfermedad y de la muerte, finalmente siempre una lluvia de excrementos que invierte los mundos (antes Cielo y Tierra, hoy: mundo y sub-mundo). Así el hombre cotidiano, sea el de la máscara o el del exceso, son igualmente falsos. Ya que el estado de “*communitas*” propio de los *pahlalis* es suplido muy imperfectamente por las reglas de la cultura.

## VII. EL PROBLEMA DEL MAL

El prolegómeno de la enfermedad y de la muerte es la hechicería realizada por un “enemigo” muchas veces no detectado como tal. Por la hechicería se adquiere del poder de hacer el mal a quien se odia, a quien se envidia o de quien desea vengarse. Así desde su perspectiva la muerte no es “natural” sino que se debe a la acción malintencionada de alguien cuya identidad y motivación hay que descubrir. La naturaleza no hace “natural” a la muerte desde que no la ejemplifica, por el contrario, lo que declina vuelve a brotar. Así lo demuestran las cuatro estaciones, los cuatro reinos y sobre todo el ciclo de la luna que ha regido tradicionalmente su calendario. En la cuarta fase ésta “muere” (*wela yil*: luna muerta) para luego revivir. La muerte por hechicería -que es, como en muchos otros grupos, la causa verdadera de toda muerte posible- les provoca una profunda meditación sobre el problema del mal. Lienhardt resaltó algunos temas importantes en su estudio de los *dinka*: los hombres no tienen control real sobre el



universo, las consecuencias de sus acciones pueden no ser las esperadas y, finalmente, éstas son percibidas como injustas y arbitrarias (op.cit.)

Si no vivimos en semejante estado de preocupación y cuidado es porque para nosotros los accidentes que ocurren o las enfermedades que padecemos se deben al azar, a la casualidad o al destino (cf. Lienhardt, 1954; Evans Pritchard, 1976) o en algunos casos- y en general cuando les ocurre a otros- puede ser el justo castigo a una falta moral. Por ello percibimos a los *wichí* como “temerosos”. Ellos en verdad creen en la acción mágica, ya sea por parte de los shamanes, de los brujos o de los hombres con *kahnaiaj*. La magia es una técnica que no se inscribe en un universo moral. Quizás sólo pueda distinguírsela por la intención de quien la practica: una persona puede usarla para mejorar su condición, por responsabilidad hacia los prójimos o para satisfacer pasiones y estados de ánimo que no tienen cabida en el ideal cultural de “persona”, generalmente a costa de otros. Además como entre las parentelas suele haber conflictos, lo que es percibido como cuidado y protección para unos es ponderado como daño para otros. Justamente como nuestra técnica. Sólo que la magia se basa en “principios errados” como decía Frazer (1948), aunque habría que agregar “para nosotros”. En un caso, “su magia es Arte, liberado de muchas de sus limitaciones humanas: con menor esfuerzo, más rápido, más completo y su objeto es el arte no el poder, subcreación, no dominación y una reforma tiránica de la creación”<sup>10</sup> en el otro, es deseo de posesión o de venganza sin asumir las consecuencias de una acción abierta. Para Evans Pritchard los *Azande* se plantean el problema de la brujería en dos planos. En primer lugar, en un plano cognitivo: no existen los “accidentes” sino que la bruja genera a través de su acción una cadena de sucesos que se concreta en un hecho dramático para el bienestar o la vida del odiado. En segundo lugar, en un plano afectivo, permite que el presunto dañado descubra al malhechor a través del veneno oracular y pueda odiarlo sin culpa, ni castigo moral si puede regresarle el mal que lo destruya a su vez.

---

<sup>10</sup> Their magic is Art, delivered from many of its human limitations; more effortless, more quick, more complete... And its object is Art not Power, sub-creation, not domination and tyrannous reforming of creation. De una carta de J: R.R Tolkien a Milton Waldman, p.195, *prefacio xvi, xvii. The Silmarillion*. Enero 2002. Del Rey Book, publicado por The Ballantine Publishing Group. U.S.A

A estos dos planos que evidentemente le caben a los wichí se agrega la conducta altamente estereotipada, la “máscara wichí” (cf. Dasso, 1999), o el “alma social” de Durkheim (cf. Villar, op.cit.) que se convertiría en los *wichí* en “buena voluntad” (cf. Palmer 1997, cap.7), ya que el Mal proviene de Afuera del mundo socializado. Como los balineses, los *wichí* valoran “lo pulido”, “lo suave”, y como ellos “rara vez hacen frente a lo que pueden eludir, rara vez ofrecen resistencia (abierta) a lo que no pueden evitar” (Geertz, 1973; p.366). También Geertz nos alerta -y creo que vale para los *wichí* -que a veces se confunde la vergüenza con el “miedo escénico”, es decir el temor a que por falta de auto control, o por “mero accidente”, el actor no se muestre a través de su papel, y la personalidad de lo Otro- en el caso *wichí* -, “irrumpe a través de una mala actuación” (Geertz, ib.; 331). Así la “estructura del temor” es simplemente el temor al paso en falso. Todo debería “encajar bien”<sup>11</sup> pero el universo está revuelto en el mundo actual. *Wichí* y *Ahót* están mezclados y sólo la férrea voluntad de mantenerse en los carriles de la conducta fuertemente modelada permite al *wichí* mantenerlos, temporariamente, separados. Porque *wichí* y *ahót* son opuestos pero no se complementan; cuando lo *wichí* pierde terreno, lo *Ahót* invade. Cuando el triunfo *Ahót* ocurre finalmente la persona fallece, y el fantasma sin sangre que emerge de él es fuente de corrupción para los vivientes.

## CONCLUSIONES

El *Yatchep* no es definitivamente un regreso al caos primordial del cual no tenemos registro en el caso *wichí*, sino a un mundo completo, de vida plácida y despreocupada. A través de una sucesión de acontecimientos (la inversión de los planos, el corte del árbol y el incendio del mundo) se produce por saturación un mundo más semejante al actual. La precipitación de nuevos acontecimientos desvanece la verdadera comunidad de los *pahlalis* y es reemplazada por un mundo atiborrado de reglas para hacer frente al malestar, y de remedios que nunca pueden curar del todo. Porque la Muerte se percibe como repentina, arbitraria y causada<sup>12</sup> El *Yatchep* restaura el

---

<sup>11</sup> Concepto javanés del *tjotjog*, Geertz, ib, 120

<sup>12</sup> Es más, la muerte es como la representación de la bruja balinesa “cuando extiende sus brazos con los dedos contraídos hacia atrás. En ese gesto que los balineses llaman *kapar*, término con el cual designan la súbita reacción de un hombre que se cae de un árbol” (Geertz, ib; 112), concepto quizás análogo al *nam chamaj wichí* (CF. Barúa, 2001)

tiempo anterior a los acontecimientos que a través de su ocurrencia se ha ido volviendo progresivamente lineal, un mundo de finales definitivos. En este sentido, los mitos son un conjunto de relatos que reflejan el contraste entre el mundo de la sucesión regular, de lo lúdico, de la fluidez entre los reinos, de los dones. El mundo de los acontecimientos se basa en lo inesperado. Es la historia de los padecimientos, tatuados en el paisaje a través de la toponimia (Palmer, 1995) y en las personas a través de los nombres (*toyetiah*, cf. Barúa, 2001 y Braunstein, 1994). El mundo nunca ha sido estático pero los acontecimientos que no se controlan lo han forzado a moverse a un ritmo descompasado, donde lo previsible se ha vuelto oblicuo, trayendo inquietud y desorientación. Pero durante el *Yatchep* los hombres vuelven sus ojos hacia sus antepasados míticos, ya que los fallecidos sólo se convierten en espíritus de enfermedades y de muerte. Los niños y las mujeres tampoco pueden pretender encarnar a los ancestros; los niños porque aún no son y las mujeres porque reivindicar en dicha ocasión su linaje estelar. Porque en verdad lo que los mitos nos relatan es el proceso por el que pasaron los hombres, dan cuenta de su cambio ontológico al que las mujeres terrestres debieron acomodarse. No obstante en el *Yatchep* hombres y mujeres evocan lo que eran antes, lo que siguen siendo arquetípicamente. Así, a los *wichí* sólo les queda añorar otros días y, con suerte, revivir en diciembre cuando llueve la algarroba, clivaje entre lo Eterno y lo Fugaz.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALVARSSON, J. (1993), *Yo soy weenhayek: una monografía breve de los matacos noctenes de Bolivia*. Museo Nacional de Etnografía y Folklore. La Paz, Bolivia.
- BARÚA, G. (1986), Principios de Organización en la Sociedad Mataco En: *Suplemento Antropológico* vol. XXI n1 1 junio 1986 pp.73-130, Universidad Católica de Asunción-Paraguay
- (1992), Las Plantas mágicas como remedios sociales entre los Mataco: el Equilibrio entre el Control y la Transgresión En: *Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco IV*, Editada por el Centro del Hombre Antiguo Chaqueño (CHACO) Las Lomitas Formosa pp.21-34
- (2001), *Semillas de Estrellas: Los Nombres entre los wichí*. Ed. Dunken, Buenos Aires.
- (2003), *El Impacto del Sedentarismo en las Familias Recolectoras-Cazadoras del Gran Chaco: el caso wichí*. IV Congreso Iberoamericano de Familia. Montevideo, septiembre, 2003
- BATESON, G (1976), Bali: el Sistema de valores en un estado estable. En: *Pasos hacia una ecología de la mente* pp.133-154 de, C. Lohlé. México
- BOSSERT, F. (2001), Notas para una teoría del Carnaval. En: *Scripta Ethnológica* XXII pp.7-60, Buenos Aires.

- BRAUNSTEIN, J. (1994), ATerritorio e Historia de los Narradores Mataco”. En: *Hacia una nueva Carta Etnica del Gran Chaco V*: 4-74, Centro del Hombre Antiguo Chaqueño (CHACO), Las Lomitas. Formosa
- CALIFANO, M. (1973), El ciclo de Tokjwaj; Análisis fenomenológico de una narración mítica de los matacos costaneros. En: *Scripta Ethnológica* 1. Buenos Aires.
- CORDEU, E. (2002), Repensando el Duelo y el Luto. En: *Scripta Ethnológica* XXIII pp.7-20
- CORDEU, E; DE LOS RÍOS, M. (1982), Un enfoque estructural de las Variaciones Socioculturales de los indígenas del Gran Chaco. *Suplemento Antropológico*, Asunción.
- DASSO, C. (1999), *La Máscara Cultural*. Ed.. Ciudad Argentina, Buenos Aires.  
(2001), La celebración de la Aloja. La preservación del fundamento mítico entre los mataco wichí del Chaco central. En: *Scripta Ethnológica* XXII pp.61-76, Buenos Aires.
- DASSO, C. y BARÚA, G. (2001), Paquetes de Medicina y Recursos para la protección Wichí. En: *Acta Americana*, Vol.9, N°1, pp.39-61, Uppsala.
- DE LOS RIOS, M. (1974) Vida y Muerte en el Cosmos Mataco. En: *Cuadernos Franciscanos* N°35. Salta.  
(1975), Hacia una hermenéutica del nombre en la etnia Mataco. En: *Scripta Ethnologica*, N°3 Parte II: 63-88 Buenos Aires.  
(1976a), *Una visión shamánica del ciclo vital (etnia Mataco)* Ed. Tekné. Buenos Aires.  
(1976b), *Preliminares para un análisis de la idea de alma en la etnia Mataco*. Tekné. Buenos Aires.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1976), *Las teorías de la Religión Primitiva*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires.
- FOCK, N. (1982), History of Mataco Folk Literature and research. En: *Wilbert y Simoneau*, 1982; 1-33.
- FRAZER, G. (1944), *La Rama Dorada*. Fondo de Cultura Económica, México.
- GEERTZ, C. (1973), Persona, Tiempo y Conducta en Bali. En: *La Interpretación de las Culturas* pp.299-338, Gedisa, Baelona.  
(1973), La religión como sistema cultural En: *La interpretación de las Culturas* pp.87-117. Gedisa, Barcelona.
- GIMÉNEZ BENITEZ, S.; LÓPEZ, A.; GRANADA, A. (2002), Astronomía Aborígen del Chaco. Mocovíes.I. La noción de nayic (camino) como eje estructurador. En: *Scripta Ethnológica* XXIII pp.39-48, Buenos Aires.
- GUIART, J. (1979), La mort chez nous et ailleurs. En: *Les Hommes et la Mort. D’Objets et Mondes*, Tomo 19.
- LEHMAN-NITSCHKE, R. (1924-25), *La Astronomía de los Matacos*. *Revista del Museo de la Plata* Tomo IV. Mitología Sudamericana V.
- LIENHARDT, G. (1954), “Modos de pensamiento” En: Bossert, F.; Sendón. P.; Villar, D. (2001) *De la función al significado: escritos de Antropología social*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, pp.65-72.  
(1985), *Divinidad y Experiencia. La religión de los dinka*. Akal.Madrid.

- MARANTA, A. (1992), Apéndice: “Las plantas mágicas entre los Mataco”. En: *Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco IV*: 28-34, Centro del Hombre Antiguo Chaqueño (CHACO), Las Lomitas. Formosa.
- MARTINEZ CROVETTO, R.N. (1995), *Zoonimia y Etnozoología de los Pilagá, Toba. Mocoví, Mataco y Vilela*. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.
- METRAUX, A. (1967), L’expression sociale de l’agressivité et du resentiment chez les indiens Mataco du Gran Chaco. En: *Religions et Magies Indiennes d’Amérique du sud*. Cap.IV.Gallimard. París.
- (1939), Myths and Tales of the Matakoto Indians. *Etnologiska Studier vol.VI* Goteborg.
- PALMER, J. (1995), Wichi Toponymy. En: *Hacia una nueva Carta Étnica del Gran Chaco* 6: 3-63. Las Lomitas. Formosa.
- (1996), *Wichí Enmity*. m.s.
- (1997), *Wichi Goodwill, Ethnographic Allusions*. Tesis doctoral, Oxford, m.i. (cap.7).
- REALE, G. (1992), *De Anima: Introducción a Aristóteles*. Herder, Barcelona. Biblioteca de Filosofía, 16, cap.IV, pp.83-96.
- SIFFREDI, A. y Barúa, G. (1987), “Contrastación de un modelo sistémico basado en los procesos morfogenéticos y morfoestáticos en las sociedades chorote y mataco” En: *Suplemento Antropológico* 22 (2): 181-217. Asunción.
- STEADMAN, L.; PALMER, C.; TILLY, Ch. (1996), The Universality of Ancestor Worship En: *Ethnology*. vol. XXXV, N°1 pp.63-76.
- STERPIN, A. (1993), L’espace sociale de la prise de scalps chez les nivacle du Gran Chaco. En: *Hacia una carta étnica del Gran Chaco*, pp.129-192. Las Lomitas. Formosa.
- VILLAR, D. (2000), La concepción de la práctica ritual en la escuela francesa de sociología (1897-1912). En: *Scripta Ethnológica* XXI, pp.9-90, Buenos Aires.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1998), Cosmological Deixis, an Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N: S) 4, 469-488.
- VON KOSCHITZKY, M. (1992), *Las Telas de Malla de los Wichí/ Mataco*. CAEA, Col. Mankacen, Buenos Aires.
- WILBERT, J.; SIMONEAU, K. (1982), Folk Literature of the Mataco Indians, *UCLA Latin American Studies*, vol.52, Univ. California, Los Angeles.



## LA NOCIÓN DEL MAL EN LA MISA WICHI MATACO

*María Cristina Dasso\**

*Podríamos señalar, en términos generales que se considera “mal” o “malo” en el seno de una cosmovisión al conjunto de aspectos o seres cuya acción genera dolor o padecimiento en el humano. Se trate de personajes que actuaron en el tiempo mítico y cuyas acciones siguen considerándose actuales, o de actos fundantes que definieron una naturaleza contradictoria como la humana, el mal es localizado tanto fuera del hombre como dentro de él, es ubicuo y domina no sólo los ámbitos que le son ajenos, sino que puede encontrarse habitando en su interior, generando el temido padecimiento o la enajenación. En este sentido, el conocimiento de los shamanes wichí mataco del Chaco central nos ofrece abundantes y diversos ejemplos de la existencia acechada, en el seno de los cuales se tratará de profundizar la noción de mal que anima cambios recientes en la misa mataca o hatáh.*

### LOS AUTORES DEL DOLOR EN LA NARRATIVA

*AEsta pérdida es recordada constantemente, pues tenemos todavía ante nuestros ojos aquellas tres clases de logros edénicos que siguen provocando nuestra envidia: envidiamos a los animales, porque son enteramente naturaleza, sin conciencia perturbadora. Envidiamos a Dios, porque quizás el es conciencia pura, sin extorsiones de la naturaleza. Y envidiamos al niño, ese animal divino. Con ello sentimos envidia de nosotros mismos y de nuestra niñez perdida, de su espontaneidad e inmediatez” (Safranski, R, 2001:23)*

El mundo, tal como refieren los *wichí* a lo largo del mito, atraviesa una serie de destrucciones y recomposiciones.

Al principio se plantea en la narrativa un mundo habitado por seres dotados de conducta humana pero de morfología animal o con una fisonomía que, cuanto menos, mezcla componentes animales y humanos. Se trata de los llamados *pahlalis*, “ancestros pequeños”. Exclusivamente de sexo masculino, éstos vivían dispersos e iban viajando de una aguada a otra conforme se agotaban las reservas de peces y frutos. Cuando van hacia el este a visitar a los dueños del fuego, ofenden a esos seres poderosos al reírse porque ven salir fuego por el ano de los anfitriones y éstos provocan el incendio del mundo.

---

\* Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural (CIAFIC).

El mundo incendiado será repoblado gracias a la acción de un personaje, una pequeña ave, *takwiatso*, que con su canto y percusión -como hacen hoy los shamanes- sobre una brasa de algarrobo permitirá que aparezcan nuevamente los árboles. Se hace posible el regreso de los refugiados bajo tierra, en los cerros y el cielo. Y ya quedan en sus cuerpos las marcas chamuscadas del enojo de los incendiarios *itoh páhla*.

Se introduce entonces *Tokhwah*, un nuevo personaje proveniente del naciente, dotado de gran potencia y de morfología humana. En su recorrido de Naciente a Poniente en busca de los antiguos *pahlalis*, los perturba burlando hospitalidades, tramando engaños y generando ardides para satisfacer sus permanentes e inagotables apetitos. Esta vez serán las acciones retaliativas de los *pahlalis* las que dejen su cuerpo marcado y afeado en cada castigo.

También aparecen las mujeres en el mundo. Estas, provenientes del cielo y consideradas estrellas, frecuentaban la tierra para robar los alimentos de los hombres. Fueron descubiertas y retenidas en el mundo como compañeras de los hombres, tras la destrucción de sus vaginas dentadas.

*Tokhwáh* hizo posible la cohabitación y la aparición de los vástagos de los ancestros *pahlalis* y mujeres, dotados de la figura humana propia de sus madres y de algunos rasgos animales plasmados como herencia paterna.

Las narraciones que cuentan como protagonista a *Inno Pahla* (hombre antiguo) tratan, en líneas generales, de diverso tipo de ordenamientos, particularmente echando fuera del mundo próximo a los seres monstruosos y temibles que ponían en peligro la existencia humana. A partir de su accionar, estos seres se verán reducidos a ámbitos específicos donde, transformados como *ahót*, abarcan variadas modalidades de la no-humanidad.

En el mundo *wichí* las transformaciones de los ancestros *pahlalis* no son buscadas sino impuestas o sufridas, sea por la muerte por luchas o voracidad que les acontece en el violento panorama de los tiempos míticos, o por la necesidad de salvarse huyendo.

Los seres quedan básicamente escindidos en modalidades que describen dos improntas potentes diversas, la primera signada por la visibilidad, previsibilidad, la norma, la prudencia en el caso de la modalidad *wichí*, y la segunda calificada de modo opuesto como



invisible, imprevisible o ambigua, anómala e incontenible, englobada como *ahót*.

En este contexto, de los personajes de los mitos o *pahlalis* han surgido y se distinguen tres clases de entidades, los animales, cuyo centro potente es el Dueño o Señor de la especie; en ellos, la morfología quedará fija como animalidad. Los humanos, cuya potencia se centra en el centro dominante que es el *-hesék* o alma; y los seres *ahót*, incorporando tanto a los muertos como a los seres que preexistían a estos cambios, ahora vueltos invisibles en un conjunto dotado del rasgo común de potencia e intencionalidad negativa o peligrosa que permanece idéntica en el tiempo mítico que narran y en la actualidad que viven.

La persona encierra un principio propiamente humano y dotado de un carácter voluntario, el *hesék*, cuya tarea fundamental parece consistir en poner bajo control todo ánimo, temple o pensamiento cuya desviación o exceso libera una fuerza que daña, enferma, ofusca y ofende a sí mismo y/o a los miembros de su sociedad. El *wichí* busca la elusión existencial tanto de la muerte como la deshumanización que acarrea el contacto con la otredad.

La otredad, por otra parte, se encubre y es ubicua en el cosmos *wichí*, donde las apariencias son engañosas (Dasso 1999:348-356).

## INDOLE DEL MAL

Cuando un mataco nombra a su grupo, emplea el término *wichi*, que designa a “la gente”, reconocida como tal sea por características tales como su conducta o su identidad o proximidad lingüística. El individuo *wichi* se encuentra en un mundo poblado y clasificado en términos de aquello que resulta próximo, familiar a la humanidad *-wichi-*, o bien de aquella otra modalidad de existencia que involucra su contraparte de alteridad que denominan *ahót*. Ambas modalidades se aplican ampliamente, de modo que permiten reconocer a una entidad, un fenómeno, un período temporal, una costumbre o una persona como *wichi* o *ahót*. Asimismo, la adscripción a un ámbito calificado como *wichi* o *ahót* puede dotar de un tenor correspondientemente familiar o extraño a sus pobladores, sean los vegetales, animales o personas que lo habitan.

Lo familiar y lo extraño, resumidos como *wichí* y *ahót*, son categorías que especial y fundamentalmente se resuelven en el tema de la intencionalidad respecto del humano: Debido a las características

propias de su naturaleza, el accionar *ahót* se produce provocando alteraciones diversas en el mundo de los humanos, unas permanentes, mientras que otras pueden revertirse.

En cierto sentido, este problema expone una existencia que se despliega y aparece como un modo de “ser en el mundo” mataco: el temor. Este temor se genera en la conciencia de la vulnerabilidad corporal, que experimenta el dolor, el vacío y la posibilidad de ser invadida; en el conocimiento de la vulnerabilidad temperamental -la posibilidad de irritarse, de ofenderse, de excederse, entristecerse o perder el ánimo- que con facilidad puede llevar a perder el *hések*; y en el siempre presente temor a enfrentar al *ahót* en cualquier circunstancia, que puede afectar cualquiera de estos dos ámbitos vulnerables, redundando uno en otro y provocando la temida deshumanización de la persona.

El padecimiento *wichí* tiene lugar en la existencia temerosa, dando por sentado que hay la posibilidad de que las causas del mismo provengan desde fuera -del espacio exterior- o desde dentro -desde el seno de sus pensamientos, su desesperación. Se trata, pues, de la percepción íntima de ser acechado por una forma que percibe como mal preexistente y externo, que circunstancialmente puede volverse presente e interno en la persona. Asimismo, en el cuerpo se plasma el padecimiento sufrido.

## EL PADECIMIENTO EN EL ESPACIO EXTERIOR

En primer lugar, en el espacio se advierte claramente cómo se ordenan las jerarquías de dueño- subordinado que no sólo las personas, sino todas las especies de existencia integran, ya que cada especie posee un Señor que la controla y administra como figura prototípica de su accionar. A la vez, se inserta en un círculo mayor regido por otro dueño.

El mundo *wichí* se caracteriza por dividirse en ámbitos diversos -el río, el monte, el campo o desierto, las lagunas, el poblado- siendo cada uno de ellos el locus específico de ciertos habitantes humanos, no humanos y animales, cuyas características manifiestan cierta correspondencia con aquél.

Los ámbitos ubicados fuera de la aldea poseían y poseen peligrosidad, centrada en sus riesgos. En efecto, en estos ambientes dominan entes diversos de los humanos -animales y *ahót*-, y cada vez

que el hombre penetra en ellos corre el riesgo de ser atacado por alguno de ellos (Dasso, 1996).

El espacio está cargado de diversidad: en él las huellas de presencia poderosa y no humana son signos cuyo contacto el *wichí* debe eludir aunque materialmente haya que afrontarlo debido a que lo exigen las tareas de subsistencia.

El contacto con lo *ahót* se puede producir allí en caso de ignorar cuáles son las señales de cuidado o al actuar negligentemente con respecto a ellas. Cuando la persona se descuida y pisa suelo *ahót* o se interna imprudentemente en terrenos peligrosos, la amenaza del espacio sospechoso desata el temor ante los seres que eventualmente lo rodean, por lo cual se vuelven un peligro concreto que “vacía” al individuo de su alma. }

En esta percepción del espacio se destaca la importancia del papel de la palabra, el único medio poderoso con el que cuenta el *wichí* para esgrimir una potencia con la que salvaguardarse y protegerse.

La palabra es fórmula y contrafórmula, puesto que posee la fuerza transformadora que en sentido fasto o nefasto -como señalan en castellano, como maldición o bendición- imprime en la realidad: Por ejemplo, para el *wichí* cristiano, el espacio del creyente es dominio de Dios, y ante el eventual peligro, debe extender esta palabra como conjuro para resguardarse.

*“Dice que el sentía el grito como de un guardamontes que corría una vaca, y gritaba y él le contestaba. Pero al contestar ya le presentaba un hombre, pero un hombre grandote, muy grande. Y dice que el no dejaba que caminara la mula ni para atrás ni para adelante. La tenía agarrada. Quería agarrarla el varón. Y el hombre tenía cuchillo, tenía todo. Y seguían, orilleaban. Y me dice “hasta aquí nomás he podido ir”. Y justo ahí canto el gallo, el gallo de un puesto que había arriba. Y al cantar ese grito del gallo, ha llegado distanciado, como treinta metros dice que le había dicho “yo te voy a comer con animal y todo”. Pero el cristiano le había dicho “si, si, sólo que Dios te permita”. Y entonces dice que se ha presentado semejante rollo de víboras, hombre, osos, león, que cuanto. Entonces eso, el hombre ha hablado el nombre de Dios. Y bueno, ha ido. Y yo he ido acompañándolo hasta donde estaba la familia. Cuando llegó se ha despertado una señora sola, una viudita. Y le digo “bueno, yo he traído aquí a este hombre”.*

*Entonces me doy vuelta, yo tenía que seguir carnavalear. El otro no tenía más ganas. Y cuando me he vuelto de Embarcación me he encontrado con la mula muerta y ese -el hombre- vomitaba sangre, por los oídos y todo. Parecía como si fuera un golpe de eléctrica que él tenía. Sería un gran susto que tiene.”*

El *wichi* transita un mundo vivido como amenaza, sea desde la perspectiva de espacios habitados por entidades peligrosas, sea por la inmediata asociación de esta realidad con el carácter de las conductas humanas que despiertan diverso tipo de reacciones entre los seres

*ahót*. En todos estos casos, algo externo lo enferma, “se le mete dentro” o decide atacarlo sumiéndolo en la liminaridad de un estado des-humanizado.

## EL PADECIMIENTO EN EL ESPACIO INTERIOR

El proceso de la enfermedad se puede esquematizar y ordenar en torno a tres conceptos que los nativos expresan cuando se toca esta temática.

Así, la noción de *nowaye*, temor, alude al vaciamiento que se produce en el interior de la persona cuando su alma *-hesek*, escapa fuera de ella. Tal vacío interno establece las condiciones para que se intensifique el *oitáh*, dolor, que da la pauta de la instalación dentro del individuo de una entidad que le es ajena y lo domina.

Por último, la tercera fase es aquella que gira en torno a los procedimientos de extracción de ese mal, orientada fundamentalmente por el proceso de cura shamánica, bien que otras terapias surgidas en el contacto cultural apuntan a este mismo fin (Dasso, 1996).

### *Nowaye*, el temor y el vaciamiento

La primera manifestación anómala que percibe el individuo se encuentra en su ánimo, voluntad, su *-hesek*. El temor es un estado que se declara en el individuo a partir de indicios que el mismo advierte anunciando la eventualidad de mayores amenazas.

*“Uno siente como miedo (...) en ese mismo problema cuando voy al monte siento como miedo, siento inquietud de desesperación en el monte, entonces ya me siento débil, ya no puedo caminar, ya no puedo andar normal, no. Y es peor porque ya cualquier ruido empiezo a mirar para cualquier lado, quiere disparar. Entonces si me sacan esa cosa, ya no”*

El temor es una reacción que se produce frente a la eventualidad del peligro. Probabilidad que se afirma en la sumatoria de signos que aporta el mismo estado en que la persona se sume, dando sentidos que organizan la experiencia espontánea de asustarse en una conducta que estandariza la expresión del temor, marcando el paso de la vivencia del temor al reconocimiento de un estado: Las manifestaciones ponen en claro que el alma ha dejado el interior de la persona, preparando un campo peligrosamente vacío para que alguna entidad no-humana lo ocupe y enajene a la persona.

### El *oitáh*, el dolor, la invasión

La constatación de la ocupación interior la obtiene el individuo con la experiencia del dolor, llamado *oitáh*.

El *oitáh* designa el padecer, y dicho padecimiento es vivido en todos los casos -aun cuando sea diversa la magnitud del mismo- cuando el individuo se sospecha “habitado” por “la peste “ algún ser *ahót* o como una introducción invasora de objetos en su interior.

Con frecuencia las enfermedades se personalizan completamente en un ser que el shamán puede describir y reconocer visualmente.

El temor, entonces, sumado al vacío que produce, ofrece el campo para la instalación del dolor. El dolor es la instancia en la que se produce el recurso al agente de salud, sea éste shamán, curandero de palabra, especialista, o médico universitario.

*“Los médicos estaban aferrados a que era derrame cerebral, y yo digo o'noway, el susto.(...)Si, usted está asustado, entonces ya le habla lenoway, “usted está asustado” (...) El me contó eso. Que el primer golpe que le había agarrado le trababa ¿vio que cuando le agarra un derrame a alguna persona no puede ni hablar? Entonces después se iba componiendo (restableciendo).(...) Yo pienso que es un encuentro que uno tiene con esos malos espíritus (...) Nosotros consideramos de que el destino la llama a la persona (...) y el destino que le vino a mi hermano era ese: encontrarse. Porque ellos caminan, recorren y a cualquiera que le encuentran va a tener ese mismo problema. Esa es la verdad.” (A.F)*

Pero la versión y el problema del mal que hallamos no sólo trata de los *ahót* que “atacan como enfermedades”, sino especialmente de los espíritus de esa misma naturaleza que se constituyen como “dueños”, es decir, los que auxilian en la cura. Este aspecto ofrece un enfoque de interés.

## LA ELIMINACIÓN DEL PADECIMIENTO

*È curioso che l'oggetto, se non d'una adorazione, al meno d'un riconoscimento, è il principio del male, perché in fine l'ahót non è che qualche potenza malefica o potente di male. Se vogliamo considerare tal riconoscimento come il crepuscolo d'una religione, bisogna dire che la religione ha per punto di partenza il timore d'un male e il desiderio di scongiurarlo” (Pelleschi, 1881:124)*

Dado que la enfermedad entre los *Wichi* connota no sólo el ámbito de la dolencia física, sino también espiritual y o moral, en cada caso de cura se ofrece, un contexto concreto desde el que comenzar la restauración de la salud.

En Misión Nueva Pompeya encontramos ahora pocos shamanes que se desempeñan simultáneamente, algunos de ellos habituados a celebrar conjuntamente en algunas ocasiones, otros trabajando por separado, o conformando otros grupos eventuales de trabajo. La ocasión de celebración grupal la constituye fundamentalmente el

ritual del *hatah* -llamado en castellano “misa”-, las operaciones y ciertas curaciones.

Los espíritus auxiliares del shamán son la fuente de su poder y cubren un amplio abanico de seres no humanos, algunos de ellos personajes míticos ampliamente conocidos entre los *wichi*, otros conocidos personal o grupalmente, otros son los dueños de especies animales, vegetales o de ámbitos silvestres y, finalmente, los espíritus de la enfermedad que no tienen más referencia que aquella manifestación mórbida que producen y curan. Cada shamán tiene, sin embargo, un espíritu auxiliar o “dueño” de importancia fundamental, que es quien comandó su iniciación.

Debido a que toda enfermedad cumple con un proceso intencionalmente invasivo en el individuo, tal que “entra” material y anímicamente en él, la terapia shamánica tiene como objetivo hacerla salir para que el *-hesek* desplazado por aquélla pueda regresar al interior humano, rescatada o devuelta por la *ahót*.

La técnica terapéutica shamánica *wichi* puede sintetizarse en tres aspectos: insuflar poder y frío por el “soplo” sobre el enfermo, a la vez que haciendo bajar la enfermedad, succionando -para ver qué hay en la sangre, para extraer el objeto concreto que la enfermedad introdujo-, y dialogando con canto e instrumentos con los auxiliares, a los que se les da el pago que exigen, *-káha*, un animal, vino, otros bienes.

En estudios realizados con anterioridad hemos visto que en los casos en que la penetración cristiana había sido de mayor envergadura y sistematicidad, el shamanismo resultó asociado con lo demoníaco, debido a la estrategia misional de tomar nociones preexistentes acerca de lo “temido” y lo “maligno” para resignificarlas con la carga propia del mal corporizado en Satanás. Así fue que en aquellos casos, el shamanismo desembocó en generaciones de otros tipos de sanadores como los curadores espirituales o *únax* -en otras zonas occidentales denominados *xáyex*-, que reformulaban estas prácticas en el contexto cristiano, operando sobre bases similares a las shamánicas aunque negando que sus auxiliares fueran seres *axót*, sino más bien el Dios cristiano (Califano y Dasso, 1999).

Este problema no aparecía en Misión Nueva Pompeya, donde los shamanes continuaban sus prácticas sin existir más que débiles acusaciones de “demonismo” de parte de sus pares cristianos alentados por pastores no indígenas.

Sin embargo, en el lapso de diez años transcurrido desde el último estudio personal en la zona, parece haberse cristalizado una nueva modalidad donde el shamanismo incorporó este debate en su práctica, y en él se aprecia lo que constituyen algunos rasgos del mal en su expresión más radical.

Los shamanes realizan aún en Misión Nueva Pompeya el ritual que denominan *hatáh*, en el que se desprenden de su cuerpo (*to`san*) y realizan un viaje shamánico que cumple funciones de vigilancia y protección comunitaria. En él se ingiere *hatáh*, a saber, *anadenanthera macrocarpa*, cebil, como alucinógeno central en este procedimiento. El *hatáh* finaliza con curaciones (Dasso, 1985)<sup>1</sup>.

En esta oportunidad, el *hatáh* aparece incorporando claros fragmentos de la misa católica, que como bloques se alternan con el ritual tal como lo observamos hace veinte o más años (Dasso, 1985).

El hoy reducido núcleo de shamanes que portan esta capacidad se ha adscripto como católico. En su ejercicio los shamanes han incorporado largos vestidos colorados como albas o casullas, siguen utilizando su parafernalia tradicional y hablan con Dios, mientras que cantan como siempre a sus *towekéi* o dueños.

La mesa ritual posee imágenes cristianas junto a sus bolsas de parafernalia tradicional y los shamanes reeditan -en los bloques dirigidos al Dios cristiano de su *hatáh*- las conductas sacerdotales del culto apostólico, especialmente las relativas a la oración que rodea la liturgia de la eucaristía (las prácticas que realiza el sacerdote solo, inclinado sobre sí, las manos alternativamente en alto).

Cuando los shamanes oficiantes fueron inquiridos acerca de los cambios, el primer argumento que brotó fue que la ropa así *da más fuerza*, que es roja puesto que son *hayawúl*.

---

<sup>1</sup> Siempre existió la discusión entre algunos estudiosos respecto de si la denominación castellana del *hatáh* como “misa” era indicio de un ritual con una intención revivalista que nacía en el seno de una comunidad cristianizada por los franciscanos o si se trataba de un ritual tradicional así designado por la denominación “nisa” o “nisar” que aludía a la aspiración del polvo de cebil, que por extensión pasó a denominarse “misa” en castellano.

Ahora sí puede sostenerse que el ritual aludido es una “misa”, designando al producto reapropiado de un ritual católico ajeno más un ritual tradicional propio, con la intención fija de este último.

*Antes no, pero ahora cada año tienen que cambiar, porque los creyentes no quieren al hayawé (...) Ahora se usa para hatáh, antes no, porque ahora es otro, porque hay entreverado” (A.T y J.C, 2002)*

Ellos son lo que deben hacerse cargo de la curación en un panorama matizado de creencias, donde hay curanderos evangelios -de ramas pentecostales o derivaciones anglicanas-, curas y ellos mismos. En este contexto, se pronuncian juicios diversos respecto de las capacidades respectivas para curar y, especialmente, se formulan juicios relativos al poder de cada sector.

Le atribuyen a los sanadores protestantes el hecho de orar solamente, pero la incapacidad de curar

*“ellos nada más oran pero no sacan, dicen que entregan y van al río a hacer bautismo. O hacen oración hasta que caen mareados...y muchos se mueren así, haciendo saltar al enfermo. Hay veces que lo que hay (que hacer) es operar, y cantan mucho y caen...tienen presión alta y no aguantan. Presión. Y curanderos no van a poder avisarles porque dicen que saben más, son pastores. Y saltan y el enfermo también. Y muere.*

*Porque la gente no se va, no sale (el hések) Eso nada más que los curanderos, esos sí van derecho arriba*

*Y los curas sí van, yo no voy a decir que no van derecho arriba. Y si nosotros no andamos junto con él (el sacerdote), por ahí vamos y le vemos que viene contento, saludando, compañero, toéhl” (MNP, 2002, AT y JC)*

En primer lugar, ese panorama matizado de creencias es ordenado por los shamanes en tres tipos: los shamanes, los curas católicos y los sanadores evangelios del culto pentecostal. El juicio inicial se refiere a la capacidad curativa de los tres grupos -seguidos a distancia y sin interés por la medicina hospitalaria-, vinculado con los rituales que se efectúan para lograrlo. En una primera clasificación encontramos dos tipos: los que separan el alma del cuerpo y pueden elevarse a “ver” -los *hayawúl* en el *hatáh* y los curas en la misa -ya que no realizan actividades sanadoras- y los que no saben y no pueden hacerlo -los sanadores evangélicos, de quienes señalan que van “*bajito nomás*”, sin poder acceder a las figuras teofánicas.

En un segundo lugar, a esta incapacidad de los sanadores evangélicos se suma una evidente perfidia, fruto de carecer de dueño, y que expresan como sigue:

*Pentecostes (los pentecostales) son distinto, ellos dicen que Dios no lleva -lo que el paciente deja como pago-, ellos dicen que cuando curan le piden y si hay alguno que está mal tienen que darle siempre. Pero ellos dicen que Dios no lleva, ellos piden pero lo matan y eso hacen Santa Cena. Cuando ellos juntan y toman la sangre de la persona que se entrega. Y la persona enferma ya está bien, pero el chico -que se ha entregado a Dios como pago- parece que se va a morir*



*Es la cosa que cuando estamos curando y hemos visto que hacen eso. Cuando ellos hacen culto y si nosotros hacemos misa, ahí se ve que la gente no se va, no sale (de su cuerpo). Eso nada más que pueden los curanderos, esos sí saben*

*Ellos nomás piden que para curar se entreguen a Dios, y Dios no pide para comer, sino solamente que hay que mirar hacia arriba. Como un hombre que no le quería al chico, lo trataba mal. Le lleva al monte. Atado. Bien con soga en las manos, los pies. Bien atado y hace una ramada y le prende, va a asarlo. “Voy a comer -dice- A Y Dios le manda entonces el angelito. “Avisale que no lo haga”. Entonces ahí tiene que estar. Que los ángeles le avisan y él ve y suelta al muchacho. Agarra una chiva, la mata y entonces ahí tiene que estar. No le quiere matar y los ángeles le avisan. Ese, Abraham, de la Biblia es.*

*Porque los creyentes quieren hacer estudio ese pero no. Le piden pero no avisa que no le mate el padre o la madre, y ya hacen asar y ya han hecho Santa Cena y después toman de la misma sangre. Pero siempre tienen que entregar lo que pide la peste. Y ya le sana bien persona, porque va a la chiva. En cambio ellos no entregan.” (AT y JC, 2002)*

Encontramos que sólo los shamanes ven verdaderamente a Dios. Jesucristo y el propio “dueño” de mayor importancia, *Nohlái*, ayudan a llegar a Dios Padre, y sus espíritus *towehéi* -entre los que está también la Virgen-, son los que los ayudan en esta empresa de llegar a Dios y proteger al paciente. Señalan entonces una profunda diferencia con los otros sanadores cristianos, que como no pueden “ver” engañan, exigiéndole al paciente como pago por la cura alguno de sus familiares que ellos y sus ayudantes devoran: “*hacen Santa Cena con ellos*”, comiéndoles un pedazo, y tomando su sangre.

Fundados en su capacidad de “ver” durante el *hatáh* los shamanes formulan esta acusación de antropofagia a los sanadores, que son vistos en el estado del *hatáh*, lo mismo que los curas, que ven por arriba y pasan saludándolos.

Cuando, bajo la forma de un caso narrativo, AT explica lo que le ocurriera a Abraham en el Antiguo Testamento se advierte lo que se interpreta respecto de del sacrificio de su hijo Isaac, a la vez que nuestro informante explica lo que les ocurre a los sanadores en cuestión: como no ven a Dios, como no pueden “ir arriba” simulan que lo hacen y en realidad devoran al individuo que se entregó como “pago” pues no ven avisos de Dios revelando lo que en verdad hay que hacer.

Es en este contexto donde advertimos que se plantea la problemática que consiste en la percepción del mal en su máxima expresión como “hacer presa” del humano, devorándolo.

Es preciso, pues, analizar los distintos temas que confluyen en este argumento que gravemente acusa a la sanación del culto mencionado.

## LA VULNERABILIDAD

Hemos descrito el modo en que el *wichi* experimenta una extrema vulnerabilidad ante entidades preexistentes y exteriores a él que son los seres *ahót*, se trate de personajes míticos, de dueños de animales o vegetales, o de diversos “otros” que ponen en peligro la integridad que depende del frágil *hések* en su lugar correcto, en el interior del cuerpo.

En su realidad diferente de potencia, en vez, el shamán depende de estas entidades para conducirse con miras al beneficio saludable de su comunidad

En el mundo, el hombre común deambula con la frágil existencia a cargo del alma que es preservada a costa del control, ya que todo acto que la lleve a desviarse del mismo caerá casi irremediabilmente en las formas indeseadas de existencia, es decir, en aquellas que son reconocidamente autoras del dolor propio y ajeno, bajo las diversas formas del ataque y la enfermedad.

Estos aspectos “interiores” han sido los que fundamentalmente supo tomar y reelaborar el mensaje cristiano que se introdujo entre los *wichí*: concentrados en la imagen de Satanás, los actos que éste y sus acólitos provocaban consistían, fundamentalmente en invadir el corazón, atacarlo, instalarse en él y perder al individuo.

Las posesiones rituales que hemos registrado en los cultos cristianos fueron una constante de esta modalidad, y hasta hoy en los cristianos *wichí*, la mención relativa al *-tòtlé*, corazón, es empleada para referir la incorporación del poder sanador, la comunicación con Dios, la instalación de seres demoníacos, etc. (Dasso 1999:375, 382)

Pero aún no podemos valorar adecuadamente cuánto se ha detenido el mensaje cristiano en el aspecto corporal más general que permite vislumbrar el tema de la antropofagia que aparece con insistencia en la cosmovisión *wichí*, incluso en la reinterpretación de una práctica cristiana para el shamanismo como es la misa o *hatáh*.

## LA CORPORALIDAD WICHI

Señalar la peculiaridad corporal de los individuos, potentes o humanos comunes-es motivo de ofensa, disparador de vergüenza y padecimiento. Este aspecto sobresale en la narrativa, ya que con frecuencia provoca las venganzas de los seres ofendidos porque se han burlado de alguna peculiaridad física que manifiestan (Dasso 1999:335-345).

En este orden de cosas, cuando se pregunta por los calificativos “animales” de otras parentelas, los wichí destacan que el apelativo se debe a que tienen algún hábito que los caracteriza así; no se hace referencia a la apariencia del grupo, sino a sus costumbres. Por ejemplo, los “caracoleros”, *nahokwéy*, se llaman así porque comen caracoles, los *hlukutas* porque su afirmación es expresada haciendo un sonido parecido al de la garza, siseando, etc. Normalmente todo lo que atañe a la manifestación de humanidad debe someterse al *hesek*.

El cuerpo es un indicador sospechoso, pues la anomalía física puede encubrir entidades distintas del *alma*, de las que es preciso apartarse o a las que hay que erradicar.

Asimismo, es necesario destacar que el cuerpo es el centro de la preocupación en torno de la vulnerabilidad, ya que es considerado un receptáculo, en cuyo interior normalmente reside el *hések*, pero, en el desgraciado caso de que éste abandonara el cuerpo, puede ser invadido por seres distintos.

Así, el cuerpo es a la vez índice del alma o voluntad en cuanto lo que hace o experimenta indica lo que acontece con aquella. Así, la idiocia se manifiesta en un cuerpo que anda -carente del -*hések* que lo guíe- torpemente y sin sentido. En esos casos se piensa que el alma está atrapada fuera del cuerpo, por obra de algún espíritu *ahót*, que es esencialmente malintencionado por su heterogeneidad respecto del humano.

También en los relatos míticos, los *pahlalis* quedaron marcados en sus cuerpos animales por efecto del castigo incendiario de los dueños del fuego. El mismo *Tokhwáh* incrementaba su fealdad y señas particulares conforme los *pahlalis* se tomaban revancha de sus engaños, dejándolo magullado, quemado, rengo, lampiño, etc.

Pero hay otro aspecto que concierne al cuerpo como carnalidad, y es que en él se concentran los temores de destrucción y devoración.

## LA ANTROPOFAGIA Y LA DEVORACIÓN

Con frecuencia los relatos míticos mencionan el tema de “devorar” a los ancestros *pahlalis*: Un ejemplo característico es el de *Tokhwáh*, el trickster, que porque siente hambre y debe satisfacerlo de inmediato, devora a la nieta de la abeja moro-moro, devora a las crías del tatú, etc. Pero no es el único: el Sol, *hwála*, se come a su yerno asándolo en el propio fuego; el tigre se come a su yerno corzuela porque pasa hambre; el tigre quiere comer al zorro -otras veces a *Tokwáh*-; el cóndor *hwéntah* lleva a *Tokwáh* en su grupa y le va pidiendo partes de su cuerpo para ir comiéndolo; las mujeres celestes comían por sus vaginas (Dasso, 1999: 80-82). En el caso mencionado más arriba el personaje enfermante le dice al asustado individuo que lo va “a comer con mula y todo”. Esta representación del devorar es igualmente característica de *Ahotáh*, el dueño de los seres *ahót*.

Por último, destaquemos el relato que define en su ferocidad temida a la *Atsina Pahla*, la mujer que comienza a comer crudos los pichones al pie del árbol donde el esposo los atrapaba. El episodio concluye con la muerte del mismo esposo de la mujer, que igualmente lo devora.

En el caso de posesión de *Welán*, los informantes de diversas generaciones coincidían en que se manifiesta queriendo comer niños que pasan por ahí. (Califano, 1975 y Dasso, 1985).

En todos estos casos, los personajes *manifiestan su esencial inhumanidad* en el hecho de alimentarse de este modo, en su antropofagia ostensible. Estos relatos exponen cómo son imposibles de reunir los seres de naturalezas diversas, como en el caso paradigmático del relato del tigre y la corzuela (Dasso 1999:149-153).

También recordemos que en el ritual de la aloja se tomaba el scalp del enemigo para recriminarle “*antes me mataste, ahora te mato, antes me comiste, ahora te como yo*”, y en las reuniones de bebida de aloja, las ancianas frotaban el cuero contra su sexo, como rescatando el accionar de la mujeres celestes” (Dasso 2001).

De tal modo, nos parecía, la venganza era la oportunidad de volverse *pahla* y poderoso por la furia, lo mismo que en la guerra y la eventual ingesta de alguna falange enemiga (Dasso 1992). La acción antropofágica, real o simbólica, subrayaba la completa inhumanidad del actor.

Hoy, finalmente, los shamanes nos retrotraen al tema adjudicándole el carácter de “Santa Cena” y, notablemente, reúnen

dos problemas íntima-mente conectados con lo malo: el engaño y el devorar.

## EL CUERPO Y EL DESTINO DE LA CARNE

El temor de que el propio cuerpo humano sea alimento de animales o seres antropófagos permanece hasta hoy, evidente en las costumbres que rondan el enterramiento y -especialmente- en las preocupaciones que rodean el eventual deceso ignorado de un pariente, cuyo cuerpo ha quedado en el monte.

Tanto en las referencias históricas como en las circunstancias actuales, el temor de “morir afuera” reside en que el cadáver del pariente quede expuesto a ser comida de otros seres:

*Allo spirito della persona che muore fuori via a ciu non sia data sepultura nella propria terra, vaga solitario, sconsiderato e triste tra mezzo degli spiritu stranieri. Io demandava al mio Cicerone perchè fosse tanto crudele il fatto per cotesti infelici, che senza loro colpa morivano ed avevano il corpo fuori della lor nazione. Ed egli a me: “Lèssere il corpi lasciatti fuori via abbandonati dai loro congiunti in vita e dai figli della stessa tribu, era segno che non avevano goduto amore e stima in vita, sicché gli ahót stranieri al vedersi comparire tra loro uno straniero reggionavano così: questi qui, che, n`il congiunti in vita, nè i figli della stessa tribu in terra non onorano di sepultura fraterna, è segno che non e lo lasciano solo. Ripeto il girigogolo del ladinoA (Pelleschi, 1881:117)*

A la vez, esta representación del “volverse carroña” se acompaña de la evitación de alimentarse con animales de los que se desconoce su fuente de alimentación, o -más aún- de rechazar aquellos a los que se conoce como carroñeros, comedores de osamentas, etc.

Este temor señala una modalidad de “mal morir” que se extiende, por ejemplo, al caso que nos han referido del tatú carreta monstruoso que asediaba a los humanos tras devorar un cadáver mal enterrado, asumiendo el mismo animal la venganza del muerto devorado -y confundándose con él. Al modo de un vengador retornado con ese aspecto, resultó no sólo comer cadáveres sino también vivientes.

## REPRESENTACIÓN DEL HERBÍVORO Y EL CARNÍVORO

Es preciso destacar ahora que hay además una persistente representación de la persona que se traza especialmente por medio de la figura vegetal, respecto de la cual hemos visto -en el caso del nombre- que es una fuente de poder y defensa del individuo, que es concebido como una rama del árbol que es su parentela, inexcusablemente afianzado en un tronco común, con frutos cuyos nombres poseen asimismo abuelos protectores y benéficos (Barúa 1995 y 2001).

De hecho, la visión del árbol y su verdor inherente son el símbolo por excelencia de la vida, de la vitalidad, y como tal se establece en el uso lingüístico habitual. Por ejemplo, para decir “vida”, emplean el término *watsancheyaj* (*ché*, sufijo de extensión o moción, *yaj*, sufijo de abstracción), *watsan*, verde, como la hierba, para decir “saludable” o *watsánché*, “vivo” (Hunt, 1939:75, 79).

En el cosmos *wichí*, además, la poderosa presencia vegetal es incluida en la vida humana a través de los remedios, la alimentación, la tecnología y el éxtasis, entre otros puntales de la humanidad.

Puede afirmarse que el mundo vegetal es dador, abierto y mayoritariamente benéfico para el humano que precisa de él. El hombre toma este modelo vegetal para representar la armonía dinámica de su propia vida social e individual, y él mismo es tomador en un circuito continuo donde ocupa, conforme avanza su vida, diferentes posiciones, en donde la adultez se señala con la generosidad y la ancianidad por la protección.

En estudios anteriores hemos señalado cierta discontinuidad esencial entre los herbívoros y los carnívoros, especialmente destacados en la convivencia emparentada de tigres y corzuelas -que por otra parte advertíamos respecto del modo en que encarnan la ferocidad y el temor respectivamente (Dasso, 1985).

Este esquema que encadena devoradores y víctimas no carniceras, sin embargo, se multiplica en los relatos y se proyecta sobre el mundo actual en una cosmovisión matizada con elementos readaptados del cristianismo, entre otros.

Los animales carniceros son, en la perspectiva *wichí*, feroces y definitivamente arrebatadores. La conducta carnícera proporciona un “mal morir” pues es fruto de ataque y arrebato, se produce tras el acecho o el engaño. *Tokhwáh* engaña para devorar

El tigre mata al yerno corzuela y convida con engaño a sus nietos la carne de su padre. El carácter esencialmente diverso de unos y otros se advierte en el vómito que la ingesta de la carne paterna produce en los niños (Dasso 1989).

Esta cuestión subraya, en nuestra opinión, el énfasis de la cultura en la agresividad inherente del carnívoro y se suma al peso de la idea de que aquellos elementos de los cuales el individuo se alimenta devienen en partes constitutivas del ser, así definiendo una modalidad

esencial. La carne, pues, no puede ser alimento frecuente de la persona pues su sentido agresivo se contrapone con el ideal de humanidad<sup>1</sup>.

Visualizarse como “comedor de carne” parece contrariar el principio de humanidad *wichí*.

Estos temas, la ingesta de carne, el daño y la muerte aparecen con frecuencia vinculados, como en las prohibiciones alimentarias de la puérpera o las conductas vedadas a los padres en la *couvade*. Al respecto, otras pistas de interés la brindan registros narrativos como el relato 32 (Wilbert y Simoneau, 1982:89): “*Luego de la muerte de una persona... no se debe comer carne de grandes animales ni pescado ni cocinar vegetales en ollas que hayan sido empleadas para cocinar carne*”.

Es decir, que en esta caracterización de la carne y los carnívoros se encuentra ya una representación capaz de potenciarse en la naturaleza *ahót* de los seres, la cual llega a ser próxima a una representación esencial del mal.

Diremos pues que en el mundo habitado por naturalezas heterogéneas se desenvuelve el temor y la vulnerabilidad humana. La diferente naturaleza de los seres hace a la intención negativa que encierra al *wichí* como presa en un coto de caza.

Encontramos que el *wichí* se dibuja como doble presa, anímica y corporal, subrayando que el mal que encuentra preexiste a su humanidad y se caracteriza por una capacidad de sembrar actos de terror por su propia potencia.

Pero hay, por otra parte, un desarrollo ulterior que ofrecen los shamanes cuando aluden al poder de hacer “misa”, ya que tocan un aspecto ciertamente banal del mal, que ya se encontraba presente en los juicios negativos que produce el exceso por estupidez o ignorancia o imprudencia de los hombres. Las personas se vuelven allí continuadoras del mal que otros seres más poderosos generan por presencia o intención.

Esta forma del mal alude al engaño del que son objeto los pastores a manos de sus desconocidos “dueños”, llevándolos a ejecutar la

---

<sup>1</sup> En la actualidad, nuevas conductas alimentarias que tratan de introducirse entre los *wichí* estimulando, entre otras, el mayor consumo de carne, chocan con esta noción que sólo excepcionalmente los lleva a alimentarse de animales domésticos-especialmente en referencia a las propias chivas-, sólo cuando la carencia de otros alimentos se ha prolongado excesivamente.

forma más temida del mal: la devoración. En este sentido, la interpretación de esa errada “Santa Cena” a la que aluden los shamanes encuentra abundantes referencias en la narrativa, cuando la imprudencia, el incesto, la fatuidad llevan por el mismo camino de lo banal a la destrucción de la comunidad.

## CONCLUSIONES

Cuando los shamanes de Nueva Pompeya reeditan una misa-*hatáh*, lo hacen llevados por el conocimiento de que ha venido a presentarse un tipo de mal diferente del que trataban con el *hatáh* tradicional -aquél encarnado en la defensa de las enfermedades y maldiciones, pero que se comporta con las mismas características.

Este mal proviene de un sector que era hasta hace una década ajeno al shamanismo, es mal en un sentido cristiano, diabólico. Se produce por la incapacidad de sanadores que resultan comportarse antropofágicamente porque no ven a Dios y actúan según Satanás. Es preciso recordar que con frecuencia en la acción catequística de diverso signo se asoció a Satanás con “*hotáh*, inclusive entre los *wichí* no lectores del Evangelio en idioma mataco.

Un aspecto que no resultaba demasiado llamativo, la cuestión del pago por la cura shamánica, hace mucho se presentaba como un objeto de controversia confesional. En variadas comunidades y también en Misión Nueva Pompeya, los aborígenes conversos acusaban a los shamanes de pedir pagos para quedarse con bienes por medio de engaños, sin curar. En aquel tiempo, hace veinte años, los shamanes no registraban siquiera estas críticas cristianas.

Notablemente hoy el argumento se invierte, y son los shamanes quienes señalan que en el culto protestante se pide a los pacientes que “se entreguen a Dios” para devorarlos luego.

La misa o *hatáh*, pues, ahora sí recurre a elementos cristianos -parafernalia y los gestos rituales tomados de la misa católica- para reforzar su potencia contra el mal que tradicionalmente resguarda. Notablemente, los aborígenes católicos en la práctica local son numéricamente muy inferiores a los de las confesiones de culto evangélico, así llamando la atención sobre un desequilibrio sociológico en el poblado que -en tanto problema- ingresa en el plano vital de la salud de la población. Debe continuarse el análisis de estos ingresos reinterpretados de elementos foráneos para valorar adecuadamente su papel a favor de la recuperación de un rol que -por



ataques misionales o por las propias convicciones religiosas de la gente- ha sufrido un cierto aislamiento y debilitación.

En este sentido, los shamanes evidencian una reacción de recuperación, tomando los rasgos clave de un poder que les hace posible continuar su oficio en un panorama cambiado.

La acusación de antropofagia en su calidad material-inmaterial en el culto expresa claramente el tipo de mal que los shamanes enfrentan: el tipo de engaño que “ven” consume a los *wichí* ordinarios cuando creen que van a curarse. Y este conocimiento lo afrontan los shamanes en la ejecución de sus misas, ahora con el auxilio del Hijo de Dios y de la Virgen, que acompañados por sus espíritus auxiliares los llevan a Dios Padre. Es decir, se han visto forzados a incorporar los antídotos para una versión y un personaje del mal que hasta hace poco tiempo les era desconocida en esta modalidad y que, de algún modo, consideran que les toca prioritariamente combatir.

Engaño, antropofagia y enfermedad se unen para calificar este mal que, como pretendemos exponer, reúne lo peor y más temido por la humanidad *wichí*, descrito en sus relatos y casos, vivido en los ataques *ahót* y hoy cimentando esta peculiar unión de shamanismo y confesión católica.

## BIBLIOGRAFÍA

- BARÚA, Guadalupe y M.C. DASSO, (2001) “Paquetes de medicina y recursos para la protección Wichí”.. *Acta americana*, Vol.9, N°1, 39-62 Uppsala,
- CALIFANO, M. (1987) “El valor de la palabra en la etnia Mataco (Mataco-Maka) del Chaco argentino” *Extracta*, no.6, Lima.
- CALIFANO, M y DASSO, M.C. (1999) *El chamán wichí*, Ciudad Argentina, Buenos Aires
- DASSO, M.C. (1985) El shamanismo de los Mataco de la margen derecha del Río Bermejo, *Scripta ethnologica* N°5, Buenos Aires.
- (1989) “Reelaboracion de un mito como soporte del contacto cultural” en *Scripta ethnologica supplementa* N°6, Buenos Aires
- (1995) “Control y descontrol en la cultura Wichi” *Suplemento antropológico*, vol XXVIII, Asuncion,
- (1995) “Espacio y alteridad: una dimension fuera del dominio wichi”. *Scripta ethnologica*, XVII, Buenos Aires.
- (1996) “Los conflictos entre el Chamanismo y la medicina oficial: El malentendido en torno al sintoma.” *APM* N°15, mayo 1998 y N°16, Buenos Aires.
- (1999) *La máscara cultural*. Ciudad Argentina, Buenos Aires.
- (2000) “Ritualizaciones narrativas entre los Wichí del Chaco central”. En: A.Monod-Bequelin y Philippe Erikson (eds.) *Les rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amerindiennes*. Societe d’Ethnologie, Nanterre, Pp.329-346

(2001) “Celebración de la aloja y preservación del fundamento mítico de los mataco-wichi del chaco central” En *Scripta ethnologica* vol.XXII, Buenos Aires.

(2003) “Reflexiones sobre el enmascaramiento cultural de los wichí”, m.i.

(2003) “El origen de la vida humana en la narrativa mitica de dos grupos chaqueños”. *Epistemología de las Ciencias. La vida Humana. Su especificidad*, CIAFIC Ediciones, Buenos Aires.

PALMER, J., (1994) “Husek (the will): A wichi category of the person” *JASO* 25/1.

PELLESCI, (1881) *Otto mesi nell gran ciacco*. Firenze

SAFRANSKI, R, (2001) *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets.

## INDICE

### **ARCHIVOS II:1**

#### **Introducción**

*María Cristina Dasso* 5

#### **Felinos en el arte azteca: ambivalencia y constructo imaginario**

*Ignacio Díaz Balerdi* 37

#### **Seres femeninos de umbral en la religión mexicana**

*Silvia Limón Olvera* 59

#### **El temor de los Mayas a los “días sin nombre”**

*Martha Iliá Nájera C.* 75

#### **Maximón, figura del bien y del mal en Guatemala**

*Sylvie Pédrón-Colombani* 87

#### **El mal y su incidencia en el proceso salud-enfermedad**

*Mirza Mendoza Rico* 101

#### **La fascinación de lo temible. Confrontaciones y uniones extraordinarias entre los hombres y “las alturas” en los rituales ganaderos andinos**

*Juan Javier Rivera Andía* 109

#### **Malas horas, malos pasos, mala vida y mala muerte: La percepción del mal en las comunidades susqueñas**

*María Gabriela Morgante* 135

#### **Acusaciones de brujería entre los Chané**

*Federico Bossert y Diego Villar* 153

#### **El concepto del ‘mal’ entre los ‘Weenhayek del gran chaco**

*Jan-Åke Alvarsson* 169

#### **Lo “Eterno” y lo “Fugaz”: el ritual del *Yatchep* entre los *Wichí bazaneros***

*Guadalupe Barúa* 187

#### **La noción del mal en la misa wichi mataco**

*María Cristina Dasso* 215

# **Archivos**

**Departamento  
de Antropología Cultural**

**II:2 - 2004**

**CIAFIC  
ediciones**

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y  
Cultural  
de la Asociación Argentina de Cultura

**Archivos**, Vol. II, N°2 - 2004  
ISSN 1668-4737

**Directora:**

Dra Ruth Corcuera

**Miembros del Consejo Editorial:**

Dr. Eduardo Crivelli - Universidad de Buenos Aires, Argentina

Dr. John Palmer - Brookes University, Oxford, Inglaterra

Dr. Tadashi Yanai - Universidad de Tenri, Nara, Japón

Dra. María Cristina Dasso - Universidad de Buenos Aires, Argentina

**Archivos** es la publicación periódica del Departamento de Antropología Cultural del Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural (CIAFIC), que por este medio busca servir a la tarea del conocimiento y la reflexión sobre las culturas. Con esta finalidad, tiene como cometido difundir las investigaciones del Departamento, publicar colaboraciones que versen sobre antropología cultural y rescatar trabajos cuyo valor se considera meritorio para la disciplina.

© 2004 CIAFIC Ediciones

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural

Asociación Argentina de Cultura

CONICET

Federico Lacroze 2100 - (1426) Buenos Aires

[www.ciafic.edu.ar](http://www.ciafic.edu.ar)

e-mail: [ciafic@fibertel.com.ar](mailto:ciafic@fibertel.com.ar)

Dirección: Lila Blanca Archideo

Impreso en Argentina

Printed in Argentina

# **LAS NOCIONES DEL MAL Y EL TEMOR EN LAS COSMOVISIONES ABORÍGENES DE AMÉRICA**

Trabajos presentados al Simposio "La percepción del mal y la estructura del temor en las sociedades etnográficas". 51 Congreso Internacional de Americanistas. Santiago de Chile, Julio 2003  
Coordinadores: Dr. Mario Califano, Dra. María Cristina Dasso, Lic. Eduardo Fernández.



# **MIEDO Y MAL EN LA MITOLOGÍA DE LOS CHAMACOCO (ISHÍR) DEL CHACO BOREAL**

*Edgardo Jorge Cordeu\**

*“El mal no es ningún concepto; es más bien un nombre para lo amenazador, algo que sale al paso de la conciencia libre y que ella puede realizar. Le sale al paso en la naturaleza, allí donde ésta se cierra a la exigencia de sentido, en el caos, en la contingencia, en la entropía, en el devorar y ser devorado, en el vacío exterior, en el espacio cósmico, al igual que en la propia mismidad, en el agujero negro de la existencia. Y la conciencia puede elegir la crueldad, la destrucción por mor de ella misma son el abismo que se abre en el hombre” (Rüdinger Safranski: *El mal o El drama de la libertad*. Barcelona, Tusquets, 2002, pp. 14).*

## **INTRODUCCIÓN**

La tentación de identificar el principio primordial de la sociedad y la cultura en alguna función nuclear de la psique sedujo a menudo a la Filosofía y más tarde a la Sociología. Pese a que ciertas veces –como fue el caso de Rousseau-, se pensó en aquellas facultades que tienen que ver más bien con la razón o las rutinas del intelecto, por lo común fueron privilegiados determinados sentimientos, emociones y afectos. Erigidas de este modo en el resorte último de la condición humana y su capacidad de desarrollo, las reacciones desatadas desde lo más profundo del alma y el cuerpo de las personas a fin de encauzar dicha emoción básica –o al menos, de paliarla-, habrían operado entonces el milagro de transmutarse en la regla fundacional de la vida colectiva.

Sin embargo, a lo largo de la Historia, al compás de las *ideas-fuerza* dominantes en cada momento la selección de este *primer motor* varió bastante. Curiosamente, pese a ser el misterio del Mal el meollo de la teodicea bíblica –que desde la tragedia adámica vino condicionando gran parte de la experiencia vital occidental- pero también, según hiciera ver Ricoeur (1969), del drama de la creación babilónico, los mitos trágicos griegos y los mitos órficos del alma cautiva, ni el temor o el horror desatados por esa experiencia anonadante figuraron entre

---

\* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, (Universidad de Buenos Aires) Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)



los principios más favorecidos<sup>1</sup>. Aunque, contemplando estas circunstancias desde un Occidente actual hipocondríaco hasta la médula, permanentemente estuporizado desde la cabeza a los pies por la aprensión a la pérdida –real o imaginaria- de prácticamente todo lo tangible y lo intangible, poco cueste imaginar a la sociedad en general como un delicado mecanismo sea tanto para la gestación como para la administración del *miedo*, la verdad es que en las explicaciones filosóficas y sociológicas de las raíces de la convivencia humana este factor jugó siempre un papel mucho más modesto que el asignado, valga el caso, a algún hipotético acuerdo voluntario entre los actores.

Fueron muy pocos, en efecto, quienes intentaron poner el manejo cultural del miedo en la base de las instituciones, las costumbres, y primordialmente, el repudio a la desviación –actitud cuya generalizada inconsciencia evoca casi automáticamente a los mecanismos del instinto-. Durante la Antigüedad, condensada en las ácidas reflexiones de Jenófanes sobre el antropomorfismo apenas disfrazado que teñía las figuraciones populares de los dioses griegos<sup>2</sup>, la implacable desmitificación de las figuras divinas –con la disolución concomitante de su antigua soberanía- llevada a cabo por los sofistas en el S. IV a.C. señaló la emergencia de una actitud vital que sería retomada por varias corrientes filosóficas posteriores; esto es, el desencanto intelectual y existencial ante el misterio religioso. De esta manera, el salto radical supuesto por la remisión de la génesis de las entidades sacras y la moral al temor humano ante el arcano del mundo fue realizado más tarde por Lucrecio –paradigma conspicuo de la vertiente materialista de los adeptos de Epicuro-. El Libro IV de *De Rerum Natura* es, en efecto, una despiadada refutación de aquella derivación ilusoria del temor consistente en la creencia en una realidad divina por encima del ámbito humano. Reconfortados por sus enseñanzas, los hombres por

---

<sup>1</sup> Llama la atención, en efecto, que carentes según parece de demasiadas connotaciones filosóficas, los sustantivos *miedo* y *temor* no tuvieron el honor de ser incluidos en la edición revisada (1999) del *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora.

<sup>2</sup> Al margen de su certeza íntima en la existencia una divinidad suprema más bien impersonal, es de sobra conocida la atribución a Jenófanes de ciertos agudos sarcasmos, que anticipan el escepticismo religioso de un Voltaire: “*Los etíopes representan a sus dioses chatos y negros, y los tracios dicen que tienen los ojos azules y el pelo rubio*”; o sino, “*Si los bueyes, los caballos y los leones tuvieran manos y con ellas pudieran dibujar, cada especie animal representaría figuras de dioses semejantes a ella misma (fide Mondolfo 1955:203)*).

fin arrancarán de sí la raíz real de sus miedos: la angustia suscitada por el *más-allá* y por los castigos sobrenaturales que allí acechan.

Más tarde, ya en la época de la Ilustración, fuera del antecedente representado por Hobbes apenas podría rescatarse hoy el énfasis solitario de Vico en la relevancia crucial del miedo en la integración del sentimiento religioso y el simbolismo primordiales (1941: cap. 13)<sup>3</sup>. Por su parte, la fórmula hobbesiana referente al pacto colectivo que terminó la guerra de todos contra todos típica de estado de naturaleza mediante la instauración de una sociedad civil sujeta a un poder estatal absoluto –redefinida hacia 1970 por René Girard (1983) como un monopolio colectivo de la violencia impuesto a una violencia anárquica individual siempre latente-, pese a su lucidez jamás logró un primado indiscutible. En las teorías políticas en boga, la sociabilidad instintiva del *animal político* del que habló Aristóteles o la noción opuesta de un *contrato social* –alrededor de cuyas posibles variantes, entre tantos otros aparte de Hobbes, giraron las obsesiones de Hume, Rousseau y después de Lévi-Strauss-, fueron sin duda más importantes que el miedo a secas<sup>4</sup>.

Ahora bien –aunque conozca de antemano las falencias, y también, los sofismas y falacias- de aquel procedimiento tan caro al formalismo y el estructuralismo, consistente en una elucidación imaginaria de los factores y relaciones constitutivas de un fenómeno o una familia de

---

<sup>3</sup> Según se verá a reglón seguido, estas observaciones acerca de la escasa relevancia explicativa asignada a los sentimientos de horror y temor inspirados por el Mal se limitan exclusivamente a las doctrinas generales de la sociabilidad y sus mecanismos de acción. En cambio, cualquiera que haya tenido algún contacto con aquellos corpus teóricos –a los que llamaría más bien de *alcance medio*- sobre la dinámica y funciones de ciertas instituciones, no puede desconocer el papel esencial otorgado a esas pasiones sea ya en la investigación señera de Durkheim sobre la religión (1968), en los análisis de la magia, el llanto fúnebre y el tarantulismo efectuados por de Ernesto De Martino (1948, 1958 y 1999, respectivamente), o también, en algunos estudiosos de la *Ecole des Annales*.

<sup>4</sup> Aunque la importancia de todos ellos en las teorías de la sociedad y la política continúe siendo sin discusión infinitamente más modesta, con pleno derecho deberían incorporarse a esta nómina el *instinto de sumisión* del casi olvidado amigo de Montaigne –hasta su redescubrimiento por Clastres (1981)- Etiénne de La Boétie;4 la racionalidad instrumental de los manchesterianos; o también, la *canalización de la angustia* connatural de la condición humana, hecha notar –en las postrimerías de la eclosión existencialista de posguerra- por Cazeneuve (1972), y las agudas reflexiones de Konrad Lorenz (1972) sobre el rol positivo de la agresión en las sociedades animales y humanas.

fenómenos dada-<sup>5</sup>, una especulación hipotética sobre las modalidades potenciales de regulación del miedo a fin de ponerlo al servicio de los fines colectivos en que reposa primariamente la razón de ser de cualquier sociedad, permitiría inferir no menos de ocho fuentes de suscitación de esa emoción situadas en tres ámbitos distintos; es decir, el ámbito humano, el ámbito sagrado y el ámbito de lo desconocido a secas. En conjunto con un flujo de realimentaciones y traspasamientos mutuos imposible de predecir a-priori, cada una de estas fuentes supondría concomitantemente una asociación eventual con ciertos miedos culturales típicos, y correlativamente, la adopción de estrategias específicas para superarlos o para convivir con ellos del mejor modo posible. Examinados a vuelo de pájaro, los principales factores generadores de temor procedentes de cada uno de estos tres ámbitos serían entonces las siguientes (Figura 1):

Figura 1:

**Ámbitos del Miedo**

<b>ÁMBITO</b>	<b>MIEDOS</b>			
	Propios	personas	Ajenos	personas
<b>HUMANO</b>	étnicos	grupos	étnicos	grupos
<b>SAGRADO</b>	cotidiano		insólito	
<b>IGNOTO</b>	Localizado en el espacio		Localizado en el tiempo	

1º) Obviamente, la distinción entre *propios* y *ajenos* étnicos sobre la cual reposa la discriminación de los miedos radicados en el ámbito humano importaría una noción correlativa de *humanidad*, casi siempre ausente en los marcos etnográficos. Empero, debe tenerse en cuenta una cualidad típica de las designaciones étnicas, que constituyen en sí mismas la precondition material de dicha noción. Esto es, que las representaciones y nociones asociadas por lo común con los etnónimos reparan no tanto en la *in-humanidad* del otro étnico, como más bien en la rudimentariedad o las fallas de la cuota de humanidad mostrada por él<sup>6</sup>. De esa forma, pese a no ser sino una realización inacabada del ideal

<sup>5</sup> Es claro, que en la medida que toda tipología se funda en las distinciones y categorías provenientes de alguno de los *dominios ontológicos* entre los que se reparten la vida y la actividad del autor, podría caerse fácilmente en la ilusión de la objetividad y universalidad de los *etno-conceptos* propuestos, que a menudo son sólo meros *idio-conceptos*.

<sup>6</sup> De ahí, que la traducción de la mayoría de las designaciones étnicas mediante fórmulas recurrentes del tipo “*las personas*”, *las personas en su integridad*”, “*los hombres*” o “*los verdaderos hombres*”, parezca constituir una verdadera propiedad transcultural.

humano representado por la propia cultura, la autonomía ontológica atribuida al otro étnico casi nunca es tanta como para confundirlo con el animal ni con los dominios propiamente no-humanos de la realidad.

Es indudable que los miedos generados ya sea por los *propios* o sino por los *ajenos* étnicos pueden provenir tanto de las personas-singulares (chamanes, jefes, locos, enemigos personales, individuos belicosos, inadaptados o irascibles, etc.) como de las personas-colectivas (rivales étnicos, endogrupos existentes en el seno de la propia etnia, sociedades secretas, corpus normativos, instituciones jurídicas, etc.). Dicha circunstancia justificaría, pues, el trazado del clivaje en el seno de este ámbito realizado en la Figura 1. Hay que insistir en que en ambos marcos, el étnico y el interétnico, son indudables los matices que apartan a los miedos suscitados por las personas de aquéllos ocasionados por los grupos, las instituciones y las normas. Los primeros son más bien eventuales (biográficos, casi), y aunque pueden prolongarse en el tiempo, responden a sobre todo a situaciones locales que a cada instante la práctica se encarga de replantear. En cambio, la prolongada estabilidad de las instituciones y las costumbres asocia consigo el patrón regular al que se ajustan comúnmente los segundos.

Por lo tanto, las regulaciones explícitas fundadas en las costumbres y relaciones sociales imperantes –remitidas con harta frecuencia a los mandatos y revelaciones de los dioses– hallan en los miedos culturales despertados por el peligro –o la tentación– de violarlas el medio para legitimarse y reforzarse. Su racionalidad deriva de la definición idiosincrásica impuesta por cada cultura a ciertas dicotomías extremadamente amplias del tipo *bueno/malo*, *legítimo/ilegítimo* o *apropiado/inapropiado*, en las que reside su verdadero fundamento de sentido. La enunciación de esas normas asume la forma imperativa de mandatos, cuyas imposiciones y prohibiciones son de naturaleza más bien jurídica y normativa. Así, por la vía de una legalidad sustentada en una axiomática última sobre la trama invisible de la realidad de cuya verosimilitud nadie duda pero implícitamente en el temor, como bien viera Clifford Geertz (1987) dichas reglas se recubren con la ficción de una objetividad incuestionable, de donde proviene su capacidad coactiva.

Complementariamente, la instrumentación cultural de la incertidumbre o el temor a infringir las reglas, asocia a menudo un correlato subjetivo manifestado en ciertas disposiciones o actitudes típicas. Resultantes primordialmente de una introyección inconsciente de aquellos valores culturales dominantes que homologan el fracaso

en las empresas, la falibilidad moral y la desposesión anímica a una crisis de la legitimidad religiosa, ética o social de la persona, dichas disposiciones arrastran generalmente consigo un sentimiento de angustia. Pese a que su intensidad puede oscilar bastante<sup>7</sup>, su rasgo sintomático consiste en el franco desemboque de dicho sentimiento en modalidades específicas de *miedo cultural*. Debe recalcarse la relevancia de este factor en la dinámica entre *lo afirmado* y *lo rechazado* realizada concretamente por las distintas culturas. A mi juicio, el balance de la misma debería ser una de las metas básicas de la tarea etnográfica.

2º) En la economía de los efectos sociales del pavor, su remisión etiológica al dominio trascendente de *lo sagrado* y los castigos sobrenaturales posee tanta o más importancia que los miedos generados y resueltos en el ámbito propiamente humano. Sin embargo, para su tratamiento metódico debe tenerse en cuenta que esta segunda clase de temores discurre por dos vías diferentes. Aparte del miedo connatural portado por las experiencias insólitas, una de las vías está trazada por las regulaciones religiosas conocidas por todos y el riesgo representado por su violación. La segunda vía deriva en cambio de las intrusiones del *poder* inesperadas e imprevisibles –dicho con otras palabras, *insólitas*-. Aunque ambas vías incluyen una gama de experiencias críticas sumamente amplia, en la que el estupor coexiste ambiguamente con el terror, conviene notar la asimetría cognitiva y emocional entre ellas<sup>8</sup>. En efecto, los mandatos y regulaciones religiosas expresas poseen no sólo un discurso canónico sino también un decurso previsible, positivo o negativo. A la inversa, sumamente elusivas y –en sentido literal- sorprendidas, el desbarajuste extremo provocado por las apariciones insólitas del *poder* resulta por principio

---

<sup>7</sup> Más que en una ecuación mecánica del tipo: *temor a la infracción? culpa? punición*, se pretende aquí hacer hincapié en esa peculiar desazón provocada por la intuición de un fracaso en potencia –que no por callado está menos presente en la conciencia-. En el caso extremo representado por nuestra propia sociedad, esa angustia modula la tonalidad de una amplia gama de expectativas y acciones –a veces insignificantes- hasta el punto de tornarlas insufribles para muchos.

<sup>8</sup> La noción *ishír* de *or ioníak* es un excelente ejemplo de estas manifestaciones imprevisibles del *poder*. Según estos indios, el recorte fundamental de la realidad está establecido por la distinción entre un ámbito de *lo insólito*, *lo extemporáneo* y *lo anormal* (*or ioníak*) y otro ámbito de *lo cotidiano* o *lo normal*, denominado sintomáticamente *ié or ionité* (*ié*, preposición negativa y, *or ionité*, *extra-ordinario*, *misterioso*).

de la carencia de una expectativa previa y un marco de sentido; exteriorizadas como un puro *estupor*, están desprovistas entonces de toda posibilidad de objetivarse simbólicamente. De ahí, que directamente la mudez, o a lo sumo, el recurso a la paráfrasis propio de la enunciación mística, sean el modo recurrente de esta segunda vía de manifestación del *poder*.

Como sustentaron Ricoeur (1969) y Cazeneuve (1972) entre otros, aparte del establecimiento de tabúes y toda clase de barreras simbólicas para evitar sus peligros o –en el caso de tener la desdicha de ser alcanzado por éstos–, de prácticas purificadoras para librarse de la contaminación sacra, los temores religiosos importan subsidiariamente la elaboración de nociones concomitantes de *pecado* y de *culpa*. De esta manera, desde la inmediatez de una vivencia anclada en el temor, traducida mediante un lenguaje simbólico que no logra librarse de las imágenes sensoriales de la *mugre* y la *limpieza*, las nociones de *pecado* y de *culpa* representan el acceso al mundo personal de la responsabilidad moral y la libertad.

3°) Por último, capaz de concretarse en manifestaciones tanto *sagradas* como *profanas* de una manera imposible de prever, *lo desconocido*, *lo no-sabido*, o sea, todo lo que se revela al margen de las nociones y grillas taxonómicas utilizadas habitualmente, es una caudalosa fuente de miedos personales que a veces se colectivizan. Nadie ignora, en efecto, la propagación fulminante de ciertos rumores y pánicos, que desde uno o muy pocos individuos contaminan enseguida a masas muy grandes. Nadie ignora, tampoco, que a menudo muchos tabúes culturales derivaron de alguna experiencia individual conmoviente.

Pese obviamente a que la co-presencia de ambas dimensiones sea una propiedad connatural de los fenómenos, en las manifestaciones concretas de *lo ignoto* prevalece según el caso su asociación con determinados *locus* o sino con ciertas instancias temporales, repletas ambas de connotaciones emocionales y afectivas. Una cualidad universal de las taxonomías no-científicas del cosmos o del espacio terrestre reside precisamente en la atribución a las regiones ecológicas o topológicas de múltiples valencias afectivas –positivas o negativas– en cuya constitución *lo desconocido* ocupa un lugar eminente. Por eso –*mutatis mutandi* la manera en que cada sociedad las acota concretamente–, la segregación: *aldea* (ámbito conocido = *positivo*)/*espacio intermedio* (ámbito semi-conocido = *ambiguo*) /*espacio exterior*

(ámbito desconocido = *negativo*), forma parte del patrimonio cognitivo de la humanidad. Igual cosa ocurre con las duraciones y flujos temporales. Al compás de la luz y la oscuridad, las acechanzas provenientes de aquello que no se sabe bien trazan los momentos críticos del ciclo diario; los demonios prefieren condensarse en el deslumbramiento del mediodía, o sino en esos instantes en que el avance de la oscuridad parece alcanzar su punto más lóbrego. Reflejados en los cambios patentizados por la vegetación y la fauna, *lo conocido* y *lo ignoto* imprimen su sello a la cronología recurrente del ciclo anual; a lo largo del cual, en todas las épocas y lugares se han contrapuesto la renovación y la certeza que son propias de las lluvias con el desgaste y la incertidumbre de la vida traídas por la sequía. Así como existen horas fastas y horas nefastas, existen también temporadas abiertas a la confianza y la seguridad, intercaladas por otras más proclives al miedo ante lo desconocido.

## ORGANIZACIÓN Y CIRCULACIÓN DE LOS SIGNIFICADOS EN LA MITOLOGÍA CHAMACOCO

Integrantes de una rama meridional de la familia lingüística zamuco (Mason 1950:280-281), los indios chamacoco prefieren atribuirse el etnónimo de *ishír* (*persona*; plur: *ishíro*); cuya connotación se restringe al ámbito de los *propios* o *exnábsa*, diferenciados de los *axnábsa* (*extraños*, étnicos o sacros, con quienes sólo se comparte la apariencia humana). Los *ishír* reiteran ese contraste tan frecuente entre una extremada simplicidad técnica y una gran complejidad de sus patrones sociales y mentales (mitades duales, clanes patrilineales, sociedad secreta masculina, rituales iniciáticos, cuadros teofánicos muy desarrollados, etc.). Aunada a la marcada oscilación climática del Chaco, la penuria de medios técnicos obligaba, pues una neta variación estacional de la morfología social: concentración aldeana en la época húmeda (de septiembre a febrero); y, dispersión en bandas unifamiliares nómades durante el período seco (de marzo a agosto). Hasta fines del siglo XVIII sus antecesores habitaron el nordeste del área chaqueña, en la árida zona del cerro San Miguel y la cabecera del río Verde. Sin embargo, el cese de las incursiones hacía el interior del Chaco de los *mbayá-caduveo* provenientes de Matto Grosso les permitió a algunas subtribus avanzar hasta la margen occidental del río Paraguay, desde arriba de Bahía Negra hasta algo más abajo de Fuerte Olimpo. Desde el punto de vista de sus divisiones idiomáticas y socio-políticas, estos indios

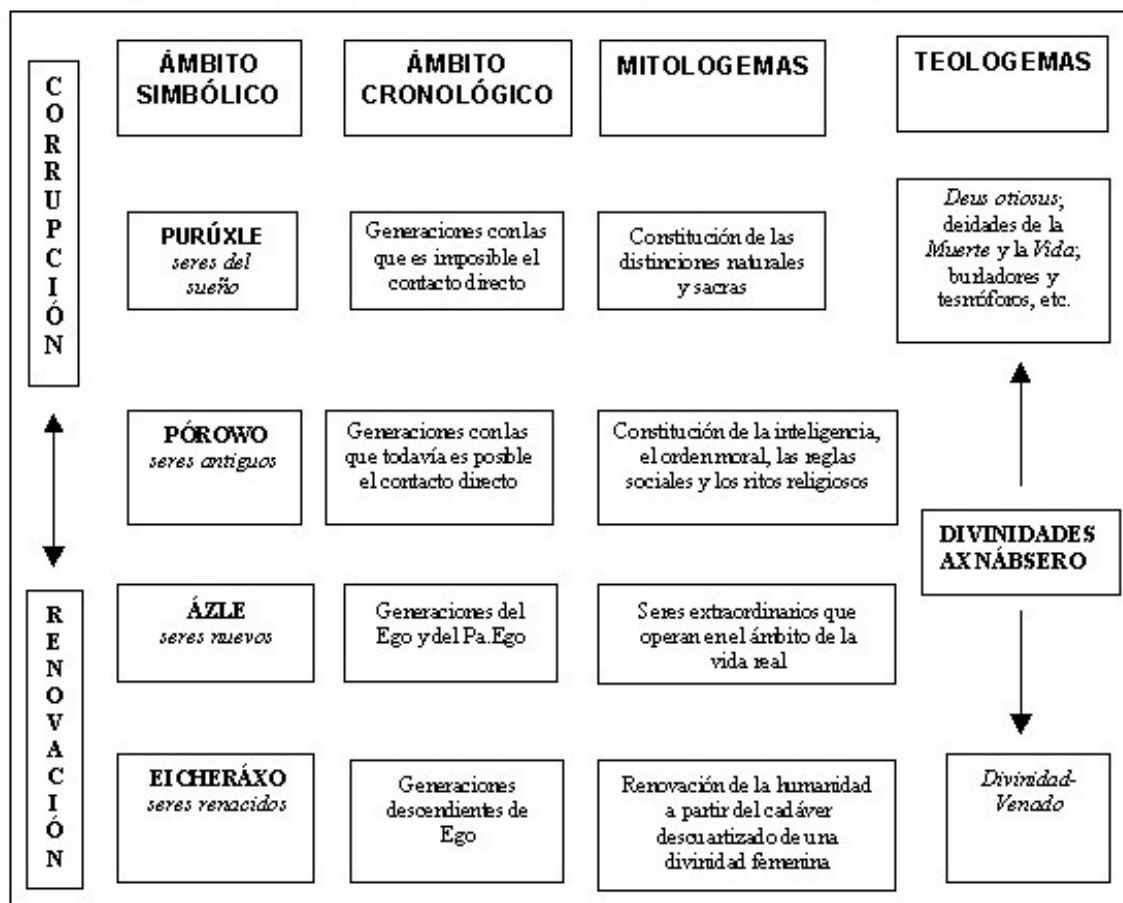
comprendían cuatro ramas dialectales, ligadas por una cambiante trama de alianzas y hostilidades entre sus bandas: *xório* y *ebidóso* (área costera septentrional), *xéiwo* (sector de Fte. Olimpo) y *tomaráxo* (zonas montuosas del interior).

El núcleo de su meditación religiosa parece residir en un contraste entre la *Muerte* (*Tói*) y la *Vida* (*Ixípite*) (Cordeu 1984, 1989-1992 y 1997). Concebidas como las fases *fuerte* y *débil* de un mismo régimen ontológico, a partir de las experiencias de una y de otra resumidas respectivamente bajo los signos sensibles de la *corrupción* (*mexné*) y de la *renovación* (*eicheráxo*) y, de los aspectos de *inarmonía/armonía* (*sherwó/óm*) e *incondicionamiento/ condicionamiento* (*eichóso/ábo*) revelados por dichos fenómenos, surgieron las ideas de *poder* (*wozósh*), *interdicción* (*mexné*) y de articulación onto-temporal de la realidad y el devenir. De esta forma, merced a un proceso de expansión incesante de los significados hierofánicos de la *Muerte* y la *Vida*, la extrapolación simbólica del patrón cosmovisional descrito a sucesivos dominios de la experiencia natural, social, moral y religiosa, condujo también a la constitución de una mitología estratificada y un panteón jerarquizado. En correspondencia con los patrones de la cronicidad, por encima de un nivel propiamente hierofánico la religiosidad chamacoco incluye otros cuatro niveles de naturaleza más bien mitológica y teofánica (Figura 2).

Figura 2

**Despliegues mitológicos y teofánicos de la religiosidad ishír (de Cordeu 2002:257)**





Antes de examinar las estructuras del Mal en los estamentos mitológicos citados y los significados exotéricos y esotéricos portados por ellas, es conveniente trazar un esbozo de los contenidos y características de cada uno. Respecto a la llamada *Mitología de los Ishír Purúxle*, ningún ishír discutiría que estas narraciones son *anteriores* a la revelación de los dioses *Axnábsero*. Su temática dominante apunta a la constitución de diversos dominios ontológicos y sus lindes de significación. A partir de un, por así llamarlo, *Punto 0* señalado por la fluidez de las formas, la intemporalidad, la reversión de los procesos, la ausencia de discriminaciones o la precariedad de las reglas éticas, el acaecer cosmogónico, más que una creación *ex-nihilo* debe entenderse entonces como una reordenación del estado de cosas preexistente.

La calificación de *monexné* adscripta por los relatos en cuestión –a los cuales, a diferencia de los *aklío* o *enseñanzas*, no puede atribuirse certidumbre ni ejemplaridad absolutas- obedece a su penumbra temporal y temática. Sus protagonistas, los *ishír purúxle*, *las personas desvanecidas* o *seres del sueño*, vivieron en apariencia en una *Edad-sin-Muerte* pero a la que convendría más bien llamar *Edad-en-la-Muerte*. El espejismo del Paraíso traído por ciertos rasgos del paisaje y el tiempo originarios (*axis-mundi*, mansedumbre de los animales, facilidad alimentaria, inexistencia del esfuerzo, muerte

temporaria, etc.), no oculta del todo su omnímoda tonalidad funeraria. No por nada, por detrás de la engañosa atmósfera edénica, el escenario del *Tiempo-sin-Tiempo* sigue subsistiendo en la metatemporalidad del País de los Muertos y sus habitantes son un calco de los *ishír purúxle*. Por eso, estos mitos y muchos ritos religiosos, más que una *nostalgia edénica* y un intento de recuperar el *Paraíso*, importan una rememoración simbólica de los avatares de la emergencia del cosmos físico y el orbe moral de la actualidad y una revaloración del presente por encima de los sentimientos inspirados por el tiempo mítico (Cordeu, 1983). De esta forma, a partir de un estadio inicial de pre-diferenciación, merced a una serie de saltos sucesivos gobernados por los poderes opuestos de la *Muerte* y la *Vida* fue ocurriendo la emergencia de las distinciones físicas, las reglas sociales, las normas morales y los criterios axiológicos. Estas ordenaciones se impusieron ya sea en el aspecto cosmológico (ruptura del antiguo *axis-mundi*, separación de los planos del espacio, aparición de los astros y sus ciclos y trayectorias respectivas), físico (colores, olores), geográfico (ampliación de los hábitat, circulación del agua terrestre), climático (alternancia de la sequía y la humedad), zoológico (distinción taxonómica y ecológica de las especies), anatómico (origen del ano), sociológico (divisiones clánicas, sexuales y etarias), alimentario (calificación del consumo en base al sexo y la edad), etnogónico (formación de las etnias y sus cualidades), antropológico (constitución del decurso *Vida*→ *Muerte*), teológico (teofanización de la *Muerte* y la *Vida* en una pareja *Dichikíor/Iínzap* con potestades específicas), teodicéico (bosquejo del drama del Mal y sus ramificaciones), soteriológico (planteo de los motivos de la falibilidad humana), y aún, en la organización misma de la sintaxis simbólica utilizada por los mitos (énfasis en la recurrencia de ciertas asociaciones simbólicas típicas, como pueden ser: *ave carnícera (Iínzap) = Vida/ ave carroñera (Dichikíor) = Muerte*).

Por su parte, la *Aishnuwéhrtá or Xáu Oso (Palabra de Aishnuwéhrtá para Todos)* u *Or Aklío (Enseñanza)*, la extensa saga de los dioses *Axnábsero*, relata su emergencia desde el interior de una *axpóra* o *sandía silvestre (Jacuratia corumbensis*; enorme rizoma globuloso que constituye una de las escasas fuentes de líquido en el Chaco durante la época seca) y su revelación inicial a las mujeres. Engañados por ellas, a través de ocultarles la existencia de los varones, esos seres de aspecto a medias humano dotados con capacidades prodigiosas instalaron el primer recinto iniciático o *Tobích (Lugar del*

*Muerto*) y comenzaron la enseñanza. Más tarde, al descubrir la mentira, expulsaron a las mujeres e iniciaron a los hombres, imponiendo el secreto absoluto sobre esas prácticas. Las acciones creativas y tesmofóricas de los Axnábsero importaron la conciencia de la originalidad de la sociedad humana y de los factores que la hacen posible. Tales fueron la insuflación del raciocinio; la transmisión del simbolismo del espacio, el ciclo climático y las especies naturales; la cesión de técnicas económicas; la enseñanza del encuadre ético de la comida, la etiqueta y la sexualidad; y, la instauración de las clases de edad, los principios del intercambio, los nexos duales, la jefatura, y en general, la organización social. Más tarde, la desmesura de algunas deidades desató la rebelión de los hombres, que infructuosamente trataron de darles muerte. No obstante, a fin de restablecer cierto equilibrio, *Aishnuwéhrtá* –el personaje central– reveló a su esposo humano la clave de su vulnerabilidad: la boca oculta de su tobillo izquierdo. De esa forma, los hombres terminaron con casi todos los Axnábsero. Una vez que cesó la matanza, la Diosa transmitió al respectivo asesino la filiación clánica de su víctima divina. En conmemoración de los sucesos y enseñanzas iniciáticas impuso también a los varones la obligación de mantener el Tobích y asumir la representación ritual de las deidades. Al final, *Aishnuwéhrtá* y algunos de sus *hijos* se retiraron a una morada estelar, desde donde vigilan la observancia de sus reglas. Otros Axnábsero, en cambio, siguen subsistiendo en las aguas y profundidades ctónicas.

Los significados de estas divinidades resultan también de una exploración de los sentidos hierofánicos suscitados por la Muerte y la Vida; ellos representan una retención y a la vez una expansión de la mitología de los Ishír Purúxle. No es difícil percibir los nexos semánticos existentes entre, por ejemplo, el árbol Palo-Borracho y la *sandía silvestre*; las competencias de *Dichikíor* y las funciones análogas del clan *Dich'kémzero*; la soberanía de la Vida arrogada por *Iínzap* y las atribuciones similares de ciertos Axnábsero; o, el diseño estructural de las narraciones respectivas, en virtud del cual la *Aishnuwéhrtá* or *Xáu Oso* es en buena medida una inversión simétrica de la *Mitología del Color*. Junto a la acción tesmofórica, los rasgos esenciales de los Axnábsero son la omnipresencia y la soberanía ética. La existencia de alrededor de 35 especies distintas obedece a la variedad de dominios en que ejercen sus atribuciones –que van desde la salud y la enfermedad, la paz y la guerra, la caza, y la pesca o la recolección y sus concomitancias astronómicas y climáticas, hasta la

coquetería y los celos femeninos o la impavidez exigible a los varones). Empero, por encima de esta diversidad se perciben ciertas líneas propensas a la unidad, por no decir al monoteísmo. Eso se evidencia en la existencia de varias denominaciones genéricas (*axnábsero*, *óule* y *dëbilübe*), pero también en la tendencia a la personificación funcional de los atributos de las divinidades principales bajo la forma de divinidades subordinadas; así, las *Hijas de Aishnuwéhrtá* (*Aishnuwéhrtá Ábo*) simbolizan respectivamente la *vida supradimensional* y cada una de las virtualidades apocalípticas de la Diosa.

En cambio, la *Mitología de los Ishír Ázle* (*seres actuales*) está ligada a la contemporaneidad ideal existente entre sus escenarios y protagonistas insólitos y las circunstancias cotidianas. De esta forma, la desdicha de una herida accidental en el monte evoca de inmediato el destino de *Telérit* (*Pierna-Aguzada*), quien después de un episodio análogo, acosado por el hambre probó su propia carne y se convirtió entonces en un monstruo-caníbal. La lista de estos seres extraordinarios es bastante extensa. Incluye también un regular número de *Señores de los Animales* (*Péert*, Dueño de los Cerdos Silvestres o *Eintëkára*, la divinidad de la miel). Alguno de ellos como *Xósh'të*, una Dueña de las Tortugas que proyecta asimismo su soberanía sobre el resto de las especies, asocia un marcado tinte orgiástico y un rico simbolismo espacial *Norte/Sur*, opuesto al simbolismo *Este/Oeste* de la Mitología de los *Axnábsero*.

En cuarto lugar, la *Mitología de los Ishír Eicheráxo* relata la renovación de la humanidad a partir del cadáver descuartizado de *Erpexlá*, una transfiguración de *Aishnuwéhrtá* con apariencia de venado. Se trata en realidad de un capítulo de la *Aishnuwéhrtá or Xáu Oso*, cuyo mensaje está dirigido expresamente a las generaciones descendentes. Después de la matanza de los *Axnábsero* las mujeres descubrieron el secreto de su suplantación ritual por los varones, a los que continuaron despreciando y engañando en cuanta ocasión se presentara; por lo que la Diosa dispuso entonces que todas fueran muertas junto a sus hijos. Una vez concluido el drama, metamorfoseada en *Erpexlá* (*Venado*), *Aishnuwéhrtá* volvió a mostrarse a los varones; después que todos copularon sucesivamente con ella, los hombres la degollaron, despedazaron su cuerpo y se distribuyeron los restos. Al cabo de un tiempo, de esa carne y esa sangre renacieron las mujeres y niños asesinados; aunque conservaban la apariencia anterior, habían perdido para siempre el recuerdo de los

dioses y el secreto de la sustitución ritual. Por consiguiente, la consubstanciación con *Erpexlá* resolvió en un símbolo unitario las claves cosmovisionales de la Vida con las cifras sacras de la Muerte. En su armadura semántica, la mansedumbre de los venados soporta la motivación objetiva de sus significados metafóricos atinentes a la *armonía* y la *inarmónica*; paralelamente, la cualidad de esta especie de virar con el curso del tiempo su coloración manchada hacia el rojo intenso –símbolo del *incondicionamiento*–, reitera los signos sensibles de la curva onto-temporal a la que se ajustan la vida humana y los procesos sacros.

## FORMAS Y ROLES DEL MAL EN LA MITOLOGÍA ISHÍR

### *El lenguaje del Mal*

Tal como ha venido ocurriendo en diversos dominios lexemáticos, el prolongado contacto entre los ebidóso y tomaráxo condujo también a que ambos segmentos socio-idiomáticos ishír hayan compartido –o a veces, traslapado recíprocamente– sus respectivos vocabularios del bien y del mal. En la actualidad, los dos grupos utilizan indistintamente los vocablos consignados en la Figura 3, en la que se especifica empero el origen de los antónimos respectivos.

Figura 3

#### Terminología del Bien y del Mal

ENTIDAD SOCIO-IDIOMÁTICA	BIEN – BUENO	MAL – MALO
Ebidóso	Óm	teeh'lért
Tomaráxo	érh'ít	k'jáar neén'ták

La connotación de los cuatro lexemas es muy amplia. Cubre desde la calificación de aquellas acciones y fenómenos entendibles como *adecuados* o *correctos* (*óm* y *érh'ít*) o al revés, como *inadecuados* o *incorrectos* (*teeh'lért* y *k'jáar*), hasta la sustantivación de las cualidades correspondientes. Hay que puntualizar también la estrecha asociación semántica y simbólica del término tomaráxo *k'jáar* con la imagen de una suciedad extrema. Asimismo, el vocablo de idéntico origen *neén'tak*, es una designación del mal camuflado; mejor dicho, de una forma engañosa de ejercerlo, imposible o difícil de prever por los incautos.

## *La formas del Mal*

Actuantes de manera desigual en los cuatro estamentos –que son a la vez *meta-temporales* (coexistentes en una sincronía ideal) y *tras-temporales* (sujetos al curso de la cronicidad) -, que conforman el eje de articulación semántica de la mitología chamacoco, desde el punto de vista de la intencionalidad constitutiva y la significación resultante, pueden discriminarse en ellos al menos tres modalidades polares de presentación del Mal.

La primera, operante sobre todo en la *Mitología de los Ishír Purúxle*, consiste en una idea del mismo como un integrante del estado de cosas imperante en este mundo<sup>9</sup>. El Mal está aquí y estuvo siempre. Empero, si bien no parece asignársele origen ni causa alguna salvo su palmario *ser-ahí*, la transformación cosmológica y la evolución antropogónica han ido llevando paso a paso a que fuera desplazado y atenuado. Se trata, pues, de un Mal que bien podría calificarse de *Mal Congénito*. Instalado, involuntaria e inconscientemente, tanto en la interioridad de las personas como en la esencia misma de muchos seres y entes, es homologable en la mayoría de los casos a una *malformación* o un *defecto* antes que a una *impureza* o una *culpa*.

Semejante a una suerte de inflexión parcial del *Mal Congénito*, en virtud de la cual *lo involuntario* cede paso a las sollicitaciones de la falibilidad, la soberbia o la avaricia, lo que comporta entonces una aceptación –a veces pasiva y otras veces no tanto- de la tentación del Mal, la segunda concepción lleva a entenderlo como el resultado de una caída casi deliberada. Aquí el Mal es ambiguamente voluntario e involuntario y obra en el exterior y el interior de las personas; si bien no siempre se procura desencadenarlo intencionalmente, en el mejor de los casos se acepta pasivamente sus efectos. Tal como le ocurrió en *illo-tempore* al personaje mítico *Pierna-Aguzada* –y en circunstancias análogas podría volver a sucederle a cualquiera-, el gusto accidental de su propia carne, luego le hizo caer deliberadamente en el canibalismo y en la ruptura de la reciprocidad con los humanos. Por consiguiente, igual que en el *drama adámico* del que habló Ricoeur, en donde la expiación de la infracción supone inexorablemente el

---

<sup>9</sup> Pese a que los chamacoco conocieron la noción de una *divinidad-ociosa* llamada *Os'íázer* (lit: *manu-factor*), sintomáticamente sus acciones se mueven al margen del Mal. Se trata de una figuración prácticamente desvanecida en la actualidad, a quien se atribuye a la creación del cosmos y del hombre y la etiología de ciertos rasgos animales (testículos del cerdo, locomoción de las aves, etc.). Una vez concluida su obra, se desinteresó de ella y se retiró al cielo.

castigo o la aniquilación del malhechor, esta modalidad admitiría el marbete de *Mal Eventual* y sus símbolos recurren necesariamente a las figuras de la *impureza*, la *culpa* y el *pecado*.

La tercera concepción, resaltante sobre todo en la contextura teofánica y los hechos protagonizados por los Axnábsero pero también en determinadas disposiciones y acciones humanas esencialmente análogas, se refiere en cambio a un *Mal Trágico*. Igual que el *Mal Congénito*, es al mismo tiempo voluntario e involuntario. Integrante de la propia estructura teofánica de los dioses, éstos resolvieron más tarde burilarlo en la naturaleza humana; es por lo tanto un mal irremediable e inextinguible. Sin embargo, a la inversa del *Mal Congénito*, el *Mal Trágico* cumple un papel positivo en la economía física y moral del orbe. Igual que la vida y la muerte, la generación y la corrupción o la humedad y la sequedad, en la medida en que todos ellos tienden a restablecer los equilibrios cósmicos y éticos sus efectos son en última instancia benéficos. Movilizándose al margen de la *impureza*, situado más allá de la *culpa*, la comprensión las razones del *Mal Trágico* y la aceptación juiciosa de la inevitable convivencia con él, son por eso para los chamacoco la clave que permite acceder a una particular disposición espiritual muy similar a la que nosotros llamaríamos *sabiduría*.

Sin embargo, opuesta a la estabilidad y claridad de lindes a la que tienden los cuadros taxonómicos, hay que puntualizar ahora una propiedad esencial de los miembros de esta tipología triple que la convierte hasta cierto punto en ilusoria. La misma radica en qué, a semejanza de esos desfiles de enmascarados, desordenados y tumultuosos, a que nos tenía acostumbrados el carnaval de antaño, no sólo en sus manifestaciones mitológicas singulares sino también en las cadenas discursivas en que éstas están engarzadas durante los actos narrativos, a menudo las tres formas del Mal se sustituyen, desplazan o traslapan recíprocamente. Las fronteras entre ellas son lábiles; las metamorfosis mutuas, frecuentes; y, la condición de su existencia como nociones diferenciables una de otra –siempre efímera y provisional-, reside paradójicamente en la dinámica de apariciones fugaces y sustituciones recíprocas en que están inmersas.

No existe en rigor ninguna separación tajante entre el *mal congénito*, el *mal eventual* y el *mal trágico* ¿Hasta qué punto, por ejemplo, en la narrativa del incesto y el jaguar –que después se verá con más detalle- podría separarse la estrecha causalidad mecánica –típica del *mal congénito*-, de la chispa de libre albedrío que hace

posible al *mal eventual*? ¿Cómo no se remitirían ambos en última instancia a un *mal trágico*, en el que como buenos leibnitzianos –sin necesidad alguna de saberse tales- nuestros indios situaron las cifras de su escatología y las claves de su teodicea? ¿Y, por último, por qué una circulación inacabable del Mal desplegado en todas sus variantes, que ya desembocó anteriormente en varias Apocalipsis seguidas por nuevas creaciones –e inevitablemente volverán a repetirse-, coexiste sin embargo con una escatología optimista, según la cual tal vez sea posible una nueva renovación del mundo y los seres?

### *Los mitos del Mal*

Antes de profundizar el examen de estas tres clases de Mal y de las líneas ocultas que las solidarizan, es indispensable tomar contacto con sus manifestaciones mitológicas. Dada la constricción del espacio y el propósito del artículo, luego de seleccionarlas casi al azar, sólo expondré sendas versiones sintéticas de algunos relatos recopilados personalmente desde 1971 en diversas instalaciones aldeanas ishír del Chaco paraguayo localizadas a no más de 50 Km. de Bahía Negra. Vaya en ellas mi gratitud y mi nostalgia a los informantes de ese entonces, la mayoría de los cuales (*Chuébich*, *Chálekë* y *Tiogór'ió*) fallecieron ya.

*Cum grano salis*, puede anticiparse que la presencia de un *Mal Congénito* descuella en las temáticas de la restricción espacial y la penuria alimentaria imperantes en el cosmos primordial; el origen del ano, la escisión entre hombres y animales, la expansión de los hábitat y la instauración de las redes del intercambio; y, la falibilidad involuntaria evidenciada tanto por *Luna* como por un personaje apodado *Extranjero* en los episodios del origen del caballo (remisibles todos ellos a la mitología de los *ishír purúxle*).

Por su parte, en el seno del mismo estamento mitológico la presencia del *Mal Eventual* singulariza invariablemente a la heroína de un drama culminado con el establecimiento de las distinciones cromáticas; a la historia de la mezquindad de los humanos primordiales con cierta anciana viuda y sus hijas, lo que acarreó al fin la ruptura del *Árbol Cósmico*; a la conducta de Zorra durante los episodios de la liberación de las aguas y los peces; y también, a las desventuras involuntarias del poseedor inicial del tabaco. De idéntico modo, la falibilidad de *Pierna-Aguzada* señala la proyección del mismo *mal eventual* en la mitología de los *ishír ázle*. Sin embargo, las múltiples variantes de un mito carente de una asignación temporal



demasiado precisa –el cual conecta la génesis del jaguar con el incesto y el traspaso consiguiente de la condición humana- condensan la manifestación más plena del *Mal Eventual*.

En tercer lugar, el *Mal Trágico* es el correlato connatural, ya sea de las acciones de *Carancho* que llevaron a la instauración definitiva de la muerte en este mundo (mitología de los *ishír purúxle*), pero así también de la ferocidad aparentemente irracional mostrada a veces por ciertos Axnábsero (mitología de los *ishír pórowo*) y de los motivos de *Erpexlá* –otro avatar de esas divinidades con figura de venado- cuando impuso a los hombres la obligación de que la sacrificaran y se repartieran sus restos (mitología de los *ishír eicheráxo*). He aquí las narraciones en cuestión:

### **N° 1. Origen del ano y del hábitat y los rasgos distintivos de los animales (1° versión)**

En el tiempo originario (*or órra*) los seres que luego lograron acceder a la condición humana carecían de ano. Al no poder defecar, sólo se alimentaban con caldos livianos.

Cierta vez apareció entre ellos un extraño. Cuando volvieron los varones con el producto de la caza y la pesca, *Extranjero* vio cómo las mujeres lo hervían en una olla de barro; luego tomaron el caldo y a él lo invitaron a aprovechar la carne. Una criatura reclamó también su porción Pese a las prevenciones de la madre, *Extranjero* insistió en dársela pero les previno que lo llamaran no bien comenzase el dolor. Cuando la presión de las entrañas hizo bramar de sufrimiento al chico, *Extranjero* lo puso de cara en el suelo y con sus uñas le abrió el conducto anal. Ahí el niño pudo defecar y se repuso enseguida.

En esa época los animales silvestres venían a la toldería y comían la carne que los humanos desechaban; por eso, desde entonces acostumbran a comerse unos a otros. *Extranjero* indicó entonces, que cuando las bestias volvieran a buscar su parte las ahuyentaran con agua hirviendo. Al sentirse escaldada, cada especie profirió el grito que desde ese momento posee. Después corrieron espantadas hacia el monte, pero *Extranjero* los esperaba a la vera del camino: Les reprochó que hubieran vivido hasta ahí a costillas de los indios y, añadiéndoles que en adelante tendrían que hallar su sustento en los hábitat silvestres, les prohibió el retorno a la aldea y el contacto con los humanos. También enseñó a cada especie el aprovechamiento al máximo de las posibilidades de su medio respectivo, y otorgó incluso cierta cualidad chamánica a su grito; así, el aullido del zorro tiene la virtud de secar las aguadas para que pueda capturar anguilas en el limo y, el bramido del jaguar, de hacer que sople el viento que le trae el olor de sus presas. (Emilio Aquino)

### **N° 2. Origen del ano, la dispersión de los animales y el cromatismo (2° versión)**

Anteriormente la humanidad carecía de ano; estaban descontentos y sólo podían consumir caldos livianos. Cierta vez llegó entre ellos un extranjero muy

rubio a comer la carne hervida que desechaban. Una criatura también quiso comerla. Pese al temor de su madre, *Extranjero* la hizo llenarse de comida y cuando lloró de dolor, la dio vuelta y con sus uñas le practicó el ano. Después dijo al resto que también ellos debían abrirse el ano uno a otro; así podrían comer alimento sólido en el futuro.

Hasta ese entonces los animales aprovechaban la comida conseguida por los hombres. Cuando empezaron a comer normalmente y ya no sobró nada, *Extranjero* dispuso su alejamiento, la pérdida de su antigua mansedumbre y que en adelante sirvieran de alimento a los humanos; también fijó los hábitos y cualidades peculiares de cada especie. Recíprocamente, impuso a las personas un conjunto de tabúes alimentarios (zorro, serpiente, oso hormiguero, varias clases de tortugas, ciertas mieles, etc.). Empero, ciertos anómalos señalan las zonas fluidas en la frontera entre lo humano y lo animal. Al zorro, que no quiso abandonar del todo el hábitat humano, *Extranjero* le permitió vivir en las proximidades de las tolderías; al aguará-guazú le impuso alimentarse con ciertos crustáceos que viven en las cercanías de las mismas, a las que llega entonces por la noche. Al jaguar, a la inversa, le otorgó la ferocidad y el hábitat alejado, y a semejanza del hombre, la inteligencia y la cualidad de ser omnívoro.

Más adelante *Extranjero* casó con una mujer de la aldea. Cierta vez su esposa se prendó de una anguila macho y se acostó con él. Desviándose del camino de las demás mujeres pudo repetir esos encuentros, pero su marido al fin se dio cuenta. Entonces, sustituyéndola durante una pesca, luego de hallar al amante lo despedazó a machetazos y cocinó la cola grasienta para dársela de comer a su mujer.

*Extranjero* tenía ya tres hijos, a los que mandó alejarse. Encontraron a *Sol* (*Déich*) y le preguntaron qué hacer. Él les abrió una rendija en el cielo y les dijo que entraran y quedaran cerca suyo. Cuando entraron los mayores, el hermano menor se apresuró demasiado a gritarle a *Sol* que cerrara la rendija, sin ver que su pierna izquierda quedaba atrapada afuera.

En el ínterin, al volver con su esposa *Extranjero* le dio la anguila cocida y enseguida escapó. Después tocó su *oboták* (pito) hasta que contestaron desde arriba; enseguida vio la pierna pendiente de uno de sus hijos y puso un cántaro debajo. Seguidamente su mujer subió hasta arriba y cortó la pierna con su machete, pero enseguida perdió el sentido y desapareció. Mientras *Extranjero* recogía en el cántaro la sangre manada de lo alto, el joven logró librar por fin su pierna y el cielo cerró su hendidura.

En esa época los pájaros eran de un color blanco uniforme. Como la sangre no alcanzaría para colorearlos a todos, *Extranjero* preparó también un engobe de tierra y agua y ahí comenzó a pintarlos. A los primeros los tiñó de rojo, pero a medida que la sangre escaseaba, los salpicó con rojo y negro aumentando cada vez más la proporción de este color. Aunque respetó los deseos de cada uno, a los últimos sólo pudo pintarlos de negro. También impuso su nombre a cada especie.

Una vez concluida su obra, *Extranjero* penetró adentro de la tierra y llegó hasta una gran laguna subterránea. Al volver a la toldería encontró a su tío *Sol*. Éste

lo mandó a cortar un tronco de palo borracho con el que le haría un caballo y lo instruyó sobre los cuidados que había que brindarle, en particular la bebida. También le enfatizó que no fallase esta vez, ya que su sobrino siempre olvidaba sus enseñanzas. No obstante, pasado un tiempo *Extranjero* olvidó llevarlo a la laguna y el animal murió de sed. Por eso los tomaráxo carecen de caballos y siempre deben andar a pie (*Wölkö*).

### Nº 3. Sol y los orígenes clánicos

*Sol* actuó en la tierra antes que *Aishnuwéhrtá* y las divinidades *Axnábsero*. A él se debe la instauración de la organización clánica. Después se retiró pero dejó a su sobrino entre los hombres.

Originariamente las especies animales también eran personas. En ese tiempo los seres primordiales vivían concentrados en un espacio excesivamente chico, por lo que había frecuentes disputas por la escasa comida disponible. *Sol* apartó entonces una fracción de esos seres; uno a uno los transformó enseguida en una especie animal actual y le asignó su medio y alimentación característicos. Sus acciones condujeron así a una amplificación del espacio habitado y al establecimiento de una red de nexos complementarios entre los nuevos seres surgidos de la diferenciación de los seres primigenios.

Paralelamente, *Sol* llamó a los individuos que habían retenido la apariencia humana y le reveló a cada uno su *amónt* (*tocayo*; y por extensión, patrilineaje clánico) y su *déshap* o *hermano* animal, con quien antes de la metamorfosis había mantenido relaciones particularmente estrechas. Por esa razón, los descendientes actuales del antepasado animal se encargan de avisar a sus *hermanos* humanos –que a su vez deben abstenerse de usarlos como alimento– la inminencia de su muerte (*Wölkö*).

### Nº 4. Alejamiento del Cielo y origen del color

Cuando el Cielo estaba casi pegado a la Tierra, una viuda adoptó una anguila por amante. Sus hijos le dieron muerte, y para escapar a la venganza de la Madre entraron al Cielo y le pidieron que se alejara. No obstante, al percibir la pierna de uno de ellos pendiente de la bóveda, la mujer rogó a las aves –que entonces eran grises– que la picaran. Cuando una logró hacerlo brotó sangre de todos los colores. Con éstos la mujer pintó las aves con la tonalidad correspondiente a cada especie. Por último, los hermanos se convirtieron en tres estrellas de la Constelación del Escorpión, los restos de la pierna en estrellas fugaces y, a fin de llorar la pérdida de sus hijos, la Viuda en el ave *urutaú*, también conocida como *viuda plañidera* (Bruno Barras).

### **Nº 5. Separación del Cielo y la Tierra y origen de los astros**

Antiguamente, el Cielo era la copa de un Árbol Cósmico hincado en el medio de la Tierra. En ese lugar paradisíaco donde no existían el día ni la noche, los animales se dejaban aprehender mansamente, las lagunas no se secaban jamás y la miel reposaba encima de las hojas. Trepano por el tronco, los hombres hallaban allí el alimento sin esfuerzo alguno. Empero, cuando algunos seres mezquinos le negaron su ayuda, una viuda transformada en termita royó el tronco y derribó el Árbol. Los que quedaron encima dieron origen el sol, la luna y las estrellas (*Wölkö*).

### **Nº 6. Origen de los peces y la circulación del agua**

Durante una competencia un joven perdió su clava-arrojadiza (*kumichúk*). La buscó infructuosamente largo tiempo, hasta que al fin la vio clavada en un árbol Palo-Borracho. Al quitarla brotó tumultuosamente un grueso chorro de agua con peces, y después de tomar una anguila el joven volvió a cerrar el tronco. Cuando todos dormían, con todo sigilo comenzó a asar el pez pero el chirrido de la grasa despertó a la suegra; ella no aceptó su explicación de que se trataba simplemente de pichones y le pidió probar el asado. Con la condición de acostarse con él, el yerno acepto darle la anguila. Al día siguiente avisó al resto; luego de enseñarles a hacer una red circular los llevó hasta el Palo-Borracho y, mientras retiraba brevemente el *kumichúk*, cada uno tomó su cuota de peces. *Zorra* no fue invitada y hubo de conformarse con los peces escapados de la red; empero, cada vez que lograba alguno grande, mediante un engaño se lo substraían. Harta de la estafa, *Zorra* volvió sola y retiró la tapa del árbol; por desdicha, al perseguir los peces se desorientó, no pudo hallar el Palo-Borracho y el agua causó una gran inundación. Cuando la creciente llegó a la aldea y apagó los fuegos, la gente se dio cuenta de su responsabilidad y asesinaron a sus hijos. Enseguida enviaron a *Águila*, quien después de encontrar el *kumichúk* y taponar el torrente, trajo de vuelta a *Zorra* desde el árbol en que estaba refugiada. Volando sobre la aldea, la arrojó sobre una piedra y los demás concluyeron con ella (*Cháleke*, Octavio Pancho).

### **Nº 7. Origen del atuendo plumario, el tabaco y la muerte**

Su afición al canibalismo a la que ambos cedieron por debilidad, condujo a la postre a la transformación de un padre y su hijo en dos aves carniceras que asolaron el contorno. Cuando al fin les dieron muerte, sus plumas sirvieron para confeccionar el primer ajuar ritual.

Un hombre que logró pocas plumas en el reparto, abierto de piernas y brazos esperó la venida de las aves. Así pudo capturar algunas hasta que *Ínzap* –pequeño gavilán que detenta el señorío de la Vida- hizo que las liberara. Luego, cuando el hombre explicó su deseo, las aves de buen talante le dieron sus plumas.

Más adelante, *Dichikíor* –ave carancho- le regaló tabaco y una pipa; no sólo le indicó que debía fumar secretamente por la noche exhalando el humo en todas direcciones a fin de alejar la enfermedad, sino también que moriría si alguien lo descubría. Aunque le hizo caso, después fue sorprendido mientras fumaba a escondidas; ahí, luego de revelar a su testigo el propósito del tabaco y su

enigma letal, debió cedérselo y casi inmediatamente murió. A los sucesivos poseedores volvió a ocurrirles lo mismo. De esta forma, la circulación del tabaco trajo consigo la propagación de la muerte.

#### N° 8. **Carancho, el origen de la muerte y el País de los Muertos**

Antes se moría temporalmente y, al cabo de pocos días, el *cadáver* retornaba rejuvenecido junto a los suyos. En el ínterin *Dichikíor* recorría sin cesar las aldeas abandonadas y clavaba su lanza en las chozas sin resultado alguno. Sin embargo, una vez que lo hizo en el *Xára* (plazoleta central de la aldea); ahí se abrió la tierra y dejó en descubierto un sendero, que desde el *Xára* y la tumba iba directamente al *Osépëtë*, la Región de los Muertos. Desde entonces *Carancho* dispuso el entierro de los difuntos y, con el inicio paralelo de la corrupción, se clausuró la *Edad-Sin-Muerte*. En la actualidad, *Dichikíor* e *Iínzap* están respectivamente a la izquierda y la derecha de la entrada del *Osépëtë*; mientras que el primero abre el paso a los que están definitivamente muertos, el segundo procura devolver a la tierra a los murientes que aún tienen alguna oportunidad de recuperarse y seguir vivos (*Cháleke*, Octavio Pancho).

#### N° 9. **Pierna-Aguzada**

Durante un rodeo ígneo de roedores silvestres un hombre se quemó una pierna en una hoguera. Penosamente su esposa lo cargó de vuelta; cuando se cansaba, lo dejaba en el suelo y recorría el contorno en busca de comida. Más tarde vio desde lejos cómo el hombre devoraba la carne de su pierna quemada y la roía hasta el hueso. Entonces huyó a su aldea pero no dijo nada sobre la horrible conducta de su esposo. *Telérik* (lit: *come-su-pierna*) comenzó a perseguir a los recolectores de miel. Cuando escuchaba a alguno, rompía un palo para que el ruido llamara su atención; luego de decirle que era '*Aquel a quien su nuera dejó*', le pedía dejarlo trepar al tronco para comer la miel. Cuando lograba encaramarse sobre el hombre, le atravesaba el cuello con su filosa pierna y luego asaba y devoraba el cadáver.

Cierta vez fue visto a ocultas por el hijo de una de sus víctimas. Cuando más tarde contó fielmente lo sucedido, los jefes reunieron diferentes bandas para terminar con *Telérik*. Una vez ubicado, mientras el resto permanecía escondido, un *kiit'ümerexá* trepado a un árbol esperó al caníbal y, antes que lograra acercársele, lo derribó con un puntapié en la cara y los demás terminaron con él. Los guerreros volvieron a la aldea con la pierna aguzada del monstruo-caníbal y las pertenencias de los asesinados, pero por último el grupo se dispersó por causa de la tristeza (*Tiogór'ió*, Ángel Gaona).

#### N° 10. **Origen del jaguar**

Luego de contemplar la vagina de su madre un joven se negó a comer. Cuando el padre fue muy lejos para traerle panes de harina de algarroba consiguió acostarse con su madre, pero a su regreso aquél se percató del incesto. Al tiempo llevó a pescar al hijo menor; le indicó que hiciera un hoyo profundo y que después trajera a su hermano. Al tenerlo en sus manos, después de hacerlo introducirse en el pozo, le dio muerte y abandonó finalmente a sus dos hijos.

Más tarde las aves resucitaron el cadáver y dieron a elegir a ambos hermanos qué apariencia querrían adoptar; teniendo en cuenta que es incomedible y por ende no corre muchos riesgos, el mayor escogió convertirse en jaguar. Cuando resolvieron que debían matar a sus padres, viendo su falta de fuerzas después de la resucitación el hermano menor le sugirió matar a la madre mientras él asesinaría al padre. De esa forma, después de comer los restos de la mujer, convertido en *Kumarxuó*, un *Dueño* o *Señor de los Jaguares* el hermano menor adquirió gran tamaño y el lomo y la cabeza blancos.

Después de subordinar al resto de los jaguares, necesitados de una mujer ambos hermanos capturaron una que tuvo por esposo principal a *Kumarxuó*. Aunque consintió en cohabitar con ambos, ella mantuvo la pauta humana del alimento cocido. En el ínterin, inquieto por el canto de un pájaro que lo apodaba *huérfano*, después de interpelar a su padre el hijo de la mujer decidió recuperarla. Al comienzo sólo halló huellas suyas muy antiguas junto a las de los jaguares; mas adelante, los restos sucesivos de fogones cada vez más calientes le mostraron que seguía el buen camino.

Cuando finalmente la halló, la mujer lo escondió y él mató por sorpresa todos los jaguares a excepción de *Kumarxuó*; cuando quiso rematarlo, la madre lo detuvo y sólo a regañadientes aceptó volver con los humanos. Empero, en el camino de vuelta huyó sucesivas veces; al fin el hijo no tuvo más remedio que retornar sólo con las colas de sus presas. Ella y *Kumarxuó* son los progenitores de los jaguares actuales (*Cháleke*, Octavio Pancho).

#### **Nº 11. La emergencia ctónica de los Axnábsero, Erpexlá y la arbitrariedad oscura de algunas deidades**

Durante una migración algunas muchachas quedaron retrasadas y se entretuvieron jugando con unas *sandías silvestres* (*icháxto*). Luego de crecer desmesuradamente, de uno de los rizomas comenzaron a salir sucesivamente agua, camalotes y peces y por último, encabezadas por los *Uakaká*, las divinidades axnábsero. Luego de rodear a las mujeres, les ordenaron permanecer con ellos en un lugar cercano a la salida del sol (*Karchánete*) a fin de iniciarlas en sus ritos secretos. Mientras las mujeres barrieron las hojas y ramas, con sus filosos pies los axnábsero completaron el destronque de la plazoleta iniciática (*Tobích*).

Sumamente temerosos los varones quedaron entonces a la expectativa. Las mujeres en cambio, no sólo engañaron a los axnábsero diciéndoles que constituían la totalidad del género humano, sino que fascinadas por sus colores y plumajes se convirtieron en sus amantes. No obstante, la manera de orinar del hijo de una de ellas que había sido llevado subrepticamente al recinto iniciático, mostró a las divinidades la existencia del sexo masculino. Por eso resolvieron expulsar a las mujeres y sustituirlas con los varones, que guardando siempre un gran respeto se concentraron junto a ellas.

Las mujeres mostraron su despecho con una actitud desafiante y burlona. Harta de ellas, Aishnuwéhrtá –la entidad axnábsero principal- decidió entonces que los varones las exterminasen; les daría a cambio a una de sus hijas (*Erpexlá*), de la que surgirían las nuevas generaciones. Por consiguiente, después de

cercarlas los ishír aniquilaron a la totalidad de las mujeres con su prole, e inadvertidamente casi hacen lo mismo con la hija de Aishnuwéhrtá. Metamorfoseada en venado, ésta logró escapar y refugiarse encima de un guayacán. Más tarde reveló su presencia a su esposo humano, y después de copular con él encima del árbol dispuso que cuando todos hubieran hecho lo mismo, los demás varones deberían darle muerte, descuartizarla y repartirse los restos; de ahí surgirían los nuevos seres que reemplazarían a los asesinados. Cuando sumamente excitados los indios quisieron trepar al árbol, el semen los hacía resbalar por el tronco; ahí el personaje les indicó que subiesen por un bejuco y una vez que la poseyeran uno por uno, descendieran por el guayacán. Completado el sacrificio, todos llevaron diversos fragmentos del cadáver y los colgaron frente a sus chozas antes de irse a una laguna con abundante pesca. Extrañando a sus familias, al cabo de un tiempo los varones enviaron varios chamanes a la vieja aldea para averiguar el cumplimiento de las promesas de **Erpexlá**; el temor les impedía llegar, y volvían repitiendo invariablemente que las avispas habían devorado los restos podridos. Por último, un chamán joven se atrevió a entrar en la aldea donde vio a las familias renacidas; después de algunas triquiñuelas, reveló la verdad y al fin todos se juntaron con los suyos. Las nuevas mujeres –mantenían su antigua apariencia pero habían perdido todo recuerdo del pasado- ahora respetaban escrupulosamente a los axnábsero y sus ritos.

Prosiguió así la iniciación de los varones, el intercambio con los dioses de alimentos mutuamente incompatibles y el otorgamiento por éstos del raciocinio y algunos bienes técnicos. No obstante, fuera por un capricho incomprensible o en castigo a una falta de etiqueta –aunque otros axnábsero (*Wióxo*) infructuosamente procuraron revivir sus restos-, ciertas divinidades (*Uakaká*) devoraron al hijo del marido humano de Aishnuwéhrtá (*Shírre*). Enfurecido por la pérdida, éste trató sin éxito de acabar con los axnábsero cortándoles el cuello. Sin embargo, más tarde Aishnuwéhrtá no sólo le mostró el secreto de su vulnerabilidad –una segunda boca ubicada en el talón- sino que se prestó a comprobárselo a costa de la corrupción de su propio cadáver.

Alentado por *Shírre* cada hombre acabó con los axnábsero que lo acompañaban habitualmente. Preocupada por la disminución creciente de sus *hijos*, la Diosa procuró en varias ocasiones hacer cesar la matanza. No obstante, el aporte por cada bando de nuevos contendientes hacía que la lucha prosiguiera incansablemente. En un esfuerzo supremo, Aishnuwéhrtá al fin consiguió imponerles que en prenda de reconciliación –enmascarados, pintados y apareados simétricamente-, las deidades y los hombres danzasen juntos en la plazoleta de bailes (*Xára*) situada en *Moiéxne*. Empero, no bien iniciado el baile los ishír se abalanzaron sobre los axnábsero y los fueron exterminando a lo largo del camino hasta las cercanías del *Tobích* (*Karcháuete*). Sólo uno de ellos, *Némourt*, logró escapar a la persecución y profetizó la extinción final de los ishír. Finalmente, Aishnuwéhrtá cedió a los respectivos responsables la filiación clánica de las divinidades asesinadas y estableció la obligación de representarlas ritualmente (*Cháleke*, Octavio Pancho).

## *El Mal Congénito*

Hasta donde puede recordarse, no se sabe desde cuándo ni por qué, durante los comienzos la superficie terrestre era muy pequeña, los seres primordiales vivían estrechamente apiñados, y la competencia por el escaso alimento disponible hacía que la vida de cada familia dependiese más de la fuerza o la astucia que de la generosidad del resto. Centrado en la imagen de un cuerpo sin aberturas, el símbolo de la ausencia de ano utilizado por estos mitos conjuga adecuadamente la idea de la cerrazón interna de una parte de esos seres con la de la limitación externa del espacio, y además, de la inexistencia de intercambios entre una miríada de individualidades anárquicas y rencorosas; algunas situadas a medias entre lo humano y lo animal y otras más próximas a alguno de esos extremos. El único atisbo perceptible de alguna reciprocidad rudimentaria es engañoso. Parece claro, en efecto, que la carne sobrante de los caldos –que por su propia naturaleza de *seres cerrados*, quienes se situaban más cerca de lo humano estaban impedidos de ingerir- y por lo tanto aprovechaban los animales, en la medida de la carencia para los primeros de valor de uso alguno, poco podría asimilarse a un *don*.

Dicho de otra manera, actuante a la vez en el mundo, los cuerpos y los vínculos –más propiamente distorsionándolos, cuando no impidiéndolos-, durante los *Orígenes* el Mal era patente y sus efectos angustiantes. Sustentados primariamente en tres códigos isomorfos –a saber, a) las funciones gástricas, b) la densidad demográfica excesiva resultante de la estrechez del hábitat y, c) las relaciones sociales dominantes-, cuyas claves semiológicas están inscriptas simultáneamente en una fase *anterior* (*Mal = Muerte*) y otra *posterior* (*Bien = Vida*), los símbolos del Mal y del Bien se encarnan asimismo en un conjunto más amplio de fenómenos y representaciones a las cuales confieren su significado peculiar (Figura 4). Ahí, por ejemplo, al Mal representado por la antigua proximidad y familiaridad con los muertos, se opondrá luego el Bien traído por el alejamiento definitivo de éstos (relato 8). Igualmente, a la imagen del Mal aportada por un parentesco reducido casi metonímicamente a los lazos consanguíneos, se enfrenta la idea del Bien resumido en los símbolos del parentesco metafórico sobre el cual está basada la institución clánica.



Figura 4 Símbolos del Mal Congénito		
ASIDERO SIMBÓLICO	SÍMBOLOS DEL MAL	SÍMBOLOS DEL BIEN
Cosmología	tierra pequeña-cielo cercano	tierra amplia-cielo elevado
anatomía (ano) fisiología	cuerpo cerrado retención del alimento	cuerpo abierto secreción de las heces
geografía terrestre	restricción del hábitat	expansión del hábitat
demografía	concentración	Dispersión
disponibilidad de bienes	penuria de comida	abundancia de comida
técnica culinaria	olla (hervido)	parrilla (asado)
seres vivientes	indistinción relativa	separación de las especies
apropiación	perversa (animales)	normal (hombres)
Parentesco vínculos sexuales	consanguíneo (metonímico) - incesto madre↔hijo (jaguar) - cópula mujer↔pez (viuda)	clánico (metafórico)  tabúes de incesto (consanguíneo o clánico)
muerte muertos	Reversibilidad proximidad a los humanos	Irreversibilidad lejanía de los humanos

Sin embargo, el *mal congénito* no es en rigor una entidad o energía intencional ni resultó de ningún capricho perverso. Dicha forma del Mal fue en realidad una concomitancia indeseada e imprevista de las deficiencias de una exterioridad inerte, carente de responsable, plan o propósito, a la cual sería abusivo aplicarle el marbete de *creación*<sup>10</sup>. Era, pues, un dominio ontológico indiferente y ciego, que no sólo era *había salido mal* sin mediar la deliberación de nadie, sino cuya misma opacidad rehusaba la atribución de cualquier sentido. Esta inferencia

<sup>10</sup> Algunas informantes –muy escasos por cierto- remiten la génesis original de diversos entes y fenómenos –no así del cosmos o la tierra- a una suerte de *deus otiosus* denominado *Os'íázer* (lit: *manu-factor*), quien desapareció más tarde sin saberse claramente dónde. Homologado al viento (*íl'ta*) y coaligado a veces con *Sol* y *Luna*, en sus comienzos *Os'íázer* separó las especies ictiológicas y las echó al agua; después dio origen sucesivamente a la totalidad de las aves –en ese entonces incoloras-, a las especies terrestres que se arrastran, a las de cuatro patas, a las de dos patas, a la hierba, a la orientación norte? sur de las aguas, a la locomoción típica de distintas aves y a los testículos de los cerdos silvestres. Por último, luego de modelar con sus manos en arcilla las parejas de antepasados de todas las naciones, dio a cada una su lengua; con el mismo procedimiento hizo luego a los ishír, pero se apresuró demasiado y éstos salieron con pocas entendederas (Wilbert and Simoneau 1987:128-130; Cordeu 1997:205-208).

no es banal. Ella sugiere también que la atribución de la significación, y más aún, el incremento del significado, son fenómenos que pertenecen tanto a la lógica del despliegue mitopoiético como a la práctica y el desarrollo mismo de los actos narrativos. De esta forma, aunque siempre están centradas en los eventos humanos y no-humanos ocurridos a partir de aquel *punto 0* consistente en un *sin-sentido* radical inmune a toda pregunta, durante las exposiciones mitológicas orales del proceso cosmogónico se constata objetivamente un desplazamiento paulatino del énfasis temático y argumental a lo largo del curso narrativo. A su resultas, cierto hincapié inicial en los rasgos de los protagonistas míticos, la calidad de sus acciones o, las incidencias en que se vieron envueltos, poco a poco va cediendo paso a una insistencia creciente en los significados –patentes o recónditos– de esos eventos. En un estadio aún más avanzado del proceso comunicativo, se asiste incluso a una solapada inducción en el auditorio de las claves simbólicas que permiten acceder a dichos significados.

Sea como fuere, el *mal congénito* es un mal provisional, un mal reparable. La apertura del ano por obra de alguien venido de no se sabe dónde, y enseguida, la reiteración mutua de esa práctica por los restantes humanos –que aprenden de esa forma a ayudarse unos a otros (relatos 1, 2 y 3)-, así como a la escala de los procesos fisiológicos verificables en el propio cuerpo instaura el ciclo recurrente *ingestión*→*deyección*, al nivel de la práctica social que lo hizo posible instituye la reciprocidad y el intercambio (*maseiexnére*). Paralelamente, a la apertura del cuerpo corresponden la apertura del mundo, la apertura de las jerarquías y las divisiones sociales y étnicas, la apertura de la escisión entre hombres y animales, y la apertura del nexo unidireccional e irrecíproco entre ambos, en virtud del cual a los segundos sólo les tocará servir de alimento a los primeros<sup>11</sup>. A este respecto, la separación definitiva de los humanos y los animales es tan tajante como la de las divisiones sociales –mitades y clanes- y la de las

---

<sup>11</sup> Alrededor de las excepciones a la ecuación cognitiva *HOMBRE = hábitat cercano = comedora/ANIMAL = hábitat lejano = comido* trazada por esos mitos, giran precisamente varios criterios atinentes a la anomalía zoológica. Uno de ellos se aplica a aquellas especies salvajes que empero son proclives a aproximarse al ámbito humano (aguará-guazú, zorro, etc.). Otro, basado en la subversión total del alimento normal de los animales carniceros se refiera al caso extremo planteado por el jaguar, quien hizo del hombre una de sus comidas predilectas (Cordeu, 1990-91 y 1992).

etnias y sus lenguas. Basado en la rememoración del vínculo dual particularmente estrecho existente durante la época mítica entre ciertos individuos –a uno de los cuales le tocó luego la condición humana y al otro asumirse definitivamente como bestia-, al decir de los indios el sentido de los epónimos animales de los clanes se agota en esa cualidad exclusivamente metafórica. A la irrealidad sustancial o la falsedad de haber sido ancestros reales de esos segmentos sociales, las especies mentadas en los epónimos sólo pueden oponer las notas simbólicas de la amistad y de cierta protección brindada en el momento de la muerte a los miembros del clan respectivo (Cordeu, 1990-91).

### *El Mal Eventual*

Estrechamente ligadas a los símbolos del *mal congénito*, se reiteran en estos mitos las apariciones del *mal eventual*. Uno de sus tantos símbolos, la falibilidad, constituiría casi una *función* en el sentido indicado por Propp (1972); es decir, aquellos significados narrativos constantes, sean cuales fueren los actores o las acciones variables que los realizan. Así, aunque en oposición a *Sol (Déich)*, la falibilidad es la nota constitutiva del personaje *Luna (Shakúrko)* –figura capital en la mitología de los *ishír purúxle-*, es sintomático que a veces dicha función haya sido transferida al mismo *Sol* o incluso a un leve camuflaje de éste, un personaje apodado *Extranjero* (relato 2). De todas maneras, se busque un testimonio de ella ya sea en las versiones sintéticas expuestas aquí o sino en las variantes del Ciclo de Sol y Luna incluidos en otras compilaciones de la mitología chamacoco (Wilbert and Simoneau 1987: 42-78; Cordeu 1997:236-255; Cordeu 1999:205-214, etc.), la falibilidad de *Luna* constituye siempre un modelo acabado del *mal eventual* y sus nexos por izquierda con el *mal congénito*. Con una frecuencia abrumadora, a la prudencia y la astucia de *Sol* –cuyo buen juicio es inseparable del Bien ideal representado por él- se contraponen el atolondramiento y la chapucería de *Luna*. Donde aquél acierta, éste invariablemente falla; y así el segundo es permanentemente un remedo grotesco del primero.

Pero, ¿por qué se queda en la estacada *Luna*? Si bien muchas veces inciden el empecinamiento y la soberbia –o sea, cierta cuota de libre albedrío cuya magnitud es empero imprecisable-, a menudo su fracaso obedece a una obnubilación momentánea o a un olvido involuntario<sup>12</sup>;

---

<sup>12</sup> Existen varios testimonios narrativos en los cuales, concretada en el olvido de los cuidados debidos a los equinos para mantenerlos en buenas condiciones,

es decir, a una reiteración del *mal congénito* de la cual el protagonista no es enteramente responsable<sup>13</sup>. A caballo entre la inocencia y la culpa, el *mal eventual* puesto de manifiesto en las acciones de este personaje revela entonces la apertura de un espacio moral en ciernes. Los lindes del mismo fluctúan desde lo inevitable de lo dado hasta la contingencia procurada por la voluntad autónoma que se hace presente en los actos deliberados. La gradación entre el automatismo del *mal congénito* y un albur regulado por una libertad difícil de medir, equivaldrían pues a la escala en que se distribuye la abigarrada casuística del *mal eventual*. Desde un punto muy bajo, representado ambiguamente por las andanzas de *Luna*, las malandanzas de cierta madre fascinada hasta el tuétano por una anguila y las desventuras involuntarias del poseedor inicial del tabaco (relatos 7 y 8), las potencias del *mal eventual* procuradas por el incremento de la intencionalidad y la libertad, alcanzarían tal vez su ápice en la opción por la mezquindad de la que hicieron gala los seres humanos primordiales (relato 5), en la voluntad del canibalismo mostrada por *Pierna-Aguzada* (relato 9) y en la mitología del incesto asociada con la génesis del jaguar. Es menester examinar caso por caso.

En primer lugar, la heroína cuyas nefandas acciones con una anguila macho condujeron a la postre al elevamiento del cielo, la venida del color y el establecimiento de un sinnúmero de distinciones cromáticas y taxonómicas (relatos 2 y 4), señala uno de los puntos iniciales del corrimiento desde el *mal congénito* hacia el *mal eventual* relatado por esta mitología. El planteo narrativo arranca del frenesí sexual de la mujer colindante con una posesión –¿o habrá sido más bien alguna fascinación sacra?– por una figuración animal marcadamente fálica –en sí misma la representación de un *mal congénito* casi prístino–, o sea, de un estado de menadismo que la condujo rápidamente al agotamiento de sus afectos y deberes

---

la falibilidad de *Luna* es remitida directamente a una acción mágica de *Sol*. Movido quién sabe por qué oscuras intenciones, éste logró entonces que aquél borrara totalmente de su conciencia sus recomendaciones anteriores.

<sup>13</sup> Así como *Luna* –o el personaje que realiza la misma *función*– pecan a veces por exceso de orgullo (por ejemplo, cuando tratan de superar la habilidad de *Sol* durante sus pescas y cacerías prodigiosas), con harta frecuencia la abulia o un desvanecimiento de la memoria imposibles de superar los llevan también al fracaso. La amnesia indeliberada que afecta a estos personajes desdibuja al extremo la frontera entre *lo involuntario* y *lo voluntario* y, *mutatis mutandis*, entre el *mal congénito* y el *mal eventual*.

maternos. No obstante, al compás del incremento progresivo del raciocinio y de los criterios éticos de la protagonista, proceso puntualizado puntillosamente a medida que transcurre el relato, en la etapa del desenlace ella asumió concientemente su responsabilidad en la desintegración de sus lazos familiares –vale decir, causada por la producción de su propia versión del *mal eventual*-. Por consiguiente, movida por el propósito de llorar eternamente esa pérdida irreparable en la cual tuvo su parte de culpa, por último la mujer resolvió libremente transformarse en urutaú, la llamada *ave plañidera* del folklore criollo (Lehmann-Nitsche 1928) cuyo llanto desconsolado arrastra consigo –y no arbitrariamente- los símbolos de la pena y el desconsuelo (Cordeu y Siffredi 1988:130-136)<sup>14</sup>.

Por su parte, la narrativa referente a la instauración en este mundo de la muerte irreversible, luego de la difusión del tabaco aportado por *Carancho (Dichikíor)* (relatos 7 y 8), señala un avance de la cuota de autonomía y libre decisión que son inherentes al *mal eventual*. Empero, en estos mitos deben distinguirse las respectivas responsabilidades de sus actores. Así, el protagonista humano, a quien la *divinidad de la vida (Ínzap)* cedió la materia prima del atuendo plumario y la *divinidad de la muerte (Carancho)* otorgó después el tabaco –encomendándole usarlo solitariamente, dado que su propagación colectiva habría de importar la transformación de sus poderes salutíferos en poderes mortuorios-, es un autor casi involuntario de sus desdichas y una víctima más del *mal congénito*. Una vez descubierto el secreto de sus prácticas purificadoras nocturnas mediante el humo de la pipa sin que le cupiera ahí responsabilidad alguna, en la cesión posterior del utillaje para fumar, más forzada que voluntaria, intervino sin embargo su propia falibilidad. Pese a saber bien las consecuencias, la debilidad del carácter lo hizo ceder finalmente al ruego imperioso del sujeto que lo sorprendió fumando. Manifestada en sus consecuencias como un *mal eventual*, su irresponsabilidad, por escasa que haya sido, aparejó entonces la desdicha y el dolor de todos.

Las actuaciones correlativas de *Carancho* en estos mitos lo sitúan como una suerte de foco de las tres modalidades de Mal identificables

---

<sup>14</sup> Desde un punto de vista muy influido por el enfoque de Lévi-Strauss (1968) de la *patología de la alianza*, el desarrollo narrativo del mito en cuestión importaría entonces la siguiente armadura secuencial en cuanto a los valores y reglas sociales involucradas: *hipersocialidad-hiperconyugalidad-inframaternidad? asocialidad-aconyugalidad-maternidad sentimental* (Cordeu y Siffredi 1988).

entre los ishír. Por consiguiente, resultante de la concurrencia de una miríada de significados muy amplia dicha figuración es una condensación simbólica sumamente densa. Por un lado, los hábitos carroñeros y la familiaridad con los cadáveres del espécimen zoológico arrastran casi automáticamente los sentidos simbólicos de la muerte<sup>15</sup>; de esta manera, en tanto símbolo *Carancho* se sustenta en la misma especie de nexos –*natural* o *causal*- sobre la cual se recorta también el *mal congénito*. En segundo lugar, dicho personaje es además otra realización neta del *mal eventual*. No por azar, en un mito paradigmático (relato 8) su libre voluntad lo llevó a recorrer incansablemente la tierra haciendo hoyos en todos los lugares hasta hallar el sitio exacto donde ese hueco llevaría directamente al País de los Muertos; ahí comenzó la muerte irreversible y los cadáveres ya no retornaron más. En tercer término, el *mal eventual* representado tanto por la primera tumba cavada por *Carancho* como por los efectos fatídicos del tabaco donado por él, a menudo se trasmuta en un *mal trágico*. Otros mitos, en efecto, hablan de las consecuencias en última instancia positivas de sus acciones letales –la limitación de la población, la renovación de los seres, y sobre todo, la instauración de la secuencia: *Muerte (tiempo mítico)/ Vida (tiempo actual)*-, y aún, de ciertas conductas tesmofóricas de *Dichikíor*, manifestadas en la donación del palo-excavador usado por las mujeres.

El relato 5 describe las incidencias previas y las consecuencias posteriores del derrumbamiento del *Árbol Cósmico*, que durante la *edad-sin-muerte* –a la cual convendría mejor llamar *edad-en-la-muerte*- ligaba la Tierra con el Cielo y al que accedían hombres y mujeres para lograr su sustento sin esfuerzo<sup>16</sup>. De guiarse literalmente por las aseveraciones míticas, no se conocían entonces el trabajo ni el cansancio; la abundancia de bienes habría permitido, pues, un

---

<sup>15</sup> Debe dejarse en claro que la acepción del adjetivo ‘*natural*’ usado en el texto se ajusta al concepto de *procesos naturales de simbolización* (Douglas 1978). Se refiere al hecho de que la existencia de rasgos afines entre los sistemas sociales importa también un sistema compartido de *símbolos naturales*. Esto es, que es la experiencia misma casi sin solución de continuidad, la que proporciona a la cultura muchos de los integrantes de su plan simbólico.

<sup>16</sup> Sobre la base de una exégesis de las presuntas notas paradisíacas de los símbolos narrativos correspondiente (inexistencia de esfuerzo, agobio y muerte, facilidad alimentaria, mansedumbre de los animales, etc.) y de su significado cifrado esencialmente mortuorio, efectué anteriormente (Cordeu 1983) una crítica a las conclusiones clásicas de Mircea Eliade sobre los significados y roles del *paraíso original* y la *nostalgia del paraíso* en las mitologías arcaicas.

transcurso indefinido de ese estado de cosas. Sin embargo, también existía ya una opción bastante libre por el *mal eventual*, que al fin se hizo presente disfrazado de crueldad y egoísmo. Así, mientras los padres estaban temporalmente en el cielo, donde los animales se dejaban capturar mansamente y la miel era una exudación depositada sobre las hojas de los árboles que se recogía con las manos, por puro capricho, mientras los esperaban en la tierra sus hijos vejaban despiadadamente a la prole de una viuda carente de protección alguna y les negaban cualquier vitualla. Las quejas y ruegos de la mujer, ya fueran para que se condolieran del martirio de sus niños o para que los socorriesen con algún mendrugo, comprueban indudablemente su esperanza en la inexistencia de cualquier impedimento físico o metafísico para que el altruismo sustituyera esa mezquindad maligna; dicho de otra manera, su confianza en el libre albedrío de sus interlocutores. No pudo ser así, haciendo gala de su autonomía el *mal eventual* continuó avanzando. Por último, convertida en termita la viuda royó el Árbol hasta tumbarlo; entonces, quienes quedaron arriba se transformaron en astros, las avispas y los demás animales dejaron de lado su antigua mansedumbre, y marcando otro retorno del *mal congénito*, los habitantes de la tierra de ahí en adelante hubieron que sufrir toda clase de penurias para ganar su vida.

La narrativa cosmológica –de corte más o menos o menos similar– atinente a la dispersión de las aguas y los peces concentrados en el grueso tronco de un árbol Palo-Borracho (relato 6), incluye por su parte la confrontación implícita entre una modalidad apenas esbozada del *mal eventual* contra otra mucho más nítida ocurrida después<sup>17</sup>. La primera está representada por el personaje *Zorra*, tanto en el episodio de la violación de la prohibición de acercarse a solas al Palo-Borracho como en el de la pérdida por descuido la tapa de las aguas; aunque su atolondramiento y flojera de memoria lo acercaría más bien al cuadro típico del *mal congénito*, es obvio el matiz de un *mal eventual* aún en ciernes, actuante durante la trasgresión previa. En cambio, la asunción de una modalidad mucho más perfilada de esta especie del Mal singulariza las actitudes y actuaciones de los interlocutores humanos de *Zorra*. Sin necesidad alguna, es claro, éstos obraron

---

<sup>17</sup> Hay que señalar en el texto citado una tercera aparición de esta forma plena del *mal eventual*, anterior a las puntualizadas recién. Al ser descubierto por su suegra mientras asaba ocultamente un pescado, dicha forma del Mal –al menos según el código moral vigente– está señalado por el requerimiento del Héroe de una relación sexual a la mujer, a cambio de dejarla probar el manjar.

mezquinamente al negarle tercamente los peces que les sobraban –desatando irresponsablemente su rencor-, primero; y, dejándose llevar después por un ánimo inmisericorde, que aunque justificado en parte obedeció sobre todo al deseo colérico de vengarse de ella y sus hijas<sup>18</sup>. Sea como fuere, en estos mitos el *mal eventual* actúa vigorosamente. Hartas veces las acciones egoístas permanecen impunes y la iniquidad reina por doquier<sup>19</sup>. Empero, se trata casi siempre de un mal emanado de la pura arbitrariedad personal, que a semejanza del *mal congénito* se arrima a veces a una fatalidad inevitable, pero que a diferencia del *mal trágico* carece casi siempre de razones y de consecuencias éticas.

*Telérit* (lit.: ‘come-su-pierna’) (relato 9), la versión ishír del personaje *Pierna-Aguzada*, sumamente difundido en Sudamérica en las mitologías indígenas chaqueñas y del área timbira-cayapó (Blixen 1990:3), ejemplifica una opción muy neta por el *mal eventual*. Después de la calcinación accidental de una de sus piernas hasta el hueso, casi por casualidad el protagonista probó un resto de su propia carne. Ahí, movido por el sabor o quién sabe qué motivo, con toda intención eligió la antropofagia y la separación con los humanos, a

---

<sup>18</sup> Debe desecharse que esta aseveración suponga cándidamente un sentido abstracto de la justicia o que desconozca la vigencia del *principio de corresponsabilidad*, tan común en las sociedades arcaicas. La ética bélica ishír y de otros grupos chaqueños –que tal vez sea aplicable al caso-, vedaba rigurosamente la matanza de dos clases de prisioneros: las mujeres jóvenes y, los niños sin distinción de sexo.

<sup>19</sup> “Al igual que sus protagonistas, los purúxle o ‘soñados hace mucho’, el escenario de su Mitología es en verdad un escenario de sueño. Domina allí un hálito de irrealidad e indefinición, al estilo del que tanto impresionó a Lévy-Brühl; la apariencia fluida de los protagonistas y la evanescencia cromática en que se mueven, vienen a testificarlo. Sería equivocar la cosa suponer que los Antepasados vivían en una condición edénica; en rigor, los detalles de esta clase son falaces: al escenario y los actores siembre les sobra alguna cosa pero les falta otra. Así, hay un excedente de opciones y oportunidades, pero está ausente la medida; sobran los bienes que no requieren esfuerzo, pero faltan la caridad y la ética más elementales; el cielo está cerca, pero no tiene tonalidades; no existe la muerte, pero tampoco las distinciones del entendimiento. Parecería, pues, que la visión que tienen los Ishír de los ‘orígenes’ tiende más a los hobbesiano, que a una representación rouseauniana inocente y apacible. Para ellos, la cultura y la moral no constituyen entonces una ‘caída’, sino que representan por el contrario la coronación ‘progresiva’ de un proceso muy complejo” (Cordeu 1984:251-252).



quienes persiguió despiadadamente hasta que lograron concluirlo. En el transcurso del relato, el *mal eventual* resuena de manera atenuada en el silencio culpable de la esposa, que cuando volvió a la aldea nada dijo de la conducta aciaga del marido, pero sobre todo en la opción de éste por el canibalismo. Cualquiera haya sido la imposibilidad de resistir la compulsión provocada por el sabor de la carne humana, queda no obstante en pie que al héroe se le abrían entonces dos cursos posibles: el de la autofagia –que ya había comenzado a recorrer- o el de la antropofagia, por el que optó. Tal vez, la tonalidad peculiar de la versión del *mal eventual* realizada por *Telérit* resida no tanto en la libertad que lo hizo posible como en la pasión puesta en la elección del canibalismo. En efecto, así como en los chamanes hay que reparar en su ansia de poderío y trascendencia, en el caso de este personaje sería tan pueril reducir su antropofagia al ejercicio de una libertad abierta a otras alternativas como aplicarle la fórmula gastronómica del mero gusto por la carne humana.

Por último, la narrativa etiológica del jaguar (relato 10) es un abigarrado mosaico de las variedades del *mal eventual*. Allí obran mal los padres con sus hijos, obran mal los hijos con sus padres y obran mal, también, gran parte de los personajes que van apareciendo durante el transcurso del relato. El tramo inicial –al que por economía ceñiré el examen- es un muestrario particularmente rico de estas circunstancias: luego de mirar casualmente la vagina de su madre, a un hijo lo embarga una rijosidad imposible de controlar; cae enfermo inexplicablemente, y cuando requerido por ella le dice el motivo, la mujer acepta sin melindres mantener relaciones con él<sup>20</sup>. Por lo tanto, en el entramado de las actitudes y comportamientos de ambos actores culminado en el incesto se ponen en evidencia dos modalidades distintas del *mal eventual*: la del hijo, muy próxima al mal *congénito*; y otra sumamente autónoma, la de la madre. En cuanto a la primera, no tiene caso insistir en la atenuación del freno moral o en la obnubilación de la conciencia –análoga a la de la posesión-, que justamente aproximan el sexo más a una pulsión que a una decisión; en este sentido, el hijo fue antes una víctima del Mal que su actor deliberado. Cosa muy distinta ocurrió con la madre. Al margen del papel que

---

<sup>20</sup> El calificativo no es ocioso. Casi ninguna de las de alrededor 20 versiones de este mito recopiladas por mí desde 1971 consigna que la madre haya opuesto demasiados reparos a los deseos del muchacho. Por el contrario, asientan a menudo que después de ocurrida sin asco ni drama alguno, la relación incestuosa prosiguió regularmente durante las ausencias del marido.

hayan podido jugar en su decisión la compasión o el amor filial, en la medida en que las opciones que se le abrían eran bastante mayores, su culpa por acostarse con el joven fue inconmensurablemente más grande.

El drama desatado por el incesto originario prosiguió más tarde con las sospechas del esposo –quien sin embargo dejó a su mujer fuera del círculo de los responsables–, el filicidio paterno del culpable, su resucitación merced a los buenos oficios de su hermano menor y la conversión voluntaria de ambos en jaguares, cuya primera aventura –encontrada también en la inversión de la secuencia edípica clásica, a la cual se ajusta este mito– consistió precisamente en el homicidio del padre y la madre. Ahora bien, como designación del incesto (*óuchi k'jáar: cosa fea*), el calificativo *k'jáar* no admite una traducción sencilla; inseparable de una vivencia de asco y horror que trasciende lo conceptual, mediante la imagen de la mugre y la fealdad extremas dicho vocablo denota una abominación insuperable, que traza asimismo la frontera entre la *humanidad* y la *animalidad*. Al precio de una inflexión total de la esencia antropológica –en la que paradójicamente parece haberle cabido una culpa menor que la de la madre– realizada en el mismo marco humano, el jaguar perpetúa esa versión –literalmente– obscena y sacrílega de la condición humana en el ámbito animal. Su inteligencia y astucia –semejantes a las de cualquier persona, dicen los ishír–, no lo libran por ende de ser para ellos una de las condensaciones más acabadas del Mal.

### *El Mal Trágico*

Confrontado con el *mal congénito* y el *mal eventual*, la cualidad distintiva del *mal trágico* radica en la amplitud de su potencia prospectiva<sup>21</sup>. Es obvio que los espacios pertinentes del primero y del

---

<sup>21</sup> Es hora de aclarar los significados asignados en estas páginas al sustantivo *tragedia* y al adjetivo *trágico*. Según la versión del enfoque nietzscheano expuesto por Ferrater Mora (1999:3558-59), entre los griegos el sentido trágico equivale: “*al hambre de sumergirse de nuevo en las fuentes originarias de lo real y de purgarse de ese pecado que, según algunos presocráticos, es el gran pecado de la existencia, la individualidad*”. A mi juicio, dicho sentimiento podría definirse de manera más sencilla como la comprensión cabal de las funciones del sufrimiento y del mal en la arquitectura antropológica del cosmos; dicha comprensión no sólo permite una aceptación serena de la fatalidad del Mal sino también la evitación de todo pesimismo. Muchos años atrás, el chamacoco Octavio Pancho (*Cháleke*) me definió magistralmente el

segundo se abren y se cierran en la inmediatez de sus causas y en la estrechez de sus manifestaciones; son, por así decirlo, males inmanentes, males carentes de demasiados fundamentos recónditos y de funciones capaces de comprometer la economía moral del mundo. El *mal trágico*, en cambio, se soporta siempre sobre una teodicea y está lanzado invariablemente hacia una soteriología. A la complejidad de su diseño semántico corresponde, pues, una clara superioridad de su perspectiva metafísica<sup>22</sup>.

Según se sabe, la *Aishnuwéhrtá or Xáu Oso (Palabras de Aishnuwéhrtá)* u *Or Aklío (La Enseñanza)* (relato 11) es el paradigma de las fórmulas éticas, sociopolíticas y rituales de los ishír. Ella representa asimismo para estos indios el espacio privilegiado del *mal trágico*<sup>23</sup>. Examinados desde el ángulo de las formas del Mal que sin cesar se hacen presentes, estos extensos relatos dejan ver una fisonomía tan abigarrada como la de sus actores principales, los dioses Axnábsero. Igual que éstos, cuya morfología mítico-religiosa cubre tanto la extremada densidad semántica y simbólica de muchas figuraciones como la inanidad casi pueril de otras –designadas no obstante bajo dicho nombre-<sup>24</sup>, la casuística del Mal despliega aquí la

---

sentimiento trágico de los indios mediante la siguiente reflexión: “¡*Aishnuwéhrtá, a cada una de sus bendiciones, le puso también un carajo!*”.

<sup>22</sup> En el establecimiento de la jerarquía de las formas del Mal culminada en el *mal trágico* resulta obvia, por consiguiente, la importancia crucial de la intencionalidad mitopoiética y de la sagacidad metafísica ejercitada por los narradores –cuyas re-elaboraciones los confirman como verdaderos co-autores de los mitos-. La observación desprejuiciada del material mitográfico deja ver, que más que de una jerarquía rígida *stricto-sensu* fundada en la naturaleza de las cosas, se trata entonces de una jerarquía funcional. La ubicación de cada caso particular en alguno de sus rangos obedece directamente a la calidad del respectivo entramado de sentido, según fue inferido intencionalmente por los indios en el curso de sus meditaciones sobre las cifras simbólicas y semánticas de sus tradiciones mitológicas.

<sup>23</sup> Las mitologías de Sol y Luna (Cordeu 1999b), de la cualidad nutricia de ciertas plantas silvestres (Cordeu 1998 y 1999b), de la divinidad axnábsero *Paucháta* (Cordeu 1999a:273-275) y de un personaje tesmofórico llamado *Lápushi* (Cordeu 1999b y 2000) –por citar unos pocos casos-, incluyen también detalladas exposiciones acerca de esta forma del Mal acompañadas por comentarios muy agudos. Lamentablemente, la tiranía del espacio sólo permite una remisión a la bibliografía citada

<sup>24</sup> “... la connotación de la noción de axnábsero rebasa la prolija grilla taxonómica descripta. En los hechos, el sustantivo suele ser aplicado con toda libertad tanto a las entidades y fenómenos desconocidos y potencialmente

variedad total de sus formas<sup>25</sup>. Análogamente a lo sucedido en nuestro mundo con el misterio de la Trinidad, hay que insistir además que en este contexto esa variedad multiforme del Mal se corresponde con un desarrollo máximo de la dinámica de sustituciones, transferencias y conjunciones destacada antes.

Debe quedar en claro, pues, que el *mal trágico* es el Mal por antonomasia de los dioses Axnábsero. Sus soportes principales son los personajes denominados Aishnuwéhrtá y Némourt. A la primera le cabe la presentación de esta especie del Mal al menos en cuatro oportunidades sucesivas; al segundo, en el curso de un célebre diálogo con un ishír y en su rol actual de guardián celestial de las enfermedades. Los episodios míticos atinentes a Aishnuwéhrtá serán examinados entonces en primer término.

---

*peligrosos –que con más propiedad se denominan también or ioníak (lit.: lo insólito)- como a una serie de personajes que nada tiene que ver con el marco canónico de la Aishnuwéhrtá or Xáu Oso” (Cordeu 1999a: 61); y: “... reflejan la creencia en la existencia en el seno de las honduras terrestres de ciertos seres filiformes o de forma indefinida... su insignificancia y su marcada inanidad no impidieron que el protagonista les asignara despreciativamente el calificativo de ‘axnábsero’ ” (ibidem:320)*

<sup>25</sup> Así como tampoco faltarían los correlatos de un *bien congénito* y un *bien eventual*, en las andanzas de los dioses Axnábsero con sus interlocutores humanos no es difícil constatar recurrentemente un *mal congénito* y un *mal eventual*. La malevolencia e hipocresía del sexo femenino o la arbitrariedad de ciertas divinidades destacada en el tramo inicial de las narraciones, parecen ser imputables, en efecto, a la naturaleza congénita de unas y otros, lo que deja un espacio muy exiguo para las opciones del libre albedrío inherentes al *mal eventual*. Es claro, por ejemplo, que oscilante entre una naturaleza en la que no le cupo culpa alguna y una decisión libre no siempre posible, la malignidad femenina carece de excesivas componentes trágicas. Así, hasta que a través de la matanza de una primera generación de hembras junto con su prole y después su renacimiento merced al sacrificio de *Erpexla* permitió el milagro de la transmutación de sus cualidades nefastas en cualidades positivas –tal vez no tan completa como habría sido deseable-, la perfidia maligna de las mujeres no conoció límites; engañaron a los dioses y menospreciaban a los varones, a quienes –con la secreta esperanza de que ese producto adulterado acabara por matarlos- estafaban con una miel espuria. Es claro también, que aunque la fluidez de su deslizamiento hacia el *mal trágico* termine insensiblemente por licuarlo, los dioses Axnábsero comparten asimismo una porción del *mal congénito*. “*Obran arbitrariamente mal, porque si no hicieran así no serían dioses*”, fue el argumento de Aishnuwéhrtá a su esposo humano para tratar de hacerle entender la sin-razón del crimen de su hijo (Cordeu 1984:256-257).

a) Disfrazado confusamente con algunos retazos de *mal congénito* y de *mal eventual*, una aparición neta del *mal trágico* en la Saga de los Axnábsero ocurre en el episodio durante el cual *Shírre* –el esposo humano de Aishnuwéhrtá- le expresa amargamente su dolida iracundia luego del asesinato y devoración de su hijo por los terríficos *Uakaká*. Haciéndole ver que la hondura insondable de sus poderes y disposiciones –que sólo superficialmente pueden calificarse como *benignas* o *malignas*- es la cualidad esencial de la constitución divina, la diosa inició a *Shírre* en la idea de la inevitabilidad del Mal; sin su presencia la realidad sería incompleta, por lo que carecería de sentido y aún de entidad. Por ende, antes que apostrofado, el Mal debe ser comprendido e incluso asumido.

b) En segundo lugar, probablemente con la secreta intención de que a través de la cólera y la actividad salidas de madre los hombres incorporasen las cualidades análogas de la condición divina, Aishnuwéhrtá aceptó calladamente los intentos fallidos de asesinar a los *Axnábsero* cortándoles la cabeza; luego, durante una escena que involucró su propia muerte, la corrupción del cadáver y después su resurrección, hizo ver a *Shírre* el secreto de la vulnerabilidad vital de los dioses. Ya en posesión del secreto, encuadrados simbólicamente en una inversión sacrílega del proceso iniciático<sup>26</sup>, ahítos de furor los hombres aniquilaron entonces a casi todos los *Axnábsero*. Finalmente, después de transmitir a los occisores la filiación clánica de sus víctimas, Aishnuwéhrtá les impuso la prosecución de sus antiguos deberes iniciáticos y rituales. De esta forma, inaugurado oscuramente por los *Uakaká* y asumido enseguida por los humanos el *mal trágico* fue mostrando sus razones ocultas; la principal de las cuales es sin dudas la verdad eterna de todo simbolismo iniciático, de que sólo a condición de la muerte del antiguo ser –figurada paradójicamente por la inercia de los dioses ante sus asesinos-, es posible su renovación. Desde el mero *ser-ahí* del *mal congénito* y en menor grado del *mal eventual*, en estas escenas el *mal trágico* se revela como un *mal-para*; como precondition del pasaje a un nivel superior de mentalidad y de sagacidad religiosa.

---

<sup>26</sup> Así como el procedimiento iniciático implica la concentración inicial de los jóvenes en la plazoleta oculta en el monte de la sociedad secreta masculina (*Tobích*) y después su aparición esporádica en la plazoleta central (*Xára*) de la aldea circular para celebrar los rituales de los *Axnábsero*, la trayectoria a lo largo de la cual fueron asesinados éstos respondió al diseño espacial inverso: *Xára? Tobích*.

c) Cualquiera sea su ubicación secuencial en la Saga –de la que a menudo los narradores prefieren desglosarlos bajo la forma de un relato independiente-, los episodios de *Erpexlá* anteriormente comentados (nota 24) son otro momento culminante en la exposición mitológica del *mal trágico*. Después de ordenar a los varones la masacre de todas las mujeres junto con su descendencia –tanto un castigo como una reparación purificadora de sus culpas-, transmutada bajo la figura y el nombre del venado (*erpexlá*), a la manera de un Jesucristo indio la misma Aishnuwéhrtta resumió en su propio cuerpo las virtualidades positivas de los seres recién asesinados. Seguidamente, a través de la cópula con la diosa, su sacrificio y descuartizamiento, y la distribución más o menos equitativa de los fragmentos, todos los varones asistieron luego al milagro del renacimiento de sus antiguas familias a partir de esos restos. Es decir, que el mismo flujo narrativo se ajusta a un diseño calificable de *soteriológico*. En ese contexto, los testimonios recurrentes del *mal congénito* y del *mal eventual* (la soberbia y las malas cualidades femeninas, la disconformidad masculina y el ansia de venganza, la ausencia absoluta de piedad, el holocausto de las familias, el sacrificio y despedazamiento de *Erpexlá*, el escepticismo de muchos hombres respecto a la veracidad de sus promesas de resurrección, etc.), son simplemente los ladrillos con que se edificó el *mal trágico*. La crueldad varonil debió resplandecer con toda su crudeza y –las mujeres y niños antes y la divinidad luego- hubieron de sufrir sus efectos para que saliera a la luz el mensaje más relevante de la religión ishír. O sea, la creencia en una comunión humana con lo divino real y substancial, la cual fue operada gracias a la participación en la carne y la sangre de *Erpexlá*.

d) Focalizado prioritariamente en las imágenes de la corrupción del cadáver de la diosa o de su cuerpo derruido por la enfermedad y, respectivamente, de su resucitación o su renovación, el cuarto grupo de los episodios protagonizados por Aishnuwéhrtta en los que refulge el *mal trágico* está constituido por dos momentos separados. El primero comprende las escenas referentes a la revelación a *Shírre* del *Talón de Aquiles* de los *Axnábsero* –también su propio talón-; ahí, después de hacerse golpear en dicha zona, Aishnuwéhrtta murió; enseguida –limitada la descomposición cadavérica apenas a un instante-, su cuerpo corrupto se cubrió de gusanos pero finalmente *Shírre* la devolvió a la vida. Situado en los tramos postreros de la Saga y a cargo también de los mismos personajes, el segundo momento está

centrado por su parte el despliegue por *Aishnuwéhrtá* del muestrario de enfermedades con que *Némourt* la fue castigando por haber facilitado antes el asesinato de los *Axnábsero*; en esas circunstancias la diosa vino a la tierra una y otra vez con el organismo corroído por los signos típicos de cada padecimiento, que más tarde curaba con las aguas heladas de una región celeste meridional, a la que por último acabó por retirarse para siempre. En la dimensión del *mal trágico*, sin apelar a demasiados subterfugios ambas escenificaciones insinúan simbólicamente dos intuiciones capitales de la religión ishír, a las que bien valdría llamar *axiomas*. Uno, la paradoja de que la enfermedad y la corrupción –la Muerte– no sólo no impiden, sino que son la precondition de la renovación y la resurrección –la Vida–. Otro –mostrado por todas las inestabilidades y restituciones cósmicas, pero encarnado aquí en el ciclo abierto por la *traición* de *Aishnuwéhrtá* a los dioses y cerrado por la punición que éstos le impusieron–, la reafirmación de un equilibrio universal fundado en la reciprocidad y la oscilación incesante de su centro de gravedad. Así, a través de una larga cadena de vaivenes y males (*ferocidad inexplicable de los Axnábsero* → *represión por la diosa de esa desmesura mediante el suministro a los hombres del secreto para hacerle frente* → *intento infructuoso de refrenar el furor varonil salido de madre* → *castigos divinos que ella misma hubo de experimentar, etc.*), al final las tres clases de actores (*Aishnuwéhrtá*, los otros *axnábsero* y los humanos) alcanzaron cierto sosiego en su respectivo ámbito.

Aparte de las cuatro concreciones míticas del *mal trágico* referidas directamente a *Aishnuwéhrtá*, la Saga de los *Axnábsero* incluye también un quinto episodio que tiene a *Némourt* como figura central<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Pese a que muchos comentaristas proclaman a *Aishnuwéhrtá* como al personaje principal del Ciclo de los *Axnábsero*, con bastante más agudeza otros reivindicán en cambio una diarquía suprema *Aishnuwéhrtá/Némourt*. Puede afirmarse, pues: “*En el curso del Aklio (Enseñanza) las conductas y sustentos simbólicos de Aishnuwéhrtá y Némourt se apartan simétricamente. Reteniendo el marbete de Madre (Láta) de los Axnábsero, una se asocia con la derecha, la permisión del asesinato de los dioses y en última instancia, con la Vida. Con el calificativo de Dueño o Señor (Mbaxlút) de los Axnábsero, el otro se enlaza con la izquierda, el resguardo de la inconmensurabilidad divina y en suma con la Muerte. Aunada al rencor y la desconfianza mutuos que los convierten en ‘contrarios’ (emaxá), dicha disyunción se extiende a sus atribuciones y soberanías respectivas. Luego de su retiro a distintas regiones del trasmundo, desde donde continúan vigilando incesantemente a los humanos, la oposición cosmológica entre las aguas de la región meridional helada hacia donde fue la*

Se afirma allí que cuando los hombres aniquilaron a casi todos los Axnábsero a lo largo de una ruta oeste→ este, *Némourt* fue él único que logró desprenderse de su perseguidor interponiendo mágicamente al río Paraguay. En vez de separarse en buenos términos, rebosante de despecho desde la margen opuesta el ishír le auguró malévolamente la soledad y el desencanto. Respondiendo a su diatriba *Némourt* respondió entonces, que igual que la muerte –y a la larga la extinción étnica-, esos males serían en adelante el patrimonio exclusivo de los humanos; añadió además, que así como la cifra de los dioses es inagotable, el número de los hombres es finito; por eso, su sino consistirá en decrecer indefinidamente hasta acabarse. Después de hablar *Némourt* se fue para siempre a los cielos, desde donde vigila permanentemente los asuntos terrestres.

Las profecías con que *Némourt* cortó de un solo golpe la soberbia de su interlocutor fueron asimismo un compendio de la tragedia del mal humano de ahí en más. Igual que el *mal congénito*, los dioses están fuera del tiempo y no serán afectados jamás por la muerte ni el desgaste. En cambio, devueltos por la mala voluntad de *Némourt* al status ontológico del *mal congénito*, los hombres morirán, y lo que es peor aún, morirán infelizmente. Para ellos, la tragedia del Mal consistirá simplemente en que, enfrentados irremediablemente al sufrimiento y la muerte, carecerán prácticamente de opciones.

## CONCLUSIONES

Teniendo en cuenta la información mitográfica directa, a lo largo de estas páginas se identificaron tres especies de Mal en las intuiciones mítico-religiosas y las formulaciones discursivas de los indios ishír. Si bien es cierto que la carencia de un correlato lexical específico difícilmente permitiría aceptar que dichas especies sean en realidad *etno-conceptos* estrictos, su potencia semántica y la cualidad consiguiente de clarificar el sentido de un sinnúmero de motivos míticos confirman su bondad analítica, y hasta cierto punto, su vigencia en la argumentación y la retórica del discurso aborigen. Funcionando a la manera del *simbolismo tácito* inherente al propio

---

*primera y la morada celestial del segundo admite también la connotación de la ‘bendición/maldición’ que caracteriza a su respectiva actitud hacia los hombres. Por ende, así como Aishnuwéhrtá asume el señorío de la Salud y la Vida Larga, Némourt es el dueño de la Enfermedad y la Vida Corta en que se concreta su ‘maldición’, a las que envía o retiene según su voluntad’* (Cordeu 1999a:271-272).



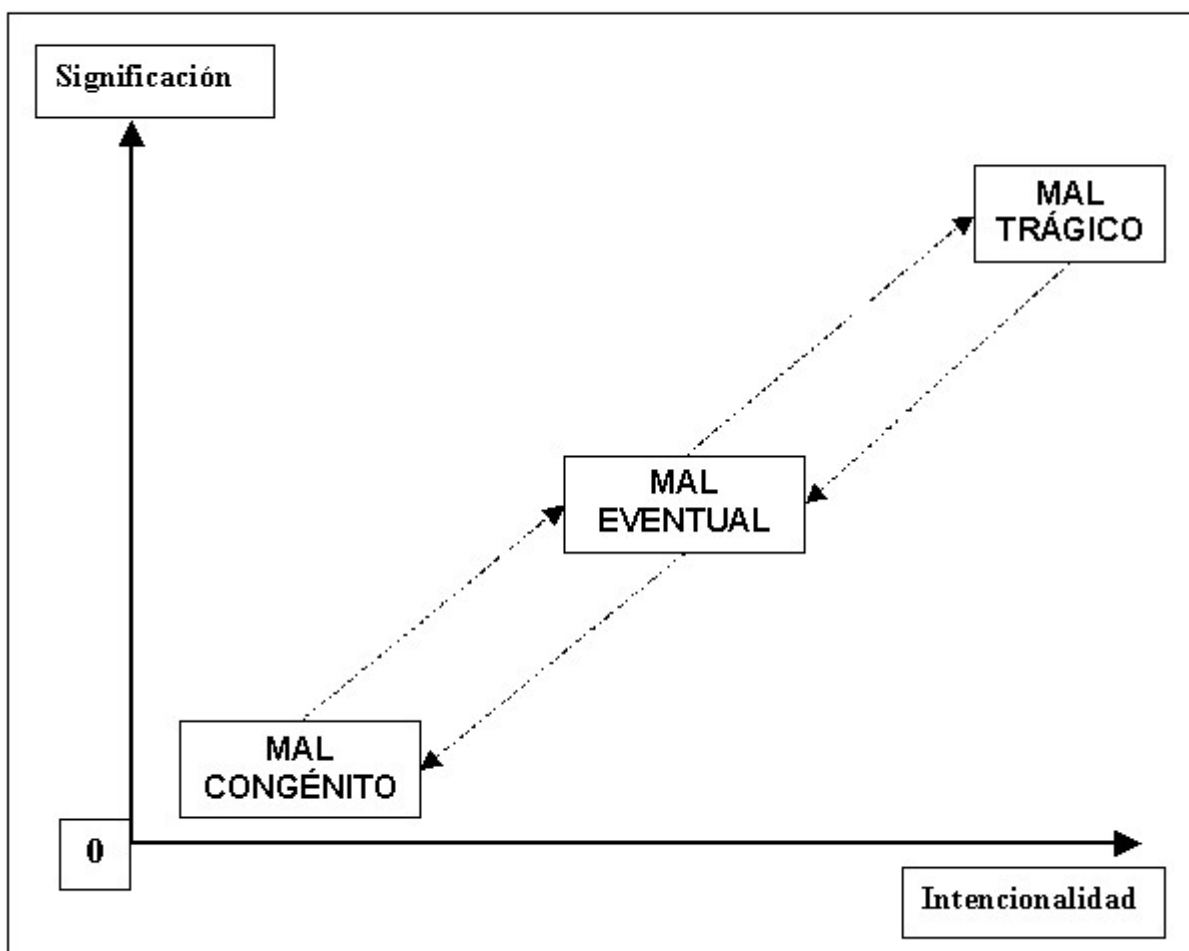
cuerpo del que hablara Merleau-Ponty (1942 y 1945) –también como éste pre-lingüístico e indiviso-, la divergencia entre este *simbolismo espontáneo* del mal y el *simbolismo instituido* del lenguaje no implica empero la ausencia de una lógica interior y de una apertura al significado de numerosas experiencias.

Desde ese punto de vista se habló aquí de un *mal congénito*, un *mal eventual* y un *mal trágico*. Se determinaron las características peculiares de cada uno y se analizó su vigencia en un lote bastante amplio de enunciados mitológicos. Pudo establecerse, por consiguiente, que aunque no necesariamente haya sido siempre el objeto principal de la preocupación mitopoiética, el Mal y la operación del Mal son uno de los principales trasfondos semánticos sobre los cuales está inscripta esta mitología. Su omisión, pues, llevaría sencillamente a la pérdida de una de sus claves exegeticas. Entiendo, sin embargo, que la investigación realizada arroja otras tres enseñanzas, tanto o más importantes aún.

La primera se refiere a aquella unidad en la diversidad que es dable verificar entre las tres formas del Mal. No sólo cada una de ellas requiere inexcusablemente de las otras dos para constituirse y manifestar su sentido, sino que en definitiva el *mal congénito* y el *mal eventual* son apenas los soportes básicos del edificio metafísico coronado por el *mal trágico*.

En segundo lugar, esto es precisamente así porque en la composición estructural de cada una de las modalidades del Mal mencionadas intervienen –si bien con gradientes distintos- la intencionalidad de los actores y el significado resultante de las consecuencias de sus actos (Figura 5). Inexistentes prácticamente en el *mal congénito*, el incremento de ambos factores señala el pasaje desde el *mal eventual* al *mal trágico*.

Figura 5  
Estructuras y cursos dinámicos del Mal en la cosmovisión ishír



Finalmente, según se hizo notar antes, la dinámica de remisiones y transformaciones recíprocas entre estas tres especies del Mal, confirma una vez más el sofisma de reducir la vida mental y los procesos cognitivos a un simple mapeo de datos y de criterios discriminadores –al estilo del utilizado por la fonología o por los creadores de la Etnociencia-. Frente a las fórmulas –hoy se diría, *digitales*- de la lógica formal utilizadas por ambos, las enseñanzas de las andanzas y malandanzas del Mal indígena importan también un modesto aporte para la reivindicación de aquellas fórmulas que ahora llamaríamos *analógicas*. O sea, fundadas no ya en el primado indisputable del *género próximo*, la *diferencia específica* y los *conceptos* en la constitución del entendimiento, sino en la *motivación*, la *movilidad*, y sobre todo, el *realismo* y la *potencia prospectiva* de los *símbolos*.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BLIXEN, Olaf, (1990), “El homicida de la pierna punzante. Análisis comparativo de un tema de la mitología americana”. *Comunicaciones Antropológicas del Museo de Historia Natural de Montevideo* (Montevideo), 15 (II):1-23
- CAZENEUVE, Jean, (1972), *Sociología del Rito*. Buenos Aires, Amorrortu

- CLASTRES, Pierre, (1981), *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, Gedisa
- CORDEU, Edgardo Jorge, (1983), "La condición edénica y la condición humana. Un problema de semántica etnográfica". *Escritos de Filosofía* (Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires), 12 (Antropología Filosófica-I): 95-106.
- (1984), "Categorías básicas, principios lógicos y redes simbólicas de la cosmovisión de los indios Ishír". *Journal of Latin American Lore* (Los Ángeles), UCLA, 10 (2):189-275.
- (1989-1992), "Aishtuwénte. Las ideas de deidad en la religiosidad chamacoco". *Suplemento Antropológico* (Asunción), CEADUC, 1º Parte: 24 (1):7-77; 2º Parte: 24 (2):51-85; 3º Parte: 25 (1):119-211; 3º Parte (Continuación): 26 (1):85-166; 4º Parte: 26 (2):147-233; 5º Parte: 27 (1):187-294; 5º Parte (Continuación) y 6º Parte: 27 (2):167-301.
- (1990-91), "Lo Cerrado y lo Abierto. Arquitectura cosmovisional y patrón cognitivo de los tomaráxo del Chaco Boreal". *Scripta Ethnologica-SUPPLEMENTA* (Buenos Aires), vol. 11:9-31.
- (1992), "Entre la Tortuga y el Jaguar. Metáforas animales y etnomodelos sociales de los chamacoco del Chaco Boreal". *ANDES. Antropología e Historia* (Salta), CEPIHA, 5:71-88.
- (1997), "Los relatos de Bruno Barras. Narrativa oral de los indios Chamacoco o Ishír. Primera Parte". *Suplemento Antropológico* (Asunción), CEADUC: 32 (1-2):189-271
- (1998), Los ropajes de lo insólito. Dualidad de las cosmovisiones e ideas del "poder" en tres mitos tomaráxo". *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires), 20:7-29.
- (1999a), *Transfiguraciones simbólicas. Ciclo ritual de los indios tomaráxo del Chaco Boreal*. Quito, Ediciones Abya-Yala, Colección Biblioteca Abya-Yala N° 63
- (1999b), *Los relatos de Wölkö*. Buenos Aires, Ciudad Argentina
- (2000), "El Rayo y el Oso Hormiguero. La divinización de la lluvia en algunas mitologías chaqueñas". *III Congreso Argentino de Americanistas. Año 1999*, Sociedad Argentina de Americanistas, Buenos Aires, tomo II:119-160.
- (2002), "The Religion of the Chamacoco (Ishír) Indians". En, Sullivan, Lawrence E (Editor): *Anthropology of the Sacred. Native Religions and Cultures of Central and South America*. New York-London, The Continuum International Publishing Group Inc, pp. 254-277.
- CORDEU, Edgardo J. y SIFFREDI, Alejandra, (1988), "Caleidoscopios de la Razón. Análisis simbólico de cuatro mitos chaqueños". *Journal of Latin American Lore* (Los Angeles), UCLA, 14 (1):123-154.
- CRAIG, Edward (General Editor), (1998), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London-New York, Edition digital, Version 1.0
- DE MARTINO, Ernesto, (1948), *Il Mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Milano, Einaudi.
- (1958), *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto de María*. Milano, Einaudi.
- (1999), *La tierra del remordimiento*. Barcelona, Edicions Bellaterra
- DOUGLAS, Mary, (1978), *Símbolos Naturales. Exploraciones en Cosmología*. Madrid, Alianza Editorial.

- DURKHEIM, Emile, (1968), *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Buenos Aires, Editorial Schapire
- FERRATER MORA, José, (1999), *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Editorial Ariel S.A, 4 vol.
- GEERTZ, Clifford, (1987), “La religión como sistema cultural”. En: *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa, 1987, pp. 87-117
- GIRARD, René, (1983), *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Editorial Anagrama
- Lehmann-Nitsche, Roberto, (1928), “Folklore Argentino VII: Las tres aves gritonas; los mitos del carau, del crispín y del urutaú o cacuy y su origen indígena americano”. *Revista de la Universidad de Buenos Aires* (Buenos Aires), 2da. serie, sección VI, t. 3:219-362
- LEVI-STRAUSS, Claude, (1968) *Mythologiques III. L'origine des manières de table*. Paris
- LORENZ, Konrad, (1972), *Sobre la agresión, el pretendido mal*. Madrid, Siglo XXI
- MASON, J A, (1950), “The Language of South American Indians”. *H.O.S.A.I*, (Washington), 6:157 y sig.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, (1942), *La Structure du comportement*. Paris, Presses Universitaires de France
- (1945), *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard
- MONDOLFO, Rodolfo, (1955), *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires, Ediciones Imán
- PROPP., Vladimir J. A., (1972), *Morfología del Cuento*. Buenos Aires, Goyanarte Editor
- RICOEUR, Paul, (1969), *Finitud y Culpabilidad*. Madrid, Taurus
- SAFRANSKI, Rüdinger, (2002), *El mal o El drama de la libertad*. Barcelona, Tusquets Editores
- VICO, Gianbattista, (1941), *Ciencia Nueva*. México. El Colegio de México, 2 vol
- WILBERT, J. and SIMONEAU, K. (Eds). Contributing authors: J. Belaieff, E. J Cordeu, A. Métraux and R. Pittini, (1987) *Folk Literature of the Chamacoco Indians*. Los Angeles, UCLA.

## LA NOCION DE MAL Y EL TEMOR AYORÉI

*María Cristina Dasso\** y *Claudio Rinaldi\*\**

Cuando se plantea la temática del temor y del mal en las sociedades etnográficas, se concentran densos problemas que conciernen a la forma que asume la existencia humana y, como tal, puede ser referida con bastante propiedad a la analítica de la existencia, a fenómenos ya descriptos y conclusiones ya esbozadas en nuestra u otras disciplinas sobre el tema. Al respecto, con frecuencia se ha hablado de la sociedad etnográfica como instalada en una existencia del temor. En la presente oportunidad, intentaremos valorar los fundamentos para señalar tal afinidad en una cosmovisión etnográfica concreta.

Los Ayoreo de la comunidad de Tobité (Bolivia, Depto de Santa Cruz) nos permiten señalar ciertas cuestiones que ilustran esta problemática. Para esta ocasión, estimamos que es preciso tomar en consideración qué significa una cultura instalada en el existenciario del temor, tal que dicha condición de su existencia permita comprender los múltiples aspectos que la vida Ayoreo abarca, tanto en lo que atañe a comportamientos grupales, los rasgos institucionales y la conducta individual como manifestaciones de una cultura vivida.

### INTRODUCCIÓN

Ha señalado el análisis de la existencia que el *Dasein* o “*ser ahí*” heideggeriano está siempre fácticamente disperso en un mundo: en un cuerpo, la naturaleza, la sociedad, la cultura. Recogemos a este respecto tres observaciones. Primero, si es propio del *Dasein* perderse en la dispersión, lo es especialmente, sin embargo, el hecho de poder recuperarse. En segundo término, se puede afirmar que la dispersión es más primigenia que su recuperación. En tercer lugar, es preciso tener en cuenta la afirmación de que la recuperación desde la dispersión requiere del empuje del instante de la verdadera percepción,

---

\* Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural (CIAFIC).

\*\* Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural (CIAFIC); Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

que en Heidegger es la afección de la angustia donde el *Dasein* es llamado a sí mismo. Hay un gran ir y venir entre los grandes instantes y el procurar cotidiano, y aquél sólo es visible cuando se observa al ser ahí como un todo. Este vaivén es el todo.

Se señala también que la angustia revela la nada. Estamos suspendidos en la angustia o ella nos deja suspendidos. Aquel a quien la realidad se le escurre por obra de la angustia experimenta que es conducido fuera de él. Allí el drama de la distancia angustiante muestra que no somos enteramente de este mundo sino que somos repelidos fuera de él, hacia un vacío. Por lo tanto, la trascendencia del “ser ahí” es, para Heidegger, la nada.

Entre los filósofos del instante, unos -de signo religioso- afirman que en el instante llega lo numinoso (Otto), o lo que nos afecta incondicionalmente (Tillich) o lo envolvente (Jaspers). Para Heidegger, el poder de lo numinoso no ha desaparecido, pues emerge del movimiento peculiar entre nada y algo, que el hombre puede realizar con conciencia: “*creemos erróneamente que confeccionamos lo esencial y olvidamos que esto sólo crece si vivimos enteramente según nuestro corazón, es decir, de cara a la noche y al mal.*” Habla este autor, pues, de una nada que, a la vez, significa una tentación de parte del mal.

Heidegger afirma “*lo bueno es solamente lo bueno del mal*”, planteando el problema de arrebatarle lo bueno al mal, “*cómo resistir durante la noche y recuperarse de nuevo para el día*”. Para ello ofrece una respuesta: que la filosofía tiene, ante todo, que inyectar un *espanto* en el hombre que lo devuelva a aquel *lugar sin morada* del que huye siempre de nuevo para refugiarse en la cultura (Safranski, 1997: 217-227)

Si el *ser ahí* tiene dos actos: la noche de la que brota y el día que supera la noche, el universo mítico en el que vive envuelta una comunidad humana debería poder manifestarlos a ambos: al abismo de su ser -que acontece siempre en ocasiones en que el hombre se asoma al instante de tomar conciencia de su existencia- y al arte de habitar en la cultura por medio de la fundación de sentidos triunfantes sobre la contingencia y fugacidad de la existencia humana.

Es nuestra intención identificar y describir estos dos actos desde la perspectiva peculiar de los Ayoreo del Chaco Boreal<sup>1</sup>.

## PANORAMA MÍTICO

Un aspecto que se destaca grandemente en los textos míticos ayoreo es aquel que señala la configuración de la humanidad desde el seno de un conjunto de seres que comparten, aún de modo complejo, los rasgos que caracterizarán también a las diversas entidades que su cosmovisión reconoce en el mundo actual.

Para ellos, en el tiempo mítico todos los seres eran personas. Estos hombres y mujeres, que hoy son reconocidos como antepasados denominados *nanibaháde* y *cékebahéde*, fueron sufriendo transformaciones o eligiendo deshacerse de su naturaleza original para adquirir otras fisonomías que mejor satisficieran sus deseos o que se adecuaban más acabadamente a las tendencias que manifestaban. Se ha definido al *nanibahái* “como un personaje (...) provisto de características humanas. Este personaje se metamorfosea en el primer ente o prototipo de una especie u otorga prototipo y permanece en una relación de potencia con los entes que se derivan (...) o se vinculan con él. Esa figura humana presenta características anticipatorias, sus actividades son frecuentemente las mismas que desempeñan los seres derivados, dando en una figura ambigua, que sin embargo siempre posee nombre, sexo y pertenencia clánica”. (Bórmida, 1973, 1975)

En medio de aquellas personas originales, se encontraba *Gedé*, el Sol, personaje de gran poder a quien se deben las nuevas fisonomías de los seres y sus hábitos posteriores, entre otras cuestiones.

De hecho, antes de abandonar el mundo terrestre, *Gedé* accedió al pedido de transformación de muchos de los antepasados, obediente al deseo que surgía conforme continuaban los hombres con su vida social. Las situaciones diversas que motivaron decepciones, rencores y hartazgos hicieron brotar en hombres y mujeres el deseo de volverse vegetales, animales, entes inorgánicos y objetos manufacturados.

Las situaciones generadas en el medio de la vida grupal, especialmente las que nacían de la mezquindad, la envidia, los celos,

---

<sup>1</sup> Para ello nos valdremos tanto de los materiales registrados en la misma localidad en 1971, 1974 por Mario Califano y Marcelo Bormida, el registrado por un equipo dirigido por Mario Califano en 1997, así como el obtenido en nuestras propias campañas realizadas a partir del año 2000

la vergüenza, la habilidad, el amor, la humildad, la servicialidad, el cansancio, el hartazgo, la ofensa, la maldad, la agresividad, entre otros, motivaban el deseo de transformarse.

Hay abundantes diferencias entre ellas, empero. Algunas ocasiones de transformación evidencian una conducta valiosa que, al contraponerse a otra negativa, provoca el ansia de abandonar la vida humana y concurren en el cambio. Otras, en vez, representan a las claras una transformación de tipo punitivo, donde un personaje debe asumir la forma animal para evadir la reprobación de su comunidad afectada.

El despliegue de habilidades, de bienes personales, de signos individuales, de vicios, de características morfológicas extraordinarias, las infracciones a la costumbre en la convivencia, entre otros, son motivos valederos para abandonar aquel mítico ser "*persona*" de los ancestros, y volverse un ser distinto que deja a los hombres recomendaciones relativas a la futura relación con el ente que se origina, o con los miembros del conjunto que comienza a liderar como "señor" de una especie determinada.

Seres valorados o reprobados por su comunidad se transformaron por igual, integrando otras categorías de existencia en las que es posible advertir, sin embargo, que hasta hoy mantienen un fuerte vínculo con las personas, ya que reposan en una continuidad que es sustancial, como lo prueba su distribución en los siete clanes patrilineales (Dasso, 2003). Los miembros del clan comparten -se trate de animales, vegetales o seres inanimados naturales o fabricados- una sustancia común, una correspondencia familiar que se sintetiza en la marca de pertenencia clánica que se hacen en los cuerpos, los objetos, o que portan las fisonomías animales y vegetales.

Señalemos, pues, que aquello que es constitutivo del hombre en cuanto tal se encuentra en el mundo -físicamente- en un estado de dispersión que constituye lo real. A la vez, hay un aspecto de esta dispersión del que la persona debe precaverse o -si falla- debe recobrase, ya que la pérdida de un aspecto o el cambio de otro elemento que lo integra motiva el abandono de su estado humano. Este estado disperso se hace comprensible si consideramos las peculiaridades de las entidades anímicas que lo integran:

## LA PERSONA



*“Toda cosa que vemos que sea alumbrado de sol decimos oré. (...)Oré es ... igual que sombra; oregaté es espíritu ya, espíritu invisible, que no se ve. Oré nosotros vemos, oregaté nadie puede ver, lejos, lejos de los ojos, que nadie puede ver, mirar”. (Tobité, 2000)*

*“Cuando ayipiyé sale de uno, muere todo, ya no sabe nada, no se puede llamar oregaté a ayipiyé. Ayipiyé es que no se ha ido(...)no ha salido de dentro de la persona, así que está nomás en su propio lugar, en su propia casa, no ha salido a ninguna parte; está trabajando ahí mismo, está dando sabiduría al hombre, así que es ayipiyé. Mas cuando muere ya tiene diferencia, ya pronunciamos oregaté. (Cuando la persona muere sale el oregaté) y dejó la cáscara (aói) y se va en la forma de él mismo” (Tobité, MECAEA AB 15:1296)*

La persona humana ha sido descrita por los Ayoreo como poseedora de un principio anímico. Mientras vive, el ayipiyé o “pensamiento” es el motor de sus conductas y afectos, abarcando todos los aspectos que atañen a su vida moral, volitiva e intelectual. La expresión “pensar” *pésu dayipiyedié* expresa que “el ayipiyé está pensando”. De él sale el pensamiento, emociones como la rabia, el coraje, el amor.

*“Ahí el hombre que ha recibido todo esto más que ello entonces tiene el ...tiene ese amor a su prójimo y no piensa, no piensa nada en contra de su prójimo, ama y tiene buena cabeza para estudiar y pensar... este es el final de la ayipiyé. O sea es el que más recibió ayipiyé. (Ayipireari es una persona que piensa el bien...)*

*Ayipeidui Es lo contrario de (Ayipirerai). Ese es el mal pensamiento: Ya. No tiene el pensamiento del otro. No tiene buen pensamiento el que tiene (...) recibió el bien y el mal.*

*Tiene menos pensamiento (el ayipeidui) ya no tiene la potencia de este ayipirerai, ayipeidui parece significa ...este... se acaba... que el que se acaba el ayipiyé, se acaba el ayipiye inmediato, ya. Parece ¿no? parece que se acaba el ayipiyé ... Así que casi no tiene la fuerza para tener la fuerza del bien, (Etotigei)”. (Tobité, MECAEA.1997).*

El ayipiyé es la entidad anímica que cambia o se transforma en los relatos míticos, correspondientemente con la fisonomía. El vínculo material-inmaterial que se evidencia en las circunstancias por las que puede atravesar esta entidad es muy marcado. De esta manera, si una persona cambia su alimentación por ciertos productos tabuados o *puyáke*, o se contacta con ciertas sustancias, sufrirá los cambios de su ayipiyé que resulten en su transformación de humano a otra cosa.

*“Los puercos comenzaron a irse en contra del hombre. Ahí estaba la montonera, se venían encima y le ponían sus pelos encima para que se pareciera a un puerco. Enseguida se hizo puerco ya. Le orinaban y le ponían los pelos, así que el hombre se cambió en forma de puerco y ya no tenía*

*pensamiento de los de su grupo, ya tenía pensamiento como de animal.”* (MECAEA, Ay, Ab, 12 i, 919)

La muerte, lo mismo que la transformación de los relatos míticos, determina que el humano pierda el “pensamiento” o estilo que le es propio, *ayipiyé*. De tal modo, así como adopta una fisonomía animal, incorpora también la modalidad habitual de integrar esa definida especie.

Tras la muerte, sin embargo, desaparece el *ayipiyé* y resta como *oregaté*, un reflejo incorpóreo de la fisonomía personal que puede aparecerse a las personas vivientes o regresar a los lugares que le eran habituales mientras vivía. No es acertado hablar del *oregaté* del hombre viviente, ya que en vida sólo manifiesta su *ayipiyé*. Esto se vincula grandemente con el hecho de que se le atribuye al *ayipiyé* estar en el lugar de la sangre, del corazón, o ambos. La sola excepción la constituye la ocasión de su inminente muerte y su vínculo persistente con el nombre del individuo que el *oregaté* mantiene.

*“Está sujetado al oregaté el nombre. Juntos. Así que si ahora Ud. muere, como el cuerpo muere, pierde el cuerpo; mas si muere y oregaté no muere, no muere el nombre también”* (MECAEA Ay AA 30 i:624)

*“mi sombra es mi semejanza. Pero la diferencia que hay en ore, la sombra, es que no tiene ayipiyé. Por ejemplo, mi sombra no tiene ayipiyé, nada* (MECAEA, Ay, Ab 16:225).

El *oregaté* es el *ayipiyé* transformado por efecto de la muerte, desprovisto de corporeidad de referencia, aunque caracterizado por ser esa apariencia anterior:

*“Lo mismo, oregaté es ayipiyé, ayipiyé del tal (individuo) cuando es vivo. (Cuando es muerto) es oregaté. Nosotros ahora nadie puede decir oregaté al que está vivo, llamamos siempre ayipiyé. Como ya es muerto ocupamos oregaté.*

*Y cuando ya ha muerto ya es mismo ayipiyé que hecho oregaté, se ha hecho oregaté en forma de gente”*(MECAEA AyAb 17 i 550).

A su vez, los animales y vegetales, en vez de conservar un *oregaté* o “sombra de la sombra” como residuo anímico tras la muerte, perviven en la capacidad de generar individuos iguales a ellos, que designan en castellano “generación”.

*“Tienen cuerpo, ...igual que el cuerpo humano, pero muere del todo. (...) Los animales no tienen su oregaté mismo, mas este ya perece del todo cuando uno lo mata. (Plantas) igual que los animales, que producen la fruta, produce de nuevo, mas no tiene oregate. Ya una planta es vieja. Muere, no tiene más, ya no aparece más. Más bien su generación (abóde)...Pasando lo mismo con los animales, dos hijos, así que sigue, sigue, sigue.”*(MECAEA, Ay AB 15 i:1286)

De hecho, el *oregaté* es del humano que ha fallecido, y retorna al mundo con una fisonomía animal luego de una ulterior muerte en el submundo de los muertos *-naropié-*. El muerto emerge a la tierra, por lo tanto, con figura animal: de modo semejante al de los *nanibaháde* cuando cambiaban su *ayipiyé*, se metían en el cuero (*aói*) de otro animal, y así perdían su figura humana

*“No tiene mucha importancia, pero sabemos que ellos tienen mente todavía, ellos piensan, los muertos, los primeros muertos. Después ya se acaba...ya no tienen mente como tiene la gente, como el primer muerto, ya no piensa (cuando se mueren de nuevo) Ya no piensan como el primer muerto... La gente ahorita tiene mucha inteligencia; después ya menos inteligencia (cuando muere), después ya no tiene (cuando muere otra vez). Se acaba, se acaba el ayipiyé también porque oregaté es ayipiyé.”* (MECAEA. Ay. AA28 i:288)

Resaltamos pues, en primer lugar, que la condición vital concierne a la humanidad. La transformación mítica de los *nanibaxáde* y *cekebaxéde* y la que produce la muerte supone integrar una categoría de entes que no son personas.

En segundo lugar, advertimos que esa vida humana debe regirse por la deliberación del *ayipiyé*, es decir, un obrar que es un pensamiento y afecto reglamentado, culturalmente específico, que como tal expone las condiciones de pertenencia a esta categoría de humanidad.

Para estos Ayoreo, la vida humana comienza y muere con el *ayipiye*, con el conjunto de fisonomía, cuerpo, hábitos y afectos ordenados que se manifiestan en un lapso que finaliza cuando se manifiesta el deterioro ostensible de esta condición.

Es preciso, a los efectos de nuestra ponencia, destacar que del estado de persona potente del antepasado brotan los otros estados, desde el humano actual hasta los restantes seres pobladores del mundo.

## LA DISPERSIÓN

¿Hay aquí relación con la dispersión primigenia del *Dasein*? Creemos que se plasma en un lenguaje peculiar este reconocimiento de dispersión de los rasgos que agrupados constituyen lo humano en el mundo.

En este sentido la organización en clanes o *kuceráne* deja ver que los animales, vegetales y entes que constituyen el conjunto de pertenencias propias de un clan, comparten la misma marca en sus

diferentes fisonomías. De este modo, en la posesión de la marca se destaca el vínculo que el ayoreo de un clan mantiene con todos los entes del mundo de ese mismo signo, -se trate de objetos materiales, sentimientos, emociones o cualidades- ya que su pertenencia indica que comparte con ellos un rasgo en común. Es decir, hay una relación que los ordena en los siete clanes que organizan o clasifican los entes que pertenecen a la misma realidad. En este sentido, quienes pertenecen al mismo clan se constituyen por una cualidad común. Dicha cualidad cifrada en la marca que se ostenta presenta un aspecto singular, pues va más allá del motivo de su origen, para volverse más bien la manifestación sensible de una propiedad que es el sustrato de cada ente del *kucerái*: cada clan ostenta una naturaleza diferente que se evidencia por aspectos sustanciales que se imponen en ciertos entes. El recuerdo de la marca señala la conservación de aquella sustancia que debe seguir imprimiéndose solidariamente en la realidad como una suerte de materia común del clan. (Dasso, 2003)

Por otra parte, resulta contundente la afirmación de un informante al señalar que los animales y vegetales son los desechados (*ciokoré*) o matados (*ciyí*) de la humanidad primigenia (Tobité, MECAEA A y Ab 18 i 502), pues es preciso recordar que las personas de un clan son especialmente vulnerables a los daños que se efectúan mediante la manipulación de cantos o relatos correspondientes a entes del mismo *kucerái*. Este fenómeno nos permite advertir que el “*deshacerse*” de la persona tiene su punto más frágil en el interior de su agrupación, y, correspondientemente, que la recuperación desde esta circunstancia debe ser, probablemente, mejor y más eficaz en el seno de la agrupación clánica.

A la vez, es de destacar que la siempre latente eventualidad de transformación del *ayipiyé* en el estilo o “pensamiento” de algo diferente colabora en subrayar la condición de dispersión, ya no sólo entendida como originaria -por el decurso que nos informa el mito-, sino en cuanto es propia del humano, que con facilidad se deshumaniza (como dicen los ayoreos, *se deshace* en otra cosa).

## EL INSTANTE

*“Corrió el padre, dio una vueltita y encontró a los puercos, venían corriendo. Vio unos diez puercos, miró así y ahí estaba el joven. Se notaba su cuerpo todavía como de gente. Miró y dijo: “¡Ese es mi hijo!”. Brincó y lo agarró y enseguida gritó el joven. Tenía todavía voz de gente, no como puerco.*

*Lo agarraron, pero ya tenía la forma como los puercos, ya no podía juntarse con la gente, no quería saber nada de ellos, así que no le gustaba el olor de ellos ya. Escupía al suelo. Lo llevaron al campamento, ahí le hicieron saber a su abuelo que habían encontrado a su nieto: "ya no tiene parecer como nosotros, tiene parecer como puerco" le dijeron "una parte es igual como nosotros y la otra no" (MECAEA, Ay, Ab, 12 i, 919)*

Encontramos afirmaciones en los relatos que coadyuvan en otro sentido: *"Y entonces el Anta (tapir) se paró y orinó encima del cuerpo del Pikanerai, y enseguida el hombre se volvió un animal igual que el Anta.(...) Se fueron entonces recto los dos hacia el naciente del sol. Adelante iba el Pikanerái y atrás la Anta guiando al hombre hasta donde ella quería. Cuando pasaron tres días andando, ya estuvo con hambre el Pikanerái y tuvo un poco de pensamiento y recordó que ya no era como la gente. Era diferente, y dijo "esto no es bueno para mí, siento que ya estoy pensando como animal".(...) Pasados varios años, el Anta devolvió al Pikanerái. Lo devolvió hombre y lo dejó allí donde lo alzó, donde estaba esa planta. Así que el Anta lo puso allí y desde ese momento el hombre ya tuvo pensamiento de gente. Dijo "yo sé que mis parientes están sin noticias mías". Él se fue hacia donde estaba su abuelo, su padre, toda su familia."*

Al respecto, hay numerosos relatos ayoreo que plasman más gráficamente esta inestabilidad al señalar que, siguiendo el rastro de una persona buscada, las huellas principian a evidenciar una transformación, por ejemplo:

*"Cuando la osa se convirtió en animal y se fue al monte, después de un tiempo la gente volvió a encontrar su huella pero en forma de ayoreo todavía. Entonces ellos dijeron "la seguiremos y la mataremos para comerla".*

En este caso, ya se había efectuado una transformación que definía a la muchacha como oso hormiguero, independientemente de sus huellas humanas. Por el contrario, el siguiente texto muestra cómo el esposo proseguía en busca de su esposa aun cuando sus huellas ya estaban animalizadas:

*"Entonces el hombre preparó sus abarcas (sandalias) (...) y en seguida se fue lejos. Estaba deshaciendo las trillas de ella (su esposa), ya era tardecito, ya no tenía la forma de la gente su pie. Ya no tenía dedos, pisaba con los talones, ya pisaba como los animales" (MECAEA Ay 5AB233)*

Del mismo modo, la experiencia de visualizar o reconocer auditivamente el *oregaté* se destaca por la fugacidad transformativa de la visión:

*“Puede acontecer que de repente va a morir algún pariente. Entonces puede aparecer la voz. Pero no es forma, es su oré de su pariente que va a morir, que está muriendo. Es oregaté de la persona que va a morir”*(MECAEA Ay AA 37 v.046)

En estos casos, la constatación del enfrentamiento con una realidad diferente y temible se produce al nivel de la experiencia sensorial que denota el espanto:

*“El vello de mis brazos se erizó, y mi cabello también”*

En estas instancias creemos reconocer los “instantes” de captación de la fragilidad del existente, que súbitamente se descubre pendiendo de la nada: el hombre se descubre “no siendo”, en términos ayoreo “*deshaciéndose*” o frente a una realidad que *se deshace*.

Otro ejemplo es el que proveen los casos de observación del propio reflejo: el caso del espejo se abre asimismo para nuestra reflexión, ya que los ayoreo enfatizan en distintos contextos la peligrosidad de verse o mirarse a sí mismo:

1) *“Vemos un espejo y parece que no tiene nada. Pero una vez que pega su oregaté a la persona ya es un terrible oregaté, hace grave enfermedad (...)Es el espejo. Pero como la enfermedad sale de los kohnióne (blancos), entonces son las enfermedades de los kohnióne que penetra a las personas”*(MECAEA Ay Aa 37 i 1145)

2) *“El hombre que va a morir ve el propio oregaté. El lo ve. Ve su propio oregaté. En algunos casos los oregate no anuncian la muerte de un pariente sino la del mismo que lo ve. El mismo ve que ya se está yendo su oregaté. Eso es un pigogoningái para él mismo.”* (Rosadé-Diháide)

3) Referido al matrimonio incestuoso, a sus integrantes se les llama *edó* (ojo) pues los informantes destacan que *sólo se miran a sí mismos*, lo que es percibido negativamente en la seguridad de que tendrán hijos malcriados, es decir, *ayipeidùi*

## LA ANGUSTIA

En este sentido, destacamos la angustia, o la ansiedad, que es la experiencia de la amenaza inminente de no ser (May, Angel y Ellenberger, 1977). Por lo tanto, como refieren los ejemplos míticos, esa angustia es algo que “somos”, no que “tenemos”. Trata sobre algo que somos en cuanto se refiere a un estado del individuo al darse cuenta de que su existencia está amenazada de convertirse en “nada”.

En el caso ayoreo, creemos acertado señalar que para ellos -porque el *ayipiyé* forma parte de la persona y puede o no transformarse- la angustia se concentraría en ese reconocimiento de cuidados, tabúes o *puyáke* que conllevan la persistente amenaza de transgredir y de hacer que el infractor deje de ser quien es, dañándolo al transformarlo. Dice un relato, por ejemplo

*“También prohíbo que coman la carne del lomo, porque es el lugar donde se lleva la cría, si lo hacen, tendrán dolor de espalda y todo el cuerpo. También recomiendo que se laven muy bien las manos después de comer mi carne y se quiten bien el olor, porque si no se volverán locos y se volverán animal como yo. Después de decir esto se convirtió en animal.” (Tobité. Inf. Samane, trad: Homoné).*

La angustia es algo enteramente distinto del miedo y de otros estados anímicos semejantes. Tal distinción no radica en que ostenta grados o intensidades diversas, sino en el hecho de que la angustia o ansiedad paraliza el sentido de existencia al experimentar una amenaza. En tanto el miedo es una amenaza contra la periferia de la existencia humana, la ansiedad es ontológica, atañe a la existencia misma.

La ansiedad o angustia se produce en el punto psicológico en el que el individuo se enfrenta con la aparición de alguna potencialidad o posibilidad que implica, de suyo, la destrucción de la seguridad presente, lo cual provoca automáticamente la tendencia a negar la nueva posibilidad (May, 1977).

Concentrémonos, al efecto, en las reflexiones del muchacho que se vuelve tapir o Anta, advirtiéndole que parece aferrarse al recurso de recordar cómo alimentarse, que lo mantiene -en buena medida- humano:

*“el Pikanerái (...) tuvo un poco de pensamiento y recordó que ya no era como la gente. Era diferente, y dijo “esto no es bueno para mí, siento que ya estoy pensando como animal”. Recordó a su madre, y como ya estaba con hambre y tenía deseos de comer miel, dijo “yo estoy con hambre, ¿a dónde estará mi hermano, mi padre, mi madre, adónde estarán para que me den de comer?” y después clamó “yo estoy lejos de mi padre, cuando estaba cerca de ellos me daban todo lo que necesitaba”*

El hombre vive numerosas circunstancias críticas -en términos de la experiencia de la angustia- en estrecha relación con el paso del tiempo, donde se hacen palpables las vivencias de la vida, la muerte, el crecimiento y la decadencia, entre otras. Tal ha sido el fundamento

que llevara a algunos autores a interpretar el rito como una modalidad encauzadora de la angustia (Cazeneuve, 1972)

En ocasiones, estas circunstancias críticas son también imputadas al accionar de los ancestros míticos, considerándolas como consecuencias del accionar transgresor del hombre en relación con el *nanibahái*:

*"(cuando el armadillo era) persona dijo "yo permito que solo los viejitos, los más avanzados puedan comerme, porque si un joven me come entonces me igualará, se volverá viejo bien rápido"*

De donde se advierte que una condición de existencia originaria -la dispersión y la angustia- que encuadra el ser del padecimiento humano es también vuelto, por obra del mito, en una responsabilidad que, al eludirse, introduce el mal. En este caso advertimos, que siendo preexistente fuera del hombre, se hace parte de la vida humana por su acción, esto es, la transgresión (Ricoeur, 1976:33-34)<sup>2</sup>.

Al respecto, creemos encontrar aquí la inserción del problema de lo numinoso en la existencia: una trascendencia que, en el caso etnográfico, no es la nada sino la potencia. Por su obra se reconoce el instante de reconocimiento de "la noche del origen" y por ella se encuentra sin embargo su modo de resistir para llegar nuevamente a recomponerse y "habitar" la cultura.

## EL EXISTENCIARIO DEL TEMOR

Por este motivo creemos que el mito ayoreo, realizando un esfuerzo paralelo al que Heidegger atribuía a la filosofía, rescata el espanto por medio de la exposición de la fragilidad humana. Funda así una existencia asentada en el temor:

A su luz, se impone abordar el análisis de *aquello que se teme, el temer y aquello por lo que se teme*, los puntos donde se manifiesta la estructura del "encontrarse" en general.

---

<sup>2</sup> Según Ricoeur, el mundo de los mitos se encuentra polarizado entre dos tendencias: aquella que remite el mal más allá de lo humano y la que lo concentra en una opción mala a partir de la cual comienza el dolor de ser hombre. En un nivel más elaborado, encontramos símbolos que reflejan el mal como mancha -en su exterioridad-, y el mal como experiencia de la conciencia culpable y escrupulosa -en la interioridad-. Pero ambas instancias se requieren, puesto que el mal ahí debe elegirse para continuar, lo cual, en el caso humano, es un acto de inicio Cfr Ricoeur, 1976: 33-34.



Lo que se teme es lo que tiene carácter de amenazador -conforme a la nocividad-, que a la vez señala lo que es vulnerable a dicha amenaza. Lo temible proviene de un lugar de la cercanía, que lo vuelve efectiva inseguridad.

El *temer* implica ver lo que se acerca expresamente en cuanto que temible. El *temer por* manifiesta un estado esencialmente abierto, y cuando se manifiesta como *temer por otros* subraya su específica cualidad de *coencontrarse*.

Tan pronto la cercanía se estrecha provocando la amenaza del modo declarado de la subitaneidad, el temor se convierte en espanto: se trata de que aquello que da espanto es primariamente algo conocido y familiar. Cuando tiene, al contrario, el carácter de lo absolutamente desconocido, el temor se convierte en terror. Cuando lo terrorífico y lo espantoso se conjugan, aparece el pavor. Estas y otras variantes de medrosidad, timidez, zozobra, etc. manifiestan, según Heidegger, un espectro de posibilidades existenciales del “encontrarse” temeroso (Heidegger, M, 1980:157-160)

Ahora bien, la diferenciación que establecen los informantes al tratar de esclarecernos qué es *ayipiyé* y qué es *oregaté* se concentra, nos parece, en el tenor amenazante que cobra la segunda entidad tras la muerte. En este sentido, veamos las afirmaciones -positivas- respecto del *ayipiyé* del viviente:

*“Más si usted dice “¿qué tal es esa persona?” Dice Ayipiyerai(...). Entonces todo el mundo va pegándose a tal persona porque este conoce y van, lo respetan, charlan con él. Más el otro no... Ayipeidui no”. (Tobité, MECAEA, 1997)*

En vez, vemos que el *oregaté*:

*“Otro ejemplo que otra vez en el monte dice que una señora o una muchacha le gustaba jugar así, así en (oscureciendo) le gustaba jugar uno con otro y se cansaron de jugar y la otra dijo voy a acostarme para dormir y las dos se acostaron pero durmió un poquito la otra y recuerda otra vez viene la compañera a molestarla a la otra “, déjenme dormir, déjeme dormir tranquilo” decía y ella no sabía que ella no era su compañera, era oregaté, por que viene muy parecido. Y se cansó la compañera y le dio, dice la empujó para que vaya a dormir y cayó la chica y miró donde cayó la chica no estaba, se había desaparecido y fijo donde estaba la compañera, estaba durmiendo y la otra cayó allá, entonces se dio cuenta que era oregaté, su compañera, y a los dos días aparecen sus enemigos y la matan...(Tobité, MECAEA 1997)*

*“Tampoco, no es espíritu. Sino es oregaté, digamos bien parecido a la sombra ¿no? Bien parecido a la sombra de la persona, esa no es ... espíritu de la persona, sino es sombra. Y oregaté digamos oregaté, ore...digamos este es*

*mi oré, mi sombra y allá hay otra sombra adelante, atrás mejor dicho, atrás de esa ... (Tobité MECAEA1997)*

Del mismo modo, hay diversas denominaciones que parecen designar grados crecientes de lo *temible* identificado en tanto que temible, tal es el caso de los *pigogoningane*,

*“Los pigogoningáne son invisibles. Uno mira y enseguida los ve, pero vuelve a mirar y ya se deshicieron. Es oregaté aunque es un poco diferente. Oregaté igual que pigogoningáne.”*

*“Si aparece pigogoningái a una persona quiere decir que algún idiosí (pariente) de ella va a morir. Un pariente, un hermano o una hermana”*

*“El hombre puede llegar a saber que su mujer va a morir. El se va lejos de donde está la mujer, y a lo mejor la escucha cantar. Cuando él regresa de su paseo le dice a la esposa que había escuchado su canto, allá, y ella le responde: ‘Yo no me he movido de aquí’. Entonces, el marido ya sabe que ella va a morir. Eso es pigogoningái.”*

*“Cuentan la historia de un hombre de aquí mismo, que siempre veía pigogoningáne. Pero estaba sano. Veía toda clase de pigogoningáne y él estaba bien sano. Pero después resulta que él se enferma. Se enfermó de a poco, de a poco, hasta que se murió.”*

*“A veces no se puede ver su forma, pero a veces aparece como persona. A lo mejor, a la oración, usted lo ve como un bulto que está ahí; lo ve pero no es una persona, no es gente. Usted lo mira y resulta que es un tronco; las ramas son como cabellos, pero no es gente. Se parece mucho a una persona. Otra vez usted escucha una voz que viene de por ahí y siente que alguien está tocando la puerta. Usted mira y no hay nada. En varias formas se aparece pigogoningái a las personas.”*

La identificación de los mismos no pasa sólo por el reconocimiento de la situación anómala de experimentar que una apariencia cambia de forma, sino también por el concreto erizamiento que el temor produce en la persona que los ve

*“Voy a contar de cuando se le apareció un pigogoningái a mi esposa. Mi mujer, Samanaté, antes tenía un idiosí (pariente) que se llamaba Natúi y que era dakasuté (jefe). Esto era antes de que el tren lo matara. El estaba vivo todavía. Y apareció pigogoningái a mi mujer.*

*“Samanaté me dijo: ‘Ven a ver, acá hay un hombre’. ‘¿Qué va a haber un ayoreo acá!’ le contesté. ‘Apurate, ven a ver. Hay un hombre’.*

*“Estaba parado contra un poste y apoyándo se en una pierna y después en la otra. Y cuando yo también miré, ya era un poste. El vello de mis brazos se erizó, y mi cabello también. Apareció este pigogoningái porque ya iba a morir este dakasaté (jefe), el idiosí de Samanaté.”*

*“Voy a contar un pigogoningái que le ocurrió a mi mamá. Ella fue una vez a buscar garabatá (una bromelia) y al regresar vio por allá una mujer que llevaba mucha carga. Pensó que era una compañera de ella que había salido*

*también a buscar garabatá. Al acercarse vio que esa mujer iba muy cargada. Después vio que se paraba a descansar. Mi madre quería acercarse porque no pensaba que ésa mujer era pigogoningái: creía que era su compañera. Luego, ésa mujer bajó la carga. Cuando estaba cerca mi madre, la alzó otra vez. (...). Entonces esa mujer habló diciendo: '¡Puh! ¡Qué pesada es en mi carga! Qué pesada es mi carga!' Mi madre oyó su voz, pero al acercarse miró para otro lado y al volver a mirar a la mujer ésa, vio que eran unos gajos. Ya se había muerto mi abuela."*

El aspecto quizás más temible que revelan los *pigogoningáne* se vincula con la imagen de manchas de sangre fresca

*"También hay pigogoningái de la sangre. Puede ocurrir que, cuando los Ayoreo van hacia sus enemigos, antes de llegar, se les aparezca esa señal de sangre. Se aparece en medio del camino. De ese modo señala que ellos van a ser heridos. Va a ser herido el pariente de aquél que la ve primero. Por eso el avisa a todos que ha visto sangre ahí. Es pigogoningái: significa que su pariente va a resultar herido"*

*"Supongamos que sean cuatro hombres, dos están acá y otros dos, allá. Los cuatro están vivos, bien sanos. Y estos dos de acá no piensan que los otros dos van a morir. Pero resulta que aquellos dos mueren, se han muerto ya. Y éstos de acá no piensan que aquellos han muerto, no saben. Pero el oregaté de aquellos, su ayipiyé ya no es como éstos piensan, sino que ya está pensando los pensamientos del naropié (lugar de los muertos). Así que el oregaté de aquellos que han muerto está todavía en la tierra y va a anunciarles a éstos su muerte. Pero a veces, la anuncian antes de que mueran. Aunque estén vivos los cuatro, dos ya están anunciando desde antes su muerte."*

Ahora bien, esta forma acusadamente temible del *oregaté* que es el *pigogoningái* puede volverse aún más amenazante en la cercanía cuando se la define como *kucutí* (pl.*kucutióde*):

*"Una vez, Rosadé y yo fuimos de Tobité a Enramada por unos días. Fui a buscar leña y en ella encontré al Kucuti; lo encontré dos veces en el mismo día. Esa misma noche soñé con Kucuti, que nos decía a Rosadé y a mí: 'Ustedes van a hacer un viaje por este lado del río Paraguay y van a matar un viejo que vive allí'. Miré en mi sueño y vi que Rosadé estaba encima de un Ayoreo, matándolo, y vi en mi sueño que yo también estaba matándolo. En mi sueño kucutí me dijo: '¡Nosotros vamos a matarlo a usted. Cuando usted vuelva de su viaje, su propia gente, la gente de Tobité, lo va a matar'. Es por eso que estuve un tiempo con miedo y quería huir a la selva. Los Kucutióde me dijeron: 'Venga con nosotros a la selva. Le vamos a dar una pipa para que fume y así va a poder curar a la gente'. Es decir, que yo iba a ser daihnái (shaman). Si hacia caso a los Pohióde, si fumaba o me iba a la selva, en un año me harían volver, y ya volvería como daihnai ya tendría uhopié (poder shamánico). Pero no hice caso de los Kucutióde. Le dije a mi señora: 'Los Pohiode me dijeron que fuera con ellos a la selva, y que al volver ya sería daihnái y podría curarlos a ustedes'. Y Samanaté me dijo: No les hagas caso. Hágase hombre corajudo con esta*

gorra de potugatói (jaguar:Se refiere al ayói o banda frontal que usa el dakasuté) Póngasela y embravézcase, así; los kucutiode no se van a ocupar más de usted'. Entonces me puse el ayoi, me embraveci y no sentí mucho a los Kucutiode.

*"Antes de volver de Enramada, los Kucutiode me dijeron: 'Cuando usted llegue a Tobité vamos a limpiar la parte trasera de su casa, para que cuando la gente quiera matarlo, usted pueda huir con rapidez hacia la selva'. Cuando llegamos a Tobité, estuvimos allí unos días hasta que un ayoreo limpió la parte de atrás de mi casa; entonces recordé mi sueño y sentí miedo. Ya los Kucutiode comenzaron a hablarme. Yo escuchaba hombres que hablaban de mi, pero no eran hombres, sino que eran los Pohióde que se hacían como hombres verdaderos. Por eso comencé a tener miedo.*

*(...) Yo iba con mi señora. Ella iba delante de mi, y detrás venía un perro. Los Kucutiode se hicieron como hombres verdaderos, y venían detrás de mi. Dijeron: 'Apúrese y déle con la lanza a Samáne'. No hice caso, pero el perro corrió hacia mí y me golpeó en la pierna. No vi a los hombres; solamente los oí. Si yo hubiera hecho caso, huía a la selva y no volvía más. No tenía sueño ni de día ni de noche; me acostaba en la cama pero no llegaba el sueño. Siempre escuchaba que los Kucutiode andaban alrededor de mi casa y que hablaban en mi contra. Los Kucutiode hablaban como hombres y dijeron: 'Como la casa de Samáne tiene dos puertas, que uno espere en ésta y otro en la otra'. Los escuchaba andar y hablar todo alrededor de mi casa. Los Kucutiode hablaban entre ellos, decían que no debían hablar fuerte sino en voz baja, y que debían andar sin hacer ruido, porque si no, yo los iba a escuchar y me iba a escapar. Los Kucutiode ya estaban desanimados porque yo no les hacía caso, y comenzaron a hablar bien de mi, como si fueran buenos.*

Una vida asentada en el existenciarío del temor se plantea frente a la concreta posibilidad de presentarse lo temible en la cercanía. Las denominaciones que hemos revisado, en este sentido, exponen un arco de posibilidades de una entidad, que se despliega desde lo que es deseable (*ayipiyé*), lo temible (*oregaté* = *ayipiyé* independizado de la persona por la muerte), lo amenazante *pigogoningái* (el *oregaté* que aparece para anunciar muerte o desgracia, con frecuencia aparece como sangre fresca), lo amenazante vuelto uno o muchos entes con figura, intención y voluntad propia (*kucutiode* o *pohióde*). Cada entidad designa una instancia más alejada de la positividad, luego hacia la ambivalencia, y finalmente en la pendiente de la intención nefasta. Designan, en cierto sentido, grados de lo temible que se designan diversamente conforme se aproximan como estos seres definidos.

Veamos que el *ayipiyé* débil o ausente en la persona es una desgracia subsanable (el hijo malcriado o desobediente, el anciano, etc.). No es temible aunque sí despreciable.

El *oregaté* puede verse durante el lapso que sucede a la muerte. Con el tiempo, no se teme ni se deja ver. Pero los *pigogoningáne* se aparecen ya como animales, como personas, como sonidos engañosos, dejando de lado la pálida aparición del *oregaté* habitualmente definido. Por último, los *kucutióde* constituyen el conjunto de entes capaces de aparecerse a la persona para otorgarle poder, enloquecerla o matarla. Son un conjunto mayor de entes ambivalentes y amenazantes: los *kucáde* (entes) de los que hablan los relatos y cantos ayoreo.

Es de importancia destacar el modo que se emplea entre los Ayoreo para denominar el conjunto de historias y cantos míticos: *kucáde kíke uhadiá*. Esta expresión -traducida como “camino de vuelta de todas las cosas”, (Bórmida y Califano 1978) -consideramos que es posible de ampliar su sentido más adecuadamente como “camino (o modo) del regreso de las cosas (que se transformaron)”, ya que se alude al conjunto de relatos (*adóde*)<sup>3</sup> y cantos (*saróde*) que vuelven actuantes a los antepasados míticos regresándolos al mundo actual-. Encontramos que:

*“Adode se utiliza para...como poder decir (adode), (adode) es cuando puede, puede ser que contando esos adode, entonces puede ser que venga el mismo. Los puede hacer traer, a todos, pero, sarode pueden servir para curar. (Tobité MECAEA 1997)*

## TIEMPO, TEMOR Y PODER

En lo que atañe a la sociedad ayoreo que tratamos, encontramos en ella que el tiempo está calificado por los eventos míticos que se refieren en su extensa narrativa. El tiempo mítico, por lo tanto, tiene sentido y existe pues está lleno de un contenido, que es además un contenido potente, numinoso, ya que en ese tiempo se fundaron los acontecimientos que dieron lugar al mundo actual, y ese poder reside cifrado en los relatos y cantos cuyas partes tabuadas son capaces -en caso de infringirse- de hacer regresar los mismos personajes y temibles eventos referidos. Nos inclinamos a señalar, pues, *que son capaces de traer a la cercanía lo que en su espacio propio es temido pero no causante de espanto*.

Una característica del tiempo en sociedades regidas prioritariamente por los sentidos míticos es *la discontinuidad*. En

---

<sup>3</sup> En MECAEA Ay AA 27 i 965 el informante Degúi explica que *adóde* designa el aparato interno (de una máquina), mecanismo, y también las cosas que alguien tiene, incluso los conocimientos que enseña a otro.

efecto, si en el tiempo hay diferentes lapsos que tienen un distinto contenido de potencia, esto implica que, pasando de un lapso a otro, se interrumpe la continuidad del tiempo, pues se pasa de un signo de potencia a otro, o bien de una potencia a una no-potencia. Hay una transición temporal que es una discontinuidad del tiempo. Con la conciencia del tiempo, presente, pasado y futuro adquieren una dimensión preponderante en el sentido de la seguridad humana. Para subsistir y conservarse como hasta hoy, es preciso hacer como ayer y, dado que el tránsito del pasado al presente pone de manifiesto una cualidad específica de poder, los hombres han de procurarse ese poder que asegura el futuro, como asegurado se encuentra el pasado (Safranski, 2000:182). El presente, así, es el espacio de la obtención concreta de poder. Este espacio es, en los términos que venimos tratando, el instante en el que la persona se enfrenta con aquello que la trasciende.

Lo que se capta como poder se capta igualmente como algo tremendo. Entre los Ayoreo, lo que se capta numinosamente en plantas, animales, procesos, y cosas naturales, se capta impregnado de poder. El poder puede ser sacralizante y otorgar al que lo ha vivido la posibilidad de participar en él. Pero sólo los seres míticos son dueños del poder: “el poder está en su sustancia”. La vivencia de la potencia en las personas o en las cosas puede presentarse en cualquier momento, de manera inesperada (Pages Larraya, 1982, IV:158-187).

Dado que la verdad revelada del pasado obra en el relato, el Ayoreo la preserva en el mantenimiento de las normas entonces instauradas.

A la vez, dado que la potencia ínsita en aquel tiempo -concentrado en las *kucáde kíke uhadiá*- supone una creciente aceptación de riesgo del “retorno de las cosas” por su medio, el mantenimiento del conocimiento mítico constituye una tarea dinámica concentrada en la voluntad de las personas. Voluntad de poder que se elige instrumentar para el beneficio o daño de la gente.

Así, el poder se ofrece como tributo al que enfrenta el temor. En este planteo, el *ethos* ayoreo plantado en el existenciarío del temor, aspira y enaltece especialmente el valor del coraje como rotundo medio de adquisición de poder.

Platón dio el nombre de *thymós* a la aspiración apasionada a la diferencia. Este término designa una fuerza del alma que se muestra en una actuación por la que el individuo se muestra superior a los demás y así adquiere un rasgo de distinción frente a ellos. De hecho, la pasión

timótica no aspira sólo a la propia conservación, sino también al propio incremento (Safranski, 2000:104-105). Debido al riesgo de que el poder quiere más poder y sólo perdura en el crecimiento, se hace necesario convertir el poder individual en una instancia colectiva. Es claro entonces que enfrentamos una voluntad de poder que para persistir socialmente ha de resultar siempre en una voluntad de protección (Safranski, loc.cit:182). Ahora bien, esta voluntad de protección debe extenderse sobre el universo de lo mismo, de los homogéneos, y, si hay diferencias, se puede reaccionar ante ellas ofensiva o defensivamente.

Lo decisivo es que la diferencia, en cuanto dada o en cuanto hecho, tiene como consecuencia una rigurosa división del mundo moral. Las relaciones interiores se hallan bajo una ley moral, en la lucha hacia fuera tienen vigencia otras reglas. En todo caso, el reino moral tiene un límite, y a partir de él tiene un sentido limitado, nunca universal. El enemigo es el otro, que me pertenece porque amenaza mi existencia. *“el ser otro del extraño en el concreto caso dado del conflicto significa la negación del propio tipo de existencia y, por eso, ha de ser rechazado o impugnado a fin de proteger la manera de ser de la propia vida* (Safranski, loc.cit. 111-130).

En esta tarea de introducir un mundo moral en la facticidad del mundo real, el coraje ayoreo es la modalidad de asumir la existencia temerosa, atreviéndose a esa incursión de los hombres en la realidad mediante la trabajosa forja de conductas valiosas a cargo de individuos. Esta actitud, si triunfa, tiene a la vez una caracterización netamente grupal, pues festeja el vencedor destacando que es miembro de un clan determinado. El clan que se atreve y trae nuevos bienes para compartir, tal como acontece en numerosos relatos y casos ayoreo. (Dasso, 2004)

El hecho de que prácticamente todos los entes y seres -y la vida ayoreo en sí- tengan como respaldo una narración mítica implica diversas regulaciones respecto de aquellos: desde el modo de empleo de un determinado recurso vegetal, la práctica concreta de una técnica de recolección o caza, hasta la observancia tecnológica en la elaboración de objetos tales como sogas o adornos. Igualmente, significa que el antepasado de todo ente o el evento que originó un ente puede regresar mediante la infracción o el empleo de las *kucáde kíke uhadiá*.

Por otra parte, en el tiempo mítico reside el motivo de la distinción de los ayoreo en siete clanes patrilineales exógamos, todos pertenecientes a sectores de bienes y sectores del mundo que de algún

modo se relacionan jerárquicamente con el atrevimiento, el desafío del temor, la evidencia de no tener miedo de morir. El que “se atreve a la muerte” por medio del coraje, se empeña simultáneamente en la empresa de obtener bienes para su gente. De esta forma -en el tiempo mítico- obtuvieron los valientes de los clanes aquellos bienes que hasta hoy se identifican como sus pertenencias: Venciendo el temor.(Dasso 2004).

El poder concentrado como coraje insuflado por un personaje, *Suhmáningai*, es la única forma accesible a no iniciados que el ayoreo encuentra para vencer el temor de lo que le amenaza en la cercanía, se trate de teofanías, de enemigos étnicos o de los nuevos blancos que comienzan a volvérselos amenazantes al acceder a su vecindad.

Otras son las modalidades de potencia que instrumentan los chamanes (*dahnáne*) y sabios (*igasitáde*) quienes instrumentan la potencia del tabaco y de los *kucáde kíke uhadiá*. Estos últimos se emplean igualmente cuando lo amenazante se ha constituido en un peligro en el propio cuerpo.

## LA CORPORALIDAD

*“Entre los animales (también) ellos dicen a alguno dakasuté. Son iguales.. Las cosas invisibles...las cosas que no vemos son gente que no podemos ver. Ellos son igual que nosotros. Las enfermedades también tienen su asuté (jefe) que es muy fuerte (...) y las enfermedades vienen hablando mal contra nosotros y tal vez vencen a nuestro asuté porque son más fuertes y además asuté nuestro no puede verlas para defendernos”*(Tobité, MEACAEA Ay AA25 I, 600)

En el círculo de la angustia descubre el Dasein la encarnación, su “cuerpo” incorporado a la existencia angustiosa. Lo hace, en este sentido cuando se separa o se extraña de la persona, o cuando emplea una semiología enigmática cuyos signos, señales y símbolos, no obstante padecerlos no se comprenden y deben descubrirse a través de hermenéuticas de la corporeidad que lo trascienden.

Por otra parte, no podemos jamás asumir al otro como cuerpo sin -al mismo tiempo- tener nuestro propio cuerpo como centro de referencia. Esta nueva dimensión ontológica del cuerpo tiene un tipo particular de náusea: la carne es la contingencia pura de la presencia del otro. A pesar del enmascaramiento, del adorno, del ropaje, de la expresión, una mirada sobre algún miembro del cuerpo revela la intuición pura de la carne. Esta es la aprehensión afectiva de la contingencia absoluta, y esta aprehensión es un tipo peculiar de náusea (Pagés Larraya, op.cit).



Merleau Ponty ha destacado tres dimensiones del cuerpo: la del cuerpo propio como un instrumento de conocimiento, la del cuerpo propio como “ser en el mundo” y la del cuerpo propio como expresión. Esta última nos permite analizar una categoría de la encarnación, también referida como fuente de angustia de la existencia humana (Pages Larraya, *ibid*)

Los ayoreo ofrecen, en el fenómeno del cuerpo, estos aspectos de “ser carne para otro”, el cuerpo “ser en el mundo” y el cuerpo como expresión

Veamos, muy brevemente pues se han tratado en otros trabajos, sus manifestaciones en estas categorías.

### EL CUERPO COMO “SER CARNE PARA OTRO”

Resulta ineludible mencionar en este punto el relato de *Asohná* y su despedazamiento (Wilbert y Simoneau, 1989, relatos, 393-398) Esta *cekebahei* culmina -en las diversas versiones- sometida a distinto tipo de muertes y destrucción corporal, sin que los homicidas logren darle fin. Finalmente, transformada en ave -un caprimúlgo (*Nyctidromus albicollis*)- *Asohná* deviene en la teofanía responsable de graves y temidas dolencias de los hombres, incluyendo la pérdida profusa de sangre por todas las aberturas del cuerpo, el desmayo, etc.

Otros relatos ayoreo tratan -en episodios de destrucción de seres potentes de similares características (Wilbert y Simoneau, 1989, relato 77), de matar su cuerpo hirviéndolo, cortándolo en pedazos, asándolo, etc, subrayando la carnalidad de la destrucción buscada. En la narrativa se advierte que la capacidad de persistir corporalmente a través de las destrucciones es un indicio de acusada potencia. De modo semejante, los *nanibaháde* que mejor soportaron el paso por el fuego al que les desafiaba *Suhmáningai*, el Coraje, fueron los más valientes, mientras que los que dudaron se quemaron y chamuscaron infructuosamente.

En otro ámbito, sabemos que el niño *poritái* o corporalmente defectuoso al nacer era inmediatamente eliminado por su carácter *puyáke* o peligroso. La frecuente mención de anomalías percibidas en sus dedos, orejas, manchas cutáneas, integra una lista de rasgos corporales que le acarrearán la muerte por enterramiento (Tobité, Ucieró, 2000).

También la pura corporalidad se deja ver en el tratamiento del anciano y el mantenimiento del hábito higiénico, tal que cuando deja

de estar en condiciones de hacerse responsable de sus heces y su movilidad, parece comenzar a esbozarse una progresiva conducta de abandono de parte de sus familiares próximos, probablemente definiendo el tiempo de su muerte (Tobité, Ucieró, Diháide, 2000).

## EL CUERPO COMO EXPRESIÓN:

En este contexto queremos mencionar nuevamente la importancia de la corporalidad ayoreo como lugar de lo ostensiblemente significativo. Ya no como índice de un estado -como tratamos en el acápite anterior- sino como símbolo de cualidades inherentes a la persona.

Cuando se analizó el relato de la anciana abandonada y con sus hijos muertos (Dasso 2004), vimos que se pintaba con *kurudé* -pintura roja obtenida de una roca arcillosa- para recomenzar a buscar marido. La importancia de la pintura roja residía en su asociación con la juventud y la sangre, así posibilitando que al aplicarla se establecieran las virtudes que hacen a la condición buscada: volverse joven para conseguir otro esposo con quien concebir nuevos hijos. En este aspecto, la pintura actuaba de modo sustancial, modificando la realidad sobre la que operar, reuniendo nuevamente las características que la anciana requería: juventud, belleza, seducción, para lograr su propósito.

De modo semejante, en el ritual de *Asohná*, los participantes se pintaban de color negro, asumiendo el carácter de “huérfanos de la deidad”, en un ritual que propiciaba, en el ruego o *camakáre*, el coraje y la muerte. (Dasso 2003)

Otra versión de la eficacia transformadora de la aplicación de una sustancia sobre la piel queda expuesta en el rito de adopción clánica, donde el novato es lavado con agua para borrar su antigua pertenencia a otro clan y poder así, incorporarse al del que lo lava y adopta (Dasso 2003)

El modo paradigmático en que la pintura opera transformaciones, sin embargo, queda manifiesto en el relato en que Gedé (el Sol) transforma a los hombres en animales (Wilbert y Simoneau, loc.cit., relato 53).

También es preciso recordar los tabúes del ornamento plumario acorde a la categoría homicida del varón (Bórmida, M y Mario Califano, 1978:28)

Por último, es preciso, en este contexto, hacer mención de la práctica de repetición de las marcas del *asuté* o jefe en el cuerpo femenino a fin de recibir su valor para el futuro (Dasso, 2003)

## CONCLUSIONES

Hemos retomado en este trabajo el análisis existencial heideggeriano debido a que consideramos que muchos de sus conceptos analíticos pueden reflejarse en el mito en cuanto estructura de existencia que es vivida, que expone un “ser en el mundo” que se revela semejante a las formulaciones concernientes al *Dasein*. Por otra parte, en el transcurso del tiempo se realizaron numerosos estudios que, concentrándose en varios de los grupos que siguen actualmente en estudio, tomaron algunos de los conceptos que hoy pretendemos enfocar desde una perspectiva que ha pretendido ser más sistemática al respecto<sup>4</sup>.

El tratamiento del tema del temor y del mal pone sobre el tapete algunas de estas temáticas desde una perspectiva diferente. En este sentido, nos propusimos analizar el existenciario del temor que daba lugar a la afirmación de “culturas del temor” que frecuentemente se identifican entre los grupos etnográficos y delinear algunos rasgos que permiten esta caracterización.

En segundo lugar, nos parecía oportuno tomar en consideración un aspecto central de discordancia etnográfica con la propuesta heideggeriana, cual es la noción de la “nada”. Nos parece hallar que, así como el mal en sí mismo es inaprensible como concepto absoluto, lo mismo ocurre con la nada en la conciencia aborígen. La nada es aquí reemplazada, más bien, por la potencia, tal vez la forma que asume la trascendencia, como señalaban pensadores que hemos destacado oportunamente.

Lo interesante del problema es que el planteo ha sido guiado por la evidencia mítica que -recogida y constatada a lo largo de treinta años

---

<sup>4</sup> Nos referimos tanto a las afirmaciones realizadas al respecto por Bórmida, Califano y F. Pagés Larraya, como a las aplicadas en otros contextos culturales que deberían igualmente contrastarse en este sentido. Al respecto, si bien sabemos de su comprensión de la filosofía existencial y pudimos asimismo acceder a los vastos conocimientos etnográficos de los autores señalados, nos ha parecido que era preciso realizar esta prueba de correspondencia filosófico-etnográfica término a término entre el mito y la filosofía, de tal modo que dicha correspondencia fuera claramente expuesta.

en la comunidad de estudio- suministra soporte a la sintéticamente esbozada problemática existencial. De ella diremos que en este pensamiento ayoreo no hay la nada, ni hay el mal en cuanto tal, sino una modalidad de existencia potente que es trascendente en tanto se concreta en seres teofánicos, o en circunstancias otras o extrañas que desde la ambigüedad absoluta de su poder desenvuelven su potencia en pro o detrimento del hombre, suspendiendo la temporalidad ordinaria.

En tercer lugar, nos parecía imperioso retratar el existenciario del temor en la forma de vivencias concretas frente a tales eventos, tal que pudieran comprenderse ciertos aspectos de la vida nativa que con frecuencia han sido minusvalorados o incomprendidos -y siguen siéndolo.

La persona ayoreo sigue “sufriendo como humano” -en palabras de los informantes- consciente del peligro constitutivo de su estado de dispersión, contando con ciertos recursos para aligerar el padecimiento. Manifiesta además, una frecuente exposición de su carácter de criatura, su dependencia absoluta de lo que es trascendente aunque se tiñe de los rasgos de lo contingente de un modo que aún queda pendiente analizar. En algún sentido se podría señalar que la existencia de la persona ayoreo carece de una expectativa que no esté cifrada en el breve tiempo de una vida asida al valor, suficiente para perdurar en la memoria de los otros. Tras este lapso, el progresivo ensombrecimiento de lo anímico y su transformación en entes temibles o no que habitan en el mundo.

Por otra parte, en la cultura ayoreo parece haberse desarrollado una preocupación relativa a quedar en el recuerdo, a “suscitar marcas” aun cuando hubiera de afrontarse la muerte concreta. La propia ostensibilidad de la conducta, los indicadores ornamentales tradicionales, las marcas corporales buscadas o solicitadas y las modalidades espontáneamente auto infligidas en el cuerpo parecen preparar a las personas como documentos memorizables, así fundiéndose en una realidad mayor que la propia individualidad

El aquí y ahora ayoreo, se revela rodeado de especies que han sido como él. Humanos desechados o matados, cuyas muertes y desgracias diversas aún se ciernen sobre la existencia actual, como riesgos concretos de contar ciertas historias, dormir en ciertas posiciones, comer determinados animales, ensuciarse con determinadas sustancias, etc.

Hemos señalado también que el mal puede definirse, a grandes rasgos, como aquello que provoca padecimiento y se teme por su potente capacidad de sembrar lo temible al azar.

En estos términos, la vida ayoreo se instala en el temor, pero ¿qué es el mal o lo malo para ella? Lo malo es aquello que como potencialidad se vela tras la noción de *puyáke*, idea de tabú que consiste en la prudente evitación del *retorno de las cosas que antes eran* -en el caso de los relatos, mentando la invocación de hechos nefastos que están ahí-. Igualmente, lo malo es perder la propia condición humana cifrada en el *ayipiyé* o estilo humano -cuando se matan presas, se comen alimentos vedados, se admiten realidades defectuosas, sean éstas sociales -el jefe extralimitado en su poder -, personales -el hijo malcriado o desobediente y mentiroso-, o físicas -el niño *poritái* o defectuoso-. (Dasso, 2003)

De diverso modo, cada una de estas realidades acarrea desgracias que generarán padecimiento y nuevamente se pone en marcha la trabajosa lucha por una existencia humana.

## BIBLIOGRAFÍA

- BÓRMIDA, MARCELO, (1973) *Ergon y Mito* (I) Scripta Ethnologica I, Buenos Aires.  
(1973) *Ergon y Mito* (II) Scripta Ethnologica II, Parte 2. Buenos Aires.  
(1975) *Ergon y Mito* (III) Scripta Ethnologica III, Parte 1. Buenos Aires.  
(1976) *Ergon y Mito*(IV) Scripta Ethnologica IV, Parte 1. Buenos Aires.  
(1978/79) *Ergon y Mito* (V) Scripta Ethnologica V, Parte 1 Buenos Aires.  
(1978/79) *Ergon y Mito* (VI-X) Scripta Ethnologica V, Parte 2. Buenos Aires.  
(1988) *Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo*.Scripta Ethnologica VIII. Buenos Aires.
- BÓRMIDA, Marcelo y Mario CALIFANO, (1978) *Los Indios Ayoreo del Chaco Boreal*, FECIC, Buenos Aires.
- BRAUNSTEIN, José, (1976/77) *Cigabi va a la matanza*. Scripta Ethnologica. IV, Parte 2: 33-51. Buenos Aires.
- CALAVIA SAEZ, Oscar, (2000) "Religiones: diversidad indígena, diversidad brasileña". En Manuel GUTIÉRREZ ESTÉVEZ (ed.) *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América*. Madrid: Casa de América p. 313-342.
- CALIFANO, Mario y José BRAUNSTEIN, (1978/79) *Los Grupos Ayoreo. Contribución para el conocimiento de gentilicios y topónimos del chaco boreal*. *Scripta Ethnologica*. V, Parte 1. Buenos Aires.
- CAZENEUVE, Jean, (1970) *La mentalidad arcaica* Buenos Aires, Siglo Veinte  
(1972) *Sociología del rito*. Buenos Aires, Amorrortu.
- DASSO, María Cristina, (2001). *La cosmogonía Ayoreo y su relación con el medio actual*. *Moana VI*, 1:3-34 Montevideo.  
(2003) *Notas sobre los Clanes Ayoreo*. m.i.  
(2004) *Alegría y Coraje en la alabanza guerrera de los Ayoreo del Chaco Boreal*. *Anthropos* 99, N°1, St Augustin, 57-72.

- FERNANDEZ DISTEL, Alicia, (1983) *La Cultura Material de los Ayoreo. Scripta Ethnologica Supplementa*, 3. Buenos Aires.
- FERRATER MORA, J., (1999) *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Ariel Filosofía. 4 vol.
- FISCHERMANN, Berndt, (1988) *Zur Weltsicht Der Ayoreo Ostboliviens*. Universität Zu Bonn. Bonn.
- HEIDEGGER, M, (1980) *El Ser y el Tiempo*, México, FCE.
- HESSEN, Johannes, (1976) *Tratado de Filosofía*. Sudamericana, Buenos Aires.
- KELM, Heinz, (1971) *Das Jahresfest der Ayoreo*. Baessler Archiv, Beitrage zur Volkerkunde. N.S. 19, 1:97-140. Berlin (traducción mecanografiada de J.A.Tomasini)
- MARTÍNEZ CRIVETTO, Raúl N, (1995) *Zoonimia y Etnozoología de los Pilagá, Toba, Mocoví, Mataco y Vilela*. Archivo de Lenguas Indoamericanas, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- MAY, ROLLO, Ernest Angel y Henry ELLENBERGER, (1977) *Existencia. Nueva Dimensión en Psiquiatría y psicología*, Madrid, Gredos.
- NEW TRIBES MISSIONS, (1999a) *Ayoré English Dictionary*, New Tribes Missions Inc., Sanford.
- PAGÉS LARRAYA, Fernando, (1972) "El complejo cultural de la locura de los moro-ayoreos" En *Acta psiquiátrica y psicológica de America Latina*, N°19, pp-253-264.
- (1982) *Lo irracional en la cultura*. Buenos Aires, FECIC.
- RICOEUR, Paul, (1976) *La Simbólica del Mal*, Buenos Aires, Megalópolis.
- TILLICH, Paul, (1952) *The courage to be*. New Haven, Yale University Press.
- WILBERT, Johannes y Karin SIMONEAU, (1989) *Folk literature of the Ayoreo Indians*. University of California Press.



# **LOS PELIGROS DEL NACER: Una aproximación a lo temible desde el ciclo vital de los Chacobo**

*Lorena I. Córdoba\**

## **1. LOS CHACOBO**

Los Chacobo son miembros de la familia lingüística Pano, que se extiende por la amazonía peruana, brasileña y boliviana. Antiguamente, se los agrupaba en la rama “sudoriental” de esta familia; en la actualidad, se considera que los chacobo forman parte de los llamados “pano meridionales” junto con sus vecinos Pacaguara y también los Karipunas y los Kaxararis, que habitan en el estado brasileño de Rondonia. Los Chacobo y los Pacaguara son, pues, los únicos pueblos panoparlantes de Bolivia. Es preciso destacar, asimismo, que se trata de los grupos pano menos conocidos, así como también de los más reducidos demográficamente (Erikson 1993). De hecho, el número actual de los Chacobo no excede las seiscientas personas, distribuidas en ocho pequeñas comunidades situadas entre los ríos Benicito, Yata e Ivon en el departamento de Beni (norte de Bolivia). Tradicionalmente, los Chacobo han basado su subsistencia en el cultivo de mandioca y de maíz, complementando esta actividad con la más reciente siembra del arroz, la caza de monte y la pesca mediante el barbasco. Tras los ocasos sucesivos del caucho y el palmito, medios fundamentales mediante los cuales se han insertado en el mercado regional, además de la caza y la agricultura trabajan en su gran mayoría recolectando y vendiendo castañas.

## **2. PROBLEMA**

Existe entre los Chacobo un universo articulado de creencias y prácticas positivas y negativas, de prescripciones y abstenciones relativas al modo “correcto” de procrear, dar a luz y hacer crecer a un hijo durante sus primeros días de vida; y este universo es relacionado significativamente por ellos con diversas experiencias temibles o

---

\* UBA-CONICET.



nefastas, que en consecuencia deben ser enfrentadas mediante mecanismos culturales que las encauzan, repelen o contrarrestan.

No es nuestra intención ni es posible en estas páginas, queda claro, llevar a cabo un análisis detallado de todos los ámbitos que los Chacobo asocian con experiencias de temor. Recortaremos analíticamente algunas etapas muy concretas del ciclo vital, que consisten en momentos previos y posteriores al nacimiento de los niños. Esperamos demostrar que la concepción chacobo de la “persona”, articulada en torno de la conformación progresiva de un estado de humanidad (*nohiria*), se enlaza estrechamente con momentos *críticos* del ciclo vital como la correcta práctica de la *couvade*, el acatamiento de los tabúes alimentarios, las restricciones en las rutinas cotidianas o aun los cuidados frente a las enfermedades a las cuales se encuentra expuesto todo recién nacido. Como veremos, todas estas actividades implican un delicado equilibrio que hace oscilar no sólo al recién nacido sino también a sus familiares entre las alternativas de una acción positiva y otra negativa, un resultado propicio y otro desgraciado, un efecto esperado y otro temido<sup>1</sup>.

### 3. CONCEPCIÓN CHACOBO DE LA PERSONA

La noción de lo que constituye la “persona” para los Chacobo sirve como contexto de referencia simbólica y conceptual que permite que las relaciones particulares entre ciertas experiencias de lo temible y los desarrollos relativos al ciclo vital se vuelvan inteligibles<sup>2</sup>. Para los Chacobo, existen varios atributos que se relacionan de maneras distintas pero recurrentes con la “vida”. Cuando hablan del hombre, como en otras tantas cosmologías amazónicas no nos remiten a una teoría dualista, que separa de forma tajante un “cuerpo” y un “alma” (Bertrand-Rousseau 1986, Taylor 1996)<sup>3</sup>. Pese a admitir que el cuerpo es “como una corteza” (*shakáta*) de los componentes anímicos, en

---

<sup>1</sup> Los materiales de campo expuestos fueron obtenidos entre los chacobo durante campañas de campo realizadas durante 1999, 2000 y 2001, en el marco de una investigación en curso.

<sup>2</sup> Este apartado presenta una síntesis que sigue en gran medida los lineamientos expuestos en un estudio más pormenorizado sobre el tema (Villar 2003b).

<sup>3</sup> Escribe Bertrand-Rousseau acerca de los Shipibo: “Lejos de plantear en su concepción del hombre la idea de un dualismo que opone la corporeidad y el espíritu, el pensamiento shipibo multiplica los elementos constitutivos de la persona en una síntesis original, donde las representaciones tradicionales bordean aquellas del mundo de los blancos” (1986: 111).

ningún caso oponen de manera taxativa las nociones -siempre inciertas- de “cuerpo”, “alma”, “espíritu” o “fuerza vital” a modo de entidades bien diferenciadas. Los vínculos y las asociaciones entre estas entidades son más bien complejas, y varían de acuerdo con los contextos de enunciación tanto como en relación con los distintos informantes.

Pese a esta complejidad, existe una serie de distinciones terminológicas que en este contexto resulta altamente significativa. La “vida” de la persona es considerada como un proceso dinámico, basado en un equilibrio inestable entre tres entidades (*shinana*, *yoshini* y *wëro-kamáki*) que los informantes traducen casi indistintamente por nuestra idea de “alma”.

En primer lugar, la entidad llamada *shinana*, que con frecuencia se traduce como “mente” o “alma”, hace referencia en un sentido amplio a la fuerza vital, las percepciones, las emociones, el discurso y el pensamiento. En suma, a la composición intelectual, sensorial y anímica del individuo. Como sustancia, los Chacobo parecen acordar en que el *shinana* tiene la forma y el tamaño de la persona. También coinciden en que durante el sueño “sale” del cuerpo. Finalmente, se señala que esta entidad está formada por la mezcla del semen del hombre y la sangre de la mujer en el momento de la concepción. Una vez que el niño está dotado de *shinana* en el vientre materno, éste crece a medida en que lo hace la persona. Se concentra de forma paulatina en el pecho, más precisamente en el corazón, y sólo comenzará su decrecimiento con la llegada de la vejez<sup>4</sup>. El crecimiento del *shinana*, entonces, “mide” de alguna manera el desarrollo vital de un niño, el grado de humanidad que el individuo alcanza.

Esta relación se plasma, al menos en cierto grado, en la terminología utilizada para denominar las diferentes etapas de crecimiento. Desde el nacimiento hasta los tres años de edad, los Chacobo denominan al niño varón como *honi pistía* o *baquë pistía* (“hombre pequeño” o “hijo pequeño”); de allí hasta los siete u ocho años, será llamado *shina átsike* (“*shinana* que crece”); y luego, el pequeño deviene *shina abená* (“*shinana* que se muestra” o “que

---

<sup>4</sup> Vale aclarar que las plantas (árboles y arbustos grandes, así como también el maíz, la mandioca y el algodón) y los animales poseen también este complejo vital, y que en ellos se percibe el mismo ciclo de crecimiento; es decir, crece en la juventud y comienza a menguar con el correr del tiempo.

aparece”). Entrando ya en los veinte años, el joven es considerado como un *shina koshi* (“*shinana* fuerte”), accediendo con la adultez al máximo grado de humanidad. En el caso de los hombres, con la paternidad devienen “hombres verdaderos” y pueden merecer el término de *honi* o *honi’ria*.

Estas etapas del desarrollo vital masculino no encuentran un estricto paralelo conceptual en la terminología que caracteriza el crecimiento de la mujer (*yoxa*). A la recién nacida, en efecto, se la llama *yoxa-pistia* (“niña pequeña”, o “de pecho”); luego *yoxa-paxa* (“chica todavía virgen”, siendo *paxa* literalmente “crudo”, “nuevo” o “fresco”), *yoxa-jahini* (“mujer hija”) o *yoxa-xotaco* o (“mujer grande pero soltera”); y, por último, será una *yoxa* cabal, es decir una “mujer completa”, cuando haya contraído matrimonio y sea madre)<sup>5</sup>.

Como ya hemos mencionado, el *shinana* comienza a decrecer con la vejez. Se dice que el *shinana* de un moribundo “le ha abandonado”. También que, como en el caso del sueño, de la enfermedad y, en un grado mayor, de la muerte, que puede ser atraído o capturado con fines maléficos. Se debe retener pues el hecho de que en todas las etapas críticas de la vida el *shinana* puede perderse en cualquier momento. De esta manera, advertimos que la acepción más abarcativa y ajustada a los hechos del término *shinana* sería entonces la de “vitalidad” o a lo sumo “principio vital”, referido al vigor tanto mental como corporal. Al morir una persona, su *shinana* parte y desaparece. Se piensa que la vida se ha evaporado, que “se ha ido de ese cuerpo”. Es en este contexto, que debe distinguirse del anterior, en el que se escucha a los informantes referirse al término *shinana* como “alma” o “espíritu”. Sin embargo, no debemos confundirnos, ni creer que se está hablando del alma de los muertos, que se asocia de forma muy explícita con un término que luego veremos.

En segundo lugar, los informantes hablan del *wëro-kamáki*. Como en otras lenguas pano, *wëro* significa “ojo” y *kámaki* “sombra”, “imagen” o “reflejo”. Se trata, en esencia, de la imagen reflejada en el

---

<sup>5</sup> Con la vejez, al igual que al hombre anciano (*honi siri*), a la *yoxa* se le agrega la condición denominada *siri* (lit. “viejo, antiguo”). Es importante notar que parecen atenuarse las marcas de género, lo que indicaría una cierta nivelación de los sexos. Podemos suponer que tal vez se deba a una mayor cercanía con la muerte: en el hombre, por la declinación de su *shinana*; en la mujer, por su declinación de la capacidad reproductiva (menopausia). No obstante, una serie de oposiciones simbólicas en los enterramientos harán “reaparecer” las marcas del género (véase Córdoba 2002).

espejo, en los ojos del prójimo o en el agua. Según algunos informantes, sería el reflejo o la materialización visible del *shinana*, y por ende nombres diferentes de una misma cosa. Sin embargo, otros Chacobo se apoyan en la distinción conceptual entre ambos términos, y señalan que al morir el individuo el *shinana* desaparece, en tanto que el *wëro-kamáki* permanece con vida y sale de la tumba para rondar los huertos y las casas de sus antiguos familiares.

Si los conceptos de *shinana* y *wëro-kamáki* resultan problemáticos para una mentalidad acostumbrada a dicotomizar, la complejidad se agudiza cuando intentamos comprender la tercera idea que nos presenta la concepción chacobo de la persona: el *yoshini*. Aunque literalmente significa “viento”, la polisemia del término es enorme. En ciertos contextos semánticos, puede traducirse como una “sustancia”. Así como desde el momento de la concepción un individuo es dotado del *shinana*, de la misma manera es portador del *yoshini*. Sin embargo, su fase de desarrollo será inversa. Durante la infancia y la juventud encontramos al *yoshini* en un estado casi latente, sin manifestaciones notorias. Con la adultez y el desarrollo de la vejez el *yoshini* crece de manera inversamente proporcional con la decadencia del *shinana*. Como hemos dicho, este crecimiento no detendrá su potencia ni siquiera tras la muerte. De hecho, uno de los sentidos más explícitos del término *yoshini* es el que, liberado del cuerpo tras la muerte, remite a la muy temida alma de los difuntos, o también a los espíritus del monte. En este último sentido es que esta figura aparece como la “causa” de la gran mayoría de las situaciones que los Chacobo consideran temibles, como las enfermedades, los diversos tipos de daño y la potencia shamánica de perfiles malignos.

#### 4. ANTES DEL PARTO: LOS PELIGROS DE LA GESTACIÓN Y EL NACIMIENTO

La idea prevaleciente entre los hombres y las mujeres chacobo es que la concepción “ocurre” durante el acto sexual. Más específicamente cuando el semen, originado en la cintura del hombre, se mezcla con la sangre de la mujer. Esa misma sangre será la que, de no haber embarazo, se derramará todos los meses durante el lapso que dure la menstruación. Si, por el contrario, el coito ha sido eficaz, el semen “se cuaja” y el niño comienza a formarse en el vientre de su madre, donde como hemos visto adquiere el *shinana* y comienza a crecer lentamente (Córdoba 2002, Córdoba y Villar 2000).

El vocabulario chacobo distingue no menos de tres términos para designar el estado de gravidez, variando de acuerdo con las fases de desarrollo: *natayá* (cuando el niño tiene poco tiempo, alrededor de dos meses de gestación); *tohoya o baquëya* (el estado de una mujer propiamente embarazada); y *comahaina* (que significa “parir” o, según algunas informantes, “que falta poco para el nacimiento”).

Como analizaremos más adelante, el tiempo de cuidados rituales (*couvade*) comienza para los futuros padres antes del alumbramiento. La mujer que espera un hijo no puede comportarse de cualquier forma. Recordemos que, mientras el niño se está formando en su vientre (*kúmako*), de a poco su *shinana*, marca y condición definitoria de su humanidad. La madre debe acompañar de forma responsable este proceso crítico, acatando las prescripciones y las prohibiciones alimenticias a las que se encuentra tradicionalmente sometida. No puede ingerir animales machos, ni animales asociados con un exceso de sangre (pavo, anta, vaca, mono). La transgresión de este tabú puede causar hinchazones, fiebres, encogimientos corporales y diversas imperfecciones cutáneas en el niño. La joven no puede ingerir tampoco *taitetú* macho ni *jochi* pintado, ya que provocan temblores y problemas en la cadera del niño; ni tampoco *marimono* macho y monos colorados, ya que provocan fuertes fiebres. Otras sustancias inconvenientes son los plátanos, la caña de azúcar o la papaya, llegando a ser evitadas durante un lapso prolongado que a veces llega a los dos años después del nacimiento. En los últimos tiempos se ha añadido a la tradicional lista de interdicciones un pez llamado *yatorana*, que es calificado como “muy sangriento”, con lo cual el motivo de su exclusión se condice con los criterios clasificatorios mencionados<sup>6</sup>. La mujer grávida evitará también el contacto con niños con fiebre, o con víctimas reciente de una picadura de serpiente. Por último, la madre podrá seguir teniendo relaciones sexuales hasta el séptimo mes de embarazo: luego se prohíbe el coito por razones estéticas cuando no morales<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Es preciso señalar que las mujeres que ya han parido dos hijos o más no padecen unas restricciones alimentarias tan estrictas; de hecho, las más experimentadas pueden comer casi todos los animales.

<sup>7</sup> Una informante particularmente sagaz decía: “A los ocho meses ya es difícil, porque dicen que puede salir [el bebé] con bastante crema en su cuerpo, es una vergüenza (...) la gente critica a la mujer, ¿por qué tuvo que tener relaciones hasta el último día?”.

De manera complementaria, durante el mismo lapso temporal el futuro padre no deberá cazar ciertos animales, como el chanco de tropa, el mono y el marimono; hacerlo también perjudicaría al niño. En términos generales, el criterio clasificatorio que predomina para excluir las especies de su repertorio de caza es el mismo que en el caso de la mujer, es decir el exceso de sangre que derraman.

Otro de los peligros cruciales que rodean la gestación es el de las malformaciones, que se imputan a coitos considerados anómalos y conducen con mucha frecuencia a casos de infanticidio<sup>8</sup>. En la rutina cotidiana, no es raro escuchar casos que involucran a una mujer que ha sido fecundada por un espíritu *yoshini*. El más frecuente ocurre cuando una pareja mantiene relaciones sexuales cerca de un hormiguero o bajo un árbol del monte<sup>9</sup>. Entonces, el *yoshini* que habita allí mantendrá relaciones sexuales junto con el marido, sin que ninguno de los amantes lo advierta. Los amantes se percatarán de la desgracia sólo cuando el niño nazca deforme, delatando su paternidad anómala “con su cara de *yoshini*”<sup>10</sup>. Esta creencia es asociada por las informantes de un modo bastante explícito con la legitimación de la práctica del infanticidio en el caso de niños enfermos, defectuosos o deformes. Las criaturas malformadas, aseguran, no poseen *shinana*-recordemos, el atributo fundamental de lo humano- y por ello no pueden acceder al estatus de *nohiria*.

Pero los peligros de la gestación anómala no sólo conciernen al niño. En caso de haber parido un bebé-*yoshini*, se asegura que la madre sufrirá tras el parto hemorragias dolorosas y continuas, un estado que se denomina *piaxë roko* y que se podría traducir como “vagina con viruela” o “vagina con sarna”. Para prevenir estos

---

<sup>8</sup> Véase, asimismo, Córdoba y Villar 2002 para una explicación de los casos de aborto.

<sup>9</sup> Se podría pensar que el monte o la selva deberían ser entonces lugares tabuados para mantener relaciones sexuales, por la sencilla razón de que son la morada más común de los *yoshini*; pero, por el contrario, son los lugares más recurrentes para los amores de las parejas jóvenes y también para las aventuras extraconyugales.

<sup>10</sup> Otra forma de reconocer que un bebé ha sido concebido por un *yoshini* es que tenga el cuerpo demasiado blando, o la tez azulada. Se endilga la concepción de estos niños al *yoshini* de una rana llamada *cana popoa*, quien indiscretamente ha fecundado a la mujer mientras mantenía relaciones en el monte. Hemos comprobado que muchos Chacobo temen a las ranas que moran cerca de sus casas, e incluso suelen matarlas acaso preveniendo estos peligros.

infortunados incidentes, que concluyen con el nacimiento de niños destinados a morir, las mujeres chacobo suelen sobar, escupir y masajear durante horas el vientre materno.

Según Heinz Kelm, cuando llegaba la hora de parir la mujer chacobo se encontraba en la vivienda, sola y en cierta medida librada a su suerte (1972). Sin embargo, nuestras informaciones nos muestran que siempre, cuando comienzan los dolores de parto, se llama a la madre de la parturienta para que la asista. Al sentir los primeros síntomas del *baquë quiniահaina* (dolor de parto), la mujer -que, en una sociedad fuertemente uxorilocal, suele vivir con su marido en la casa de sus padres- avisará a su madre y a veces a sus hermanas mayores. Las informantes refieren que antiguamente se daba a luz en el monte, lejos de la mirada masculina, aduciendo que los hombres se burlaban de ellas si gritaban o mostraban dolor durante el parto. Ya sea por temor a las burlas, o por mera vergüenza, durante el alumbramiento sólo se permite la presencia de la madre y las hermanas. En el presente, sabemos también que las mujeres paren en la casa de la familia extensa, sentadas sobre un pequeño banco, en una posición casi vertical. La parturienta, para soportar el dolor, acude a un “secreto” (*quëbichi*) que se practica sobando el vientre y que se supone propicia un parto rápido<sup>11</sup>. En el momento del alumbramiento, la abuela de la criatura la recibe y, junto con la madre, corta el cordón umbilical y luego entierra la placenta. El recién nacido (*cobëna cato*) es luego bañado y envuelto en *moro*, una corteza de *bibosí*, y es finalmente presentado a su padre.

En este momento, también crítico para la personalidad social del niño, se produce la imposición del nombre. Sin gran pompa ni demasiada ceremonia, se lo nombra en una acción denominada *janëhaina*<sup>12</sup>. Una informante nos decía que “lo primero que debe ponerse es el nombre, porque hay creencias nuestras que si uno no le pone nombre, el diablo puede ponerle el suyo y puede fallecer el niño”.

## 5. DESPUÉS DEL PARTO: LA IMPORTANCIA DE LA *COUVADE*

---

<sup>11</sup> Véase Balzano 1986 para una descripción de algunos de estos “secretos”.

<sup>12</sup> Philippe Erikson ha expuesto exhaustivamente los fundamentos de la onomástica chacobo, un singular sistema que combina la transmisión de los nombres entre las generaciones tanto alternas como sucesivas: primero, un recién nacido recibe el nombre de su Pa.Ma o Ma. Ma; luego, de Ma.Pa y Pa.Pa; y luego, de los Hno/a.Ma y los Hno/a.Pa (Erikson 2002).

Nordenskiöld escribía a principios del siglo XX que “también los chacobo practican la costumbre de la *couvade*. Cuando una mujer da a luz, el hombre debe permanecer durante varios días en la cabaña y no puede salir de caza para que el niño no enferme” (2003: 120). Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. Podemos entender la *couvade*, en un sentido amplio, como un período ritual que se encuentra englobado dentro de una secuencia de actos y de precauciones que “señalan” los cambios de estado biológico. Estas alteraciones críticas pueden resultar propicias o bien peligrosas, de acuerdo con el cumplimiento o no de una serie de prescripciones y evitaciones por parte de los progenitores, que deben alterar sus rutinas, sus actividades diarias y sus costumbres alimentarias y sexuales (Menget 1989).

El padre debe acatar una serie de cuidados y tabúes alimentarios para salvaguardar a su hijo. Los tabúes alimentarios y de caza que debe acatar el matrimonio coinciden con los del período preparatorio, y pueden ir desde el nacimiento del niño hasta cumplido su primer año de vida, cuando el niño ya comienza a gatear. Así como la madre no debe comer animales machos ni tampoco aquellos que se consideran muy sangrientos, el padre tampoco debe cazarlos, dado que cualquiera de estas dos infracciones traería aparejada la enfermedad del niño (o, en algunos casos, hemorragias a su madre). Los animales prohibidos son el perezoso, el mono rubio, el *taitetú*, la pava, el *jochi*, el chancho de tropa, el anta, el *maneche*, la perdiz, el pato y algunos pescados. Se teme la ingestión de los animales machos porque, en este contexto, una vez muertos sus *yoshini* podrían enfermar al niño. Durante este lapso el hombre debe poner sumo cuidado en cazar sólo ejemplares hembras. La dieta alimentaria de la pareja, por consiguiente, se concentra en pescados y vegetales.

Pero no sólo los padres están involucrados en este tiempo de cuidados y precauciones. Menget acierta al decir que “la covada es un sistema de tabúes que afecta a un conjunto social, y no una colección de reglas que afectan al estatus de un individuo” (1989: 259). En el caso chacobo, la familia extensa también se halla incluida en los procedimientos que implica el nacimiento de un niño, y son los abuelos maternos quienes oficiarán de principales guardianes de las restricciones tradicionales, lo cual es lógico en términos estructurales si recordamos las fuertes tendencias uxorilocales en esta sociedad (Córdoba y Villar 2002, Erikson 2002). El quiebre de las normas por parte de los padres acarrearía a los miembros de la familia extensa sanciones sociales que pueden ir desde la crítica hasta la vergüenza.



Pero, más importante todavía, se temen los peligros que pueden aquejar al niño, que se encuentra en un estado de absoluta dependencia. De hecho, en una sociedad con una alta tasa de mortalidad infantil, esta parece ser una etapa crítica en el desarrollo vital. Más allá de las posibles enfermedades particulares que el niño padecería debido al quebrantamiento de las obligaciones por parte de sus padres, el temor general y recurrente es que pierda la condición de *nohiria*, de “ser gente” (Córdoba 2003).

El período de restricciones, por otra parte, no se cierra de modo mecánico, sino que se apaga o más bien se diluye mediante un debilitamiento progresivo de las prohibiciones. Como bien señala Menget, el sistema de la *couvade* posee una gran flexibilidad y maleabilidad, y la clausura del período crítico puede variar debido a una multiplicidad de causas (1989: 265). En el caso chacobo, puntualmente, el cierre varía según el estado de salud del niño, la condición de sus padres y la familia extensa, los temores eventuales y la cantidad de nacimientos precedentes.

Las madres y las abuelas saben que cuando el bebé llora sin razones aparentes, o cuando no duerme lo suficiente, es porque “tiene susto” (*caxo*), una afección provocada por alguna infracción a las interdicciones rituales, o porque el padre ha deambulado por la noche trayendo consigo un “mal viento” (*yoshini*). En estos casos, lo más probable es que sea amonestado por sus suegros. Para curar el susto, existe un *quëbichi* llamado *caxuna*, mediante el cual la abuela le soplará al bebé las manos, los pies, la cabeza y la cadera. Todas una serie de conductas buscan, en definitiva, evitar las influencias peligrosas que pueden perturbar el crecimiento del niño. En un plano más explícito, se procura que no enferme ni pierda fuerza (*chama*). En términos positivos, por otro lado, estos masajes y soplos configuran un auténtico trabajo sobre el cuerpo, que parece articular un conjunto de prácticas destinadas de manera específica a “modelar” al pequeño.

## CONCLUSIONES

Patrick Menget, en su estudio sobre la *couvade*, ha advertido un etnocentrismo implícito en la idea occidental de que el niño está “acabado” al nacer (1989: 262). Si es obvio que la persona se construye desde antes del nacimiento, no siempre parece tan claro lo que sucede en la etapa posterior. La “fabricación” social de la persona no se interrumpe en el parto; por el contrario, el período post-natal

resulta crucial para la definición del niño como “humano”. Todo un aparato ritual, compuesto por cuidados y precauciones, protege y vela por desarrollo por la humanidad del niño en sus momentos más críticos<sup>13</sup>. Entre los Uni-Cashibo, otro grupo pano de las tierras bajas, Erwin Frank ha caracterizado la práctica de la *couvade* de manera muy similar: “aún antes de su nacimiento, un bebé está sujeto a un alto riesgo por su casi total falta de conocimientos y fuerza propios, lo cual lo hace vulnerable a las influencias nocivas de plantas, canciones, comidas, etc. Para preservar la precaria vida del bebé aún no nacido, los padres tienen que cuidar bien su relación con los demás seres de su entorno, observando dietas y evitando ciertas prácticas, comidas y plantas que tienen conocidos efectos nocivos. Esto no cambia cuando nace el nuevo ser humano. De hecho, los recién nacidos no eran considerados verdaderos seres humanos” (Frank 1994: 202).

Entre los Chacobo, hemos visto que no sólo los padres sino también otros miembros de la familia extensa son los responsables de propiciar, garantizar y proteger la adecuada conformación de la persona del niño. Más allá de un amplio espectro de eventuales enfermedades, se teme la pérdida o la inacción del *shinana* en los primeros meses de la vida, que es el período crucial en el que la humanidad del recién nacido se define. Las prácticas rituales que preceden y suceden al nacimiento se enlazan, de forma estrecha, con la concepción de la persona humana, modelando a cada momento la forma apropiada de “ser gente”. Para los Chacobo es claro que la inobservancia de las primeras acarrea la negación de la segunda. Si, por el contrario, se cumplen todas las normas del juego de las prescripciones y las abstenciones, el hijo que nace tendrá grandes posibilidades de crecer como *nohiria*.

## BIBLIOGRAFÍA

- BALZANO, S. (1986) “Acerca de la institución del ‘kebichi’ entre los Chacobo del oriente Boliviano”. En: *Scripta Ethnologica*, 10: 71-77, Buenos Aires.
- BERTRAND-ROUSSEAU, P., (1986) “La concepción del hombre entre los shipibo”. En: *Antropológica*, 4 (4): 92-114, Lima.
- CÓRDOBA, L. (2003) “*Algunas claves temáticas en la representación mítica de la humanidad chacobo*”. Ponencia presentada en el 51º Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile.

---

<sup>13</sup> Dicho sea de paso, el peligro constante de la pérdida de la humanidad es un tema recurrente en diversos ámbitos de la cosmología y la vida social chacobo (Córdoba 2003, Córdoba y Villar 2000, Villar 2003a, Villar 2003b).

- (2002) "El estado de huanëhacato entre los chacobo". En: *Actas del IV Congreso de la Sociedad Argentina de Americanistas*: pp. 151-160, Sociedad Argentina de Americanistas, Buenos Aires.
- CÓRDOBA, L. y VILLAR, D. (2002) "Cambios y continuidades de la alianza entre los chacobo". En: *Scripta Ethnologica*, 23: pp. 75-100, Buenos Aires.
- (2000) "Algunos aspectos del ciclo vital entre los chacobo". En: *Scripta Ethnologica*, 21: pp. 143-156, Buenos Aires.
- ERIKSON, P., (2002) "Cana, Nabai, Baita y los demás... Comentarios sobre la onomástica chacobo". En: *Scripta Ethnologica*, 23: pp. 59-74, Buenos Aires.
- (1993) "Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano". En: *L'Homme* 126-128: 45-58.
- FRANK, E., (1994) "Los Uni-Cashibo". En: F. Santos y F. Barclay (edits.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* vol. 2: 239-360. Flacso Ecuador-IFEA, Quito.
- KELM, H., (1972) Chácobo 1970. Eine Restgruppe der Südost-Pano im Orient Boliviens. En: *Tribus* 21: pp. 129-246.
- MENGET, Patrick, (1989) "Tiempo de nacer, tiempo de ser: la covada". En: M. Izard y P. Smith, *La función simbólica*: 257-276. Júcar Universidad, Madrid.
- NORDENSKIÖLD, E., (2003) *Indios y blancos en el nordeste de Bolivia*. APCOB, La Paz.
- TAYLOR, A. C., (1996) "The soul's body and its states: An amazonian perspective on the nature of being human". En: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 2: 201-215.
- VILLAR, D., (2003a) "Variaciones narrativas en un mito chacobo (Amazonía boliviana)". En: *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* vol. 43 (3-4): pp. 119-131, Oporto.
- (2003b) "La noción de yoshini entre los chacobo: una interpretación". En: M. S. Cipolletti (ed.), *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuo y sociedad en las tierras bajas y en los Andes*. Abya-Yala, Quito.
- ZINGG, P., (1998) *Diccionario chacobo-castellano*. Danida-Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, La Paz.

# LA CONFIGURACIÓN DEL DAÑO ENTRE LOS *HARÁKMBET* (Perú)

M. Califano\* y J. A. Gonzalo\*\*

## I. INTRODUCCIÓN

En muchas culturas etnográficas la percepción del mal se realiza a través de la vivencia del “daño” material y del “sufrimiento” que comporta como padecer inmediato y concreto. Estas experiencias existenciales son inconmensurables, si bien se tiñen culturalmente para cada hombre que las vive. El “mal”, como concepto diferente del “daño”, es en sentido estricto un problema filosófico de enorme complejidad y que ha sido tratado desde antaño por numerosos pensadores. La idea de “daño” y “mal” tienden a confundirse en la realidad cotidiana. Pero mientras el primero es el resultado de la acción intencional de una deidad, duende o trasgo o de una práctica de “brujería”, la idea de “mal” como concepto abstracto trasciende el mundo inmediato aunque, como otros temas filosóficos o aún metafísicos, se halle *in nuce* en distintas cosmovisiones aborígenes y no reciba un tratamiento formal por parte de la mayoría sus miembros. El “sufrimiento” remite a la idea de acción entre “algo” y “alguien” que produce dolor y suscita “miedo” o “temor” en quien es o puede ser víctima de tal acción negativa (Califano 1986: 173).

En esta contribución nos referiremos a la concepción del daño según es concebido por dos parcialidades de la etnia *Harákmbet*<sup>1</sup>

---

\* Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA)

\*\* Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural (CIAFIC) -Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

<sup>1</sup> Los *Harákmbut* (familia lingüística *Harakmbet*) se encuentran dispersos en los departamentos de Cusco, (Kosñipata, Paucartambo, Camanti, Quispicanchis) y Madre de Dios (Manu, Inambari Tambopata, Tahuamanu), amplio territorio de unos 24.910 km<sup>2</sup> y por cuya topografía de selva de alta y baja montaña discurren los ríos Colorado, Madre de Dios e Inambari entre otros. Actualmente la población está constituida por 1623 personas repartidas en 10 comunidades pertenecientes a los grupos *amarakaeri* (río Colorado o Karene), *arasaeri*, *huachipaeri* (valle de Kosñipata, aldea de Keros), *kisamberi*, *pukirieri*, *sapiteri* y *toyoeri*. Los *amarakaeri* son los más numerosos con 1000

(antiguos *Mashco*) de la Amazonia sudoccidental peruana: los *Huachipaire* (huachipaeri) del valle de Kosñipata y los *Amaracaire* (amarakaeri) del río Colorado, ambas ubicadas en la región pedemontana de las Andes sudoccidentales peruanos aunque también haremos referencias comparativas a los *Zapiteri* (sapiteri), otra de las parcialidades constitutivas de esta etnia.

Entre esta gente el quehacer dañino es imputado a las intenciones de ciertos personajes míticos e individuos dotados de un particular estado de potencia. Para poder adentrarnos en el oscuro mundo de su percepción del mal concretizada en el daño y el sufrimiento consecuente debemos comenzar por exponer algunas características centrales de su narrativa mítica, la cual nos dará algunas claves para el esclarecimiento de este tema.

## II. NARRATIVA

En general, el corpus mítico-religioso<sup>2</sup> de los *Harákmbet* esta compuesto tanto por la narrativa propiamente dicha, cuyos relatos en general hacen referencia a las andanzas de una teofanía o a la ocurrencia de ciertos eventos centrales que otorgan su principal sentido a textos que buscan dar fundamento a algunos de los principales aspectos cosmovisionales de esta cultura, como por dos clases diferentes de cantos denominados *esüiva*, unos empleados con el objeto de lograr ciertos resultados concretos de orden positivo (por ejemplo, la curación de enfermedades, el quemado, roza o talado de árboles, el enamoramiento o la seducción, etc.) (Califano 1995: 155-168) o negativo (por ejemplo, la producción de enfermedades) y pueden ser utilizados por cualquier persona sin que deba tener ningún grado especial de preparación, y otros utilizados en ciertas ocasiones ceremoniales (por ejemplo, los cantos de la fiesta del *embatáre* o *masato* relacionados más bien con las reglas de etiqueta, la

---

personas censadas; los *toyoeri* son apenas 248 y los *huachipaeri* 159, en tanto que los *arasaeri*, *pukirieri* y *kisamberi* registran únicamente 122, 57 y 37 personas censadas respectivamente; para los *sapiteri* el censo no presenta información demográfica.

<sup>2</sup> Este corpus narrativo puede esquematizarse según sus temas centrales de la siguiente manera: 1) mitos del árbol *wanámei*; 2) mito de Atunto; 3) mitos del Tóto; 4) mitos del bosque; 5) mitos acuáticos; 6) mitos celestes; 7) mitos agrícolas; 8) mitos de entrega de bienes; 9) mitos de los amiko o blancos; 10) mitos sobre el origen de los cantos terapéuticos.

hospitalidad, la solución de conflictos personales, la iniciación chamánica, etc.).

En la narrativa surge con fuerza la presencia del mito referente al gran árbol cósmico *Wanámei*, relato central de la cosmovisión *Harákmbet*, en cuya epopeya se formularon la totalidad de las pautas de vida que los hombres debían seguir en el futuro. En efecto, luego que terminara la noche mítica o *eshígon*, "oscuridad", posterior a la destrucción del mundo primordial, los sobrevivientes, antepasados de los hombres actuales, bajaron al pie del gran árbol situándose por grupos en las oquedades formadas por las gigantescas raíces o aletas que sostenían al gran árbol. En ese tiempo primigenio los antepasados anunciaron allí, en el "sitio del *Wanámei*", el *wanopundári*, a través de la palabra potente, *waxa*, la configuración cultural de la futura realidad, ya que la larga noche había cancelado en sus memorias el modo de vida anterior (Califano 1990-91: 23). Entre los anuncios efectuados también se fueron mencionando aquellos que integran el ámbito del daño. De esta forma se estableció un verdadero repertorio de teofanías e individuos entre cuyos atributos estaría el concretar el acto nocivo.

### III LA OPOSICIÓN DEMONIO/HUMANO (*tóto/ xarangbütn*)

En la observación de este corpus tradicional se constata, en primer lugar, la existencia de dos estructuras opositivas de carácter general que definen y categorizan a lo humano en relación a su entorno: las oposiciones *xarangbütn* o "humano" y *tóto* o "demonio". Para la inteligencia de estos conceptos es menester hacer referencia a los entes y las formas en que estas nociones se hacen presentes a la conciencia indígena (Califano y Gonzalo 1996: 61-79), lo cual permitirá ver que la acción dañina siempre parte de aquellas entidades en estado *tóto* o de la deidad *Tóto* propiamente dicha, a excepción de aquellos casos en que el daño es producto de la actitud agresiva de un ser humano, *xarangbütn*, que utiliza un *esüva* dañino contra otra persona o grupo, casos que mencionamos pero que no trataremos en el presente trabajo ya que nos interesa destacar o resaltar la esfera de lo *tóto* como sublimación o quintaesencia del mal tal como está representada en los siguientes personajes.

### IV. LOS PERSONAJES DEMONÍACOS

En primer lugar se menciona el *Tóto* y a los seres que participan ónticamente de esa condición. El *Tóto* es una estructura de sentido que remite a dos instancias, una teofanía y un estado. Como teofanía el

*Tóto* es protagonista de una serie de relatos que configuran su fisonomía demoníaca y cuyo rasgo predominante puede sintetizarse en su desmedido afán antropofágico que culmina en un acto desmedido de autofagia en medio de un clima profundamente orgiástico; es, además, dueño de todos los árboles y frutos de la selva con excepción de la palmera de *pijuayo* que fuera plantada por *Aimarínke*, héroe cultural que luego se convertiría en el hacedor del rayo, y de cuya madera se elaboraba el arco. Como estado caracteriza a todos los animales<sup>3</sup> y a sus dueños particulares que son los causantes de la mayoría de las enfermedades que aquejan a los hombres.

Además del *Tóto*, personaje por excelencia que encarna el mal, existen otras entidades que adquieren su calidad y bajo cuyo estado son infinitamente capaces de dañar a los hombres, el polo positivo de la oposición antes referida. El primero de ellos es el chamán o *topakéri*, extraño personaje que es capaz de albergar en sí mismo la doble condición de hombre y demonio, el alma o *wanokíren* de los muertos y la bruja o *tshiwembáe*. A continuación iremos describiendo las características más salientes de estos personajes destacando aquellos aspectos que los relacionan con la esfera del mal.

## V. EL CHAMÁN O *TOPAKÉRI*

El chamán<sup>4</sup> es denominado con el término de *topakéri* entre los *Huachipaire* y *embayorokéri* entre los *Zapiteri*, término este último que proviene de *embayóro* o “soñar” y que relaciona al chamán con el soñador, personaje claramente diferenciado del *topakéri*, aunque éste también utilizara a menudo esta técnica.

La elección del futuro chamán entre los *Huachipaire* se realizaba entre aquellos individuos que sentían una predisposición a la

---

<sup>3</sup> Sin embargo el animal que ha sufrido la crisis de *embüye* o “morirse” pierde su condición *Tóto* y se convierte *harakmbet*, en humano. El mito del ave *püraj* da cuenta de esta circunstancia.

<sup>4</sup> El chamanismo ya ha desaparecido a causa de la existencia de un corpus terapéutico basado en los *esüva* que cubre la totalidad de las dolencias percibidas por los indígenas. Estos cantos, si bien constituyen uno de los pasos iniciáticos del chamán, pueden ser aprendidos de los animales por el hombre común si tener que pasar por la dolorosa experiencia de la posesión para la obtención de la potencia. Otra causa es la introducción, en primer lugar, de un horizonte religioso cristiano de origen católico y protestante, así como de otras doctrinas provenientes del exterior basadas en las medicinas y concepciones orientales, etc. (Califano 1988:109-134).

iniciación chamánica y cuyas edades oscilaban entre los 15 y los 17 años. Esta tendencia podía heredarse de padre a hijo, pero principalmente estaba determinada por un animal, *etopáka*, que elegía al joven para iniciarlo (por ejemplo el tigre o el tapir)<sup>5</sup>. Asimismo entre los *Zapiteri* la elección se declaraba cuando el joven demostraba una clara obstinación en cazar determinado animal que, a la postre, terminaba convirtiéndose en su iniciador. En este mismo grupo se practicaba, como prueba de su futura capacidad chamánica, la bebida de una infusión de tabaco o el mascado de sus hojas por parte del joven, quien, si resistía el vómito demostraba así su aptitud para convertirse en *topakéri*. Esta prueba no era considerada de valor entre los *Huachipaire* que también practicaban la ingestión de tabaco pero con fines diferentes, ya que para ellos el nudo central del proceso iniciático residía en la posesión del *etopáka*.

Otra posibilidad iniciática consistía asimismo en la aparición súbita frente al iniciando del *wantópa* o jefe de una especie animal, un *tóto* o demonio, el cual provoca en el joven la crisis de *embüye* que explicaremos más adelante. Esta aparición puede implicar la iniciación chamánica o la conversión del joven en un eximio cazador de esa especie animal.

El proceso iniciático comenzaba en los momentos en que el joven percibía con mucha fuerza la cercanía del animal iniciador o *etopáka*, tendiendo entonces a aislarse en la casa comunal. Ante esta actitud su familia le construía una pequeña choza para que se recluyera. Durante su reclusión es atendido por los parientes masculinos (el chamanismo *Harákmbet* es eminentemente masculino) quienes lo alimentan y abrigan mientras lo vigilan para que no tenga relaciones sexuales las cuales podrían interrumpir el proceso. Este encierro se alterna con estadías en la selva. Al cabo de todo este proceso el joven termina notablemente delgado y agotado. Durante su transcurso, entre otras cosas, adquiere esposas animales, realiza viajes, sueña, aprende los *esüva* durante las libaciones de *masato* y cambia de nombre.

Uno de los puntos culminantes de la iniciación es cuando se produce la posesión de los animales y el desdoblamiento del *wanokíren*. El *etopáka*, como animal principal, dirige una serie de posesiones mutuas del iniciado con otros animales: mientras los animales lo poseen, este, a su vez posee a los animales en un proceso

---

<sup>5</sup> Los animales en estado salvaje son *tóto*, pero si han sido domesticados, “humanizados”, pasan al estado humano mediante una muerte y resurrección posterior (crisis de *embüye*).



que se denomina “empalme” (*ekndéxa*) e implica una compenetración mutua en donde las almas de ambos, hombre y animal, abandonan sus respectivos cuerpos y penetran en el del otro. Esto se debe a que la idea del dualismo alma/cuerpo caracteriza tanto al hombre como a los animales. El empalme se realiza no sólo con el *etopáka* que lo ha elegido sino también con los animales más importantes del plano terrestre como el tigre, *apáne*, el tapir, *wasébi*, y el venado, *báhi*, entre otros, quienes de este modo transmiten al iniciando su potencia. No se realizan empalmes con animales de los ámbitos acuático ni aéreo, pero durante el proceso el joven aprendiz realiza diversos viajes a estos ámbitos y una vez que este proceso se ha cumplido ya puede tomar esposas animales.

Uno de los pasos más importantes en la formación del *topakéri* es el de padecer durante el trance iniciático las principales enfermedades producidas por los animales. Esta es una dura prueba que puede obligar al joven a interrumpir el proceso por medio de la ingestión de la *xayápa* (*Brugmansia insignis*) (Califano y Distel, 1982), de efecto narcótico, o de la técnica de los *esüva* en la cual el canto evoca la etiología de la enfermedad haciendo referencia a los autores animales, los cuales se asustan y huyen.

El sueño, *embayóro*, permite a todo individuo acceder al conocimiento de cuestiones personales o comunitarias presentes o futuras o de diferentes lugares alejados del cosmos, cuyo conocimiento le están vedados al hombre común durante el estado de vigilia. En el caso del *topakéri* el uso de esta técnica no sólo es un paso iniciático sino un instrumento que utilizará con frecuencia en su práctica profesional y que le permitirá conocer hechos o acontecimientos tanto positivos como negativos. No obstante, lo que distingue al *embayorokéri* o soñador del *topakéri* o chamán es la posibilidad que tiene este último de abandonar su cuerpo y dirigirse a los destinos que le sugieren sus animales auxiliares.

A través del sueño el futuro chamán realiza continuos viajes cuyo objetivo es explorar el universo y conocer los distintos ámbitos que lo componen entrando así en relaciones con sus dueños y con los dueños de las diferentes especies animales que los pueblan. Esto le permitirá en el futuro rescatar los *wanokíren* extraviados que abandonaron el cuerpo de algunos enfermos. Estos ámbitos son el cielo, *kiiredndári*<sup>6</sup>,

---

<sup>6</sup> El cielo para los Huachipaire tiene cuatro niveles: los tres primeros adoptan una morfología cupuliforme mientras el cuarto la forma de una esfera; en

compuesto de varias esferas cupuliformes y donde residen las aves carniceras y carroñeras<sup>7</sup> que dieron a los hombres los *esüva* para curar ciertas enfermedades, la selva, *nümbáyo*<sup>8</sup>, ubicada sobre el plano terrestre, *wandári*, y que es percibida como una superficie circular compuesta por diversos espacios donde residen los diferentes *wantópa* de las especies animales, los cuales a su vez se dividen en dos clases: una que refiere a los dueños de los animales selváticos en general, *wotéri xarangbütn*, encargados de entregar al iniciando las esposas animales, y otra más específica que refiere a los dueños de las especies en particular, todos de condición *tóto*, el río, *we*, donde encuentra a los dueños de las especies acuáticas entre las que se destaca la boa, *sikímbi*, las cuales son causantes de diversas enfermedades y que le entregarán o enseñarán los *esüva* respectivos y las esposas animales correspondientes, el sitio donde ahora se encuentra el *Wanámei* y donde cada ser humano tiene un gajo que lo representa y que pueden ser observados por el *topakéri* para comprobar el estado de salud de sus pacientes, al *Seronháí*, viaje al país de los muertos que constituye el más importante que realiza el alma del iniciando y cuyo objetivo es el de rescatar el alma de los enfermos raptadas, seducidas o fascinadas por sus terribles pobladores.

El *topakéri* llevará también una doble vida: aquella a que lo obliga su condición humana, *xarangbütn*, y que comparte con su esposa e hijos en la casa comunal mientras desarrolla las tareas de su especialidad y comparte las actividades cotidianas del grupo y aquella otra a que se debe por la condición de su *wanokíren* en estado de *tóto* y que comparte con sus esposas animales en las profundidades del bosque. Esta segunda modalidad se hará evidente durante las partidas

---

cambio los Zapiteri distinguen tres cielos (Califano1988:112; Califano y Gonzalo, 1995)

<sup>7</sup> El mito etiológico del héroe *Aipixoe* narra como este logró obtener de las aves carroñeras y carniceras por medio de un ardid los *esüva* que curan ciertas enfermedades. Estas aves son el cóndor (*matshigáre*), jefe o *wantópa* de todas las demás, el gallinazo, (*mátük*), el cuervo (*kangámpu*) y el gavián (*heka*) las cuales reciben el mote genérico de “los apestosos” (Califano 1988:111-112)

<sup>8</sup> La selva está constituida por zonas menores determinadas por la idea de *hágn* o “camino” que hace referencia a los lugares de residencia o merodeo habitual de algunas especies animales. Por ejemplo, *apáne-hágn* es el camino del tigre o lugar donde merodea el tigre. (Califano 1988:114).

de caza en donde su cuerpo adquiere la forma de su *etopáka* para desplazarse con mayor facilidad en la intrincada foresta amazónica<sup>9</sup>.

El *masato* es una bebida embriagante elaborada a partir de la fermentación de la mandioca dulce (*Manihot aipí*) denominada *síne*. Entre los *Huachipaire* y *Zapiteri* la mandioca dulce recibe el nombre de *embatáre*, término que al mismo tiempo denomina la reunión social que se realiza para beber el líquido. El *embatáre* es un hecho social complejo que no se limita sólo a la ingestión de *masato* sino que comporta una serie de reglas de hospitalidad y etiqueta, solución de conflictos interpersonales dirimidos a través de imputaciones expresadas por medio de determinados cantos y, finalmente, en el caso del chamán, la obtención de nuevos *esüva* traídos por los *wanokíren tóto* de los animales o teofanías que se acercan la fiesta. El objeto de los participantes es lograr, por medio de la embriaguez, el estado de *eshimbóre*, borrachera, que se potencia con la ingestión de polvo de tabaco<sup>10</sup> y que permite a los hombres comunes ver y tratar con los *wanokíren* de los animales. En el caso del iniciando, se produce el cambio de su morfología humana por la animal, lo cual se realiza precisamente durante el curso de la danza *éxak*<sup>11</sup>, uno de los elementos coreográficos que se desarrolla durante el *embatáre*, así como la visita tanto a los animales y otras teofanías que residen en ámbitos diferentes a los cuales viaja con este fin, como aquellas otras que se acercan expresamente al lugar de la fiesta.

En esta oportunidad los *topakéri* pueden proceder a curar enfermedades valiéndose de la ayuda de las teofanías participantes, con las cuales dialoga por medio de cantos y la ofrenda de bebida. Estas teofanías también pueden indicarle al chamán quiénes serán las próximas personas de la aldea que fallecerán. Asimismo, pueden hacerse presentes los *wanokíren* de los muertos que vienen del *Seronháí* para capturar las almas de los vivos los cuales, a su vez, pueden reaccionar ante esta acción haciendo la crisis de *embüye*. Los

---

<sup>9</sup> Las experiencias del cazador se aproximan a las del *topakéri* en el sentido de que es capaz de percibir a los animales bajo una forma diferente a la que pueden percibir los hombres comunes, pero ambos personajes no deben confundirse ya que la actitud del cazador hacia la comunidad siempre es positiva en tanto la del chamán es ambigua (Califano 1988:118).

<sup>10</sup> La borrachera puede controlarse por medio de un *esüva* que hace vomitar al participante.

<sup>11</sup> Esta danza consiste básicamente en realizar una ronda circular de hombres y mujeres de velocidad variable.

*wanokíren* se presentan ante los hombres embriagados por medio de cantos que representan a cada animal visitante, los cuales hacen referencia a algunas características físicas o determinadas acciones que los identifican.

Como ya dijéramos, estos *esüiva* o cantos terapéuticos son también conocidos por todos los miembros de la comunidad que los adquieren a través de revelaciones inducidas por los animales durante el *embayóro*, en la fiesta del *masato* o en encuentros personales con las aves carroñeras. Entre los *Huachipaire* y *Zapiteri* se denomina a los concedores de *esüiva* con el término de *esüveri*, mientras que entre los *Amaracaire*, que no conocían el chamanismo del mismo modo que los primeros, se los denomina como *embayorokéri*, ya que, como dijimos anteriormente, la figura del chamán se encontraba subsumida en la figura del soñador. Los cantos terapéuticos implicaban también el uso de algunas prácticas posteriores tales como escupir la ortiga *matshíri* (*Gro. Urticaceae*), golpear el cuerpo del enfermo y no comer ciertos alimentos o usar ciertos objetos como en el caso de los *esüiva* para curar la gripe<sup>12</sup> (Califano 1988: 123). En realidad la palabra o *wáxa* es la verdadera protagonista de los cantos ya que es una palabra cantada en el contexto del *esüiva* que implica un orden establecido por determinadas teofanías, tales como por ejemplo “los apestosos” o aves carroñeras, que permite obtener la potencia necesaria para realizar la cura o el daño<sup>13</sup>. Finalmente, la iniciación implica el cambio de nombre del aprendiz por el del animal que lo inicia (su *etopáka*). Esta práctica recibe el nombre de *endikóre*.

---

<sup>12</sup> La gripe, enfermedad introducida por los blancos, es curada con un *esüiva* entregado a los hombres por las aves carroñeras.

<sup>13</sup> “Los *esüiva* dañinos se remontan etiológicamente al mito del *Wanámei*, a la ruptura del orden paradisiaco primordial, al chamanismo vinculado a la guerra y a las teofanías heroicas. La palabra o *wáxa* de los *esüiva* posee una calidad óptica basada en la estructura de la potencia y que depende de varios factores. En primer lugar se trata de textos atribuidos a los hombres del *Wanámei* en los que se describe la acción que se quiere realizar. Por otra parte las metáforas, metonimias, onomatopeyas, la identificación, la repetición de acontecimientos del pasado primordial y de las acciones que se van realizando, las palabras rituales, son elementos que hacen parte de la potencia y contribuyen a incrementar el carácter sagrado del canto. Los *esüiva* son entonces un discurso que contiene un relato etiológico, que utiliza palabras rituales que frecuentemente son el mismo ente evocado. Asimismo son intención acto: la pronunciación de un *esüiva* es un rito porque reactualiza un procedimiento establecido durante el amanecer mítico” (Califano 1990-91:27-28).

Culminado el proceso iniciático, el *topakéri* ha adquirido la condición de *tóto* y la capacidad plena para tratar con las diferentes teofanías, tal como si fuera un miembro más de esta oscura y aterradora comunidad. Esta convivencia con las deidades le permite solicitar su auxilio cuando necesita realizar una cura u obtener nuevos colaboradores animales para aumentar su potencia. Pero su relación con ellos no es de subordinación, tal como sucede en la relación *watópa/wanámba* (jefe/subordinado) característica de los dueños de las especies animales y sus subordinados, sino que es una relación de cooperación. El conjunto de las teofanías es muy grande y, a pesar de haberse relacionado con muchas de ellas durante la iniciación, con el paso del tiempo y el ejercicio de la profesión irá conociendo muchas más y estableciendo nuevos vínculos que, en última instancia, contribuirán a aumentar su poder y su prestigio.

Ya instalado en su oficio, el *topakéri Huachipaire* y *Zapiteri* cumplía tres funciones básicas positivas en virtud de su particular condición: por la relación que mantenía con los *watópa* de los animales era encargado de conseguir alimentos, en la guerra dirigía y potenciaba las armas y por último curaba las enfermedades tal como veremos a continuación.

La economía de los *Harákmbet* se basaba en la caza, pesca, recolección y horticultura y era el *topakéri* el encargado principal de intermediar con los dueños de las especies para lograr su condescendencia con las necesidades humanas. Sin embargo, entre estas actividades la de mayor importancia desde el punto de vista de los valores del grupo era la caza ejercida por los hombres<sup>14</sup>, la cual no era sólo un recurso económico sino que su importancia en la cosmovisión del grupo provenía de la concepción de que cazador y presa estaban unidos por un vínculo especial que hace que el segundo busque al primero. Esto se debe a que el verdadero cazador es la persona que ha tenido que enfrentarse con el *watópa* de cierta especie animal con el cual a partir de entonces se vinculará de este especial modo. Luego de una partida de caza exitosa, el cazador debía tomar precauciones para no caer a la noche siguiente en un estado onírico, *embayóro*, en que pueda hacerse presente el *watópa* del animal cazado y dañarlo convirtiendo paulatinamente su *wanokíren* en *tóto*, pudiendo enfermarlo y llevarlo a la muerte en un proceso que también

---

<sup>14</sup> Sin embargo la actividad que provee la mayor cantidad de alimentos es la producción de alimentos de la chacra, labor ejercida principalmente por las mujeres.

implica la posibilidad de obtener esposas animales, pero que culmina finalmente con su integración definitiva a la comunidad animal. Así, a diferencia de lo que ocurre con el hombre común, cuando muera su *wanokíren* no irá al *Seronháí*. Esta nueva condición, que el cazador intenta ocultar, se hace evidente en dos ocasiones: durante la fiesta del *masato*<sup>15</sup> y cuando entra al bosque, porque en ambas ocasiones adquiere la morfología del animal visto en el sueño. Así, los cazadores, del mismo modo que el chamán, participan de una doble realidad, la de la comunidad humana (*xarangbütn*) y la de la comunidad animal (*tóto*), pero, y en contrapaso a las otras modalidades del ser *tóto*, siempre son benefactores de los hombres porque su intermediación ante los *wantópa* de los animales les permite propiciar su caza.

El fundamento de la guerra ya se encuentra establecido en los anuncios del amanecer etiológico del *Wanámei*. La guerra o matanza organizada<sup>16</sup>, *wambaxára*, podía ser causada por diversos factores: invasión del territorio, ofensas, venganzas por antiguas matanzas, incumplimiento por parte de los blancos<sup>17</sup>, *amiko*, de entregar artefactos de hierro a los indígenas e introducción de enfermedades, entre otros. Cualquiera de estas causas da origen a imputaciones que luego se constituirán en *casus belli*.

El principio del contrapaso es el que regula la matanza: una ofensa se contesta con un castigo y con esto se busca una retribución que es considerada justa<sup>18</sup>. El papel del chamán en este caso era el del *xinnakérok topakéri* o chamán de la flecha *xinnakérok*, cuya función

---

<sup>15</sup> Durante la danza *éxak*, cuando hombres y mujeres giran tomados de la mano y entonan cantos, el cazador adopta por instantes la figura del animal con el cual ha establecido ese particular vínculo.

<sup>16</sup> Por ejemplo, entre los *Huachipaire*, uno de los personajes que establece el acto bélico es *Ednémpwa*, quien también determinó el tiempo en que se realizaría la *wambaxára* cada año, en el momento en el cual florecen las cañas bravas que se utilizan para la fabricación de las flechas. Es en esos días en que se escuchaba el siniestro rotar de los astiles de las flechas *xinnakérok* sobre las uñas de este personaje, hecho que anunciaba el amanecer del “día de *Ednémpwa*” (Califano 1982: 120-121).

<sup>17</sup> La aparición de los *amiko* o blancos fue vista por los *Huachipaire* como un evento posterior al episodio del *Wanámei*, siendo la naturaleza de estos blancos la de *tóto* lo cual se hace evidente por haber sido ellos los introductores del “mal de los *amiko*”.

<sup>18</sup> No obstante, la venganza no exige la destrucción total del adversario, ya que existe la institución del *ndakéxa*, el “amistarse” que implica la reconciliación entre enemigos.

era haber tenido un *embayóro*<sup>19</sup>, sueño, donde se anticipaba la victoria o la derrota; si además era un jefe o *wantópa*, debía pronunciar el discurso<sup>20</sup> que iniciaba la guerra, potenciar las armas y los hombres antes del enfrentamiento, cantar los *esüva* dañinos contra los enemigos durante los combates y curar a los heridos<sup>21</sup>.

La idea de cuerpo, *waso*, como envoltorio de la instancia anímica, *wanokíren*, constituye el dualismo fundamental de la realidad humana y también tiene fundamento mítico<sup>22</sup>. De este modo, la enfermedad constituye básicamente un proceso de separación de este dualismo que puede iniciarse tanto en el plano corporal como en el anímico. El proceso de escisión de ambas instancias es lento y se desarrolla con variada intensidad. El comienzo consiste cuando la persona afectada siente que una acción negativa se ha desencadenado en su contra. Pero aunque el *wanokíren* intente seguir adherido al *waso* porque además de ser un alma-figura es ante todo sentimiento y posee pensamiento tal como puede verse en la crisis de *embüye*, es finalmente separado o raptado por las teofanías dañinas. La enfermedad siempre es atribuida a la intención maligna de alguna teofanía que obra como sujeto y no a un objeto en particular. A veces se produce por la infracción de un tabú, pero en otros casos sólo por la intención negativa del *Tóto* que o

---

<sup>19</sup> Si veía una piara de puercos que se dispersaba el resultado era una derrota. Por el contrario si avanzaba unida se trataba de la victoria.

<sup>20</sup> El discurso del *xinnakérok topakéri*, individuo en el cual se confunden dos estados de potencia, el de *wantópa* o jefe y el de chamán, señala a través de la *wáxa*, de la palabra, la acción que se desarrollará de inmediato. La palabra del jefe de la guerra es sostén y guía, otorga entusiasmo bélico al grupo e impone del estado de *mbayéri* a los participantes, con el objeto de desconocer al adversario y luchar con él. Si alcanza a salvarse durante el derramamiento de sangre, habrá logrado también situarse en un particular estado de potencia, aquel de *epókgon*, del que “ha pasado”, y desde ese instante ni las flechas ni el *apáne* (tigre) podran dañarlo (Califano, 1985: 7-23).

<sup>21</sup> Con la llegada de los colonos y los misioneros estas prácticas han desaparecido en la actualidad, pero esto no significó el perdón de las ofensas entre las parcialidades y los individuos. Por el contrario la norma jurídica del contrapaso se mantuvo bajo dos formas: la primera mediante las disputas entre comunidades o individuos durante la celebración del *embatáre* con sangrientas peleas a puñetazos que difícilmente ocasionaban muertes; el segundo procedimiento de venganza se concretaba con el empleo de *esüva* dañinos.

<sup>22</sup> La idea del cuerpo o *waso* como envoltorio de la sustancia anímica o *wanokíren* aparece en muchos relatos que reiteran constantemente esta idea; por ejemplo en el mito de *Atunto* la muerte se origina por una decisión (Califano 1978a) o una infracción por la cual el *wanokíren* abandona el *waso*.

se introduce dentro del cuerpo de la víctima o envía objetos invisibles para dañarlo (piedras, puntas de flechas, etc.), o por otras entidades de efectos negativos como el caso del viento (mal del viento). La acción del *Tóto* siempre ataca al *wanokíren* y busca producir la muerte de la víctima lo cual logra al separarla de su revestimiento corpóreo. El papel del *topakéri*, en virtud de que su *wanokíren* es *tóto* y puede separarse del *waso*, es el de negociar con estas teofanías para restituir el *wanokíren* del enfermo en su cuerpo y recuperar la salud al restablecer el equilibrio natural entre las dos instancias constitutivas de lo humano. Como agente del daño, el *topakeri* no sería capaz de producirlo por sí mismo, sino que por su trato con los dueños inducirá a un animal agresivo y peligroso, como la víbora por ejemplo, a atacar a la víctima produciendo su muerte o enfermedad.

## VI. LOS MUERTOS

Entre los *Amaracaire* se observa una enfermedad denominada *embüye*, “morirse”, que aparece en los momentos más críticos de la vida y es una de las técnicas con que cuenta el hombre para enfrentar estas situaciones límites. Puede desencadenarse, por ejemplo, cuando el indígena se ha alejado de su hábitat y de su familia, cuando debe adquirir una esposa y, con mayor frecuencia, ante la muerte de una persona querida.

Estas tres circunstancias tienen un denominador común: la irrupción de un *wanokíren* familiar que, regresando desde la muerte en estado *tóto*, intenta arrastrar consigo al sufriente hacia el ominoso *Seronháí* o submundo donde moran las almas de los muertos. El hombre que pasa por esta circunstancia opone, para defenderse, la crisis de *embüye*, con la cual intenta conmover al *wanokíren* del pariente muerto que lo acecha y evadir la fatal atracción. Pero no siempre lo logra porque, además de la potencia propia del *wanokíren* *tóto* del muerto que lo arrastra, existe también en este hombre un vivo deseo de acompañar el alma del muerto al *Seronháí* motivado en la añoranza de su presencia. Para comprender estos conceptos haremos algunas referencias al origen de la muerte desde la perspectiva del mito.



En la narrativa relativa al héroe *Atunto*<sup>23</sup> existe un relato colateral, de filiación *Huachipaire*, que refiere el origen de la muerte a la acción del murciélago *mere* y el ratón *mashía*. Se cuenta aquí que el murciélago muere como castigo por haber mantenido relaciones sexuales con su hermana y viaja al *Xiliahuándeí*, uno de los mundos o ámbitos de localización indefinida que reconoce la cosmovisión indígena además del *Seronháí*, y de donde regresa a la vida. Más tarde también muere el ratón *mashía*, pero ahora su alma viaja al *Seronháí* de donde ya no puede volver introduciendo así definitivamente la muerte entre los hombres. En principio este texto revela a la muerte como un viaje hacia un hábitat diferente y no como una aniquilación completa.

Entre los *Amaracaire* del río Colorado, los *Huachipaire* y los *Zapiteri*, existe también otra narración que refiere el origen y el sentido de la muerte. Luego de la destrucción del mundo y el advenimiento de la tenebrosa noche mítica o *eshigon* que siguió a la hecatombe, los hombres se refugiaron en el seno gran árbol *Wanámei* esperando la llegada del *wámbo éme* o "día nuevo" y la reconstitución del orden cósmico y social. En ese lapso oscuro el gavián negro, *wáshik pürax*, impartió a los sobrevivientes la orden de cambiarse la piel en silencio para poder convertirse en inmortales, pero el gavián rojo, *wámbedn pürax*, cantó antes de que el gavián negro pudiera

---

<sup>23</sup> El mito de *Atúnto* (Califano 1981:30-90) relata la seducción y rapto de una mujer casada por parte de una teofanía erótica denominada *Atúnto*, que la arrastra hasta su residencia en un sitio denominado *Xiliahuándeí*, especie de mundo o paraíso orgiástico de irresistible atracción, y del cual es rescatada más tarde por sus parientes, quienes al comprobar que está embarazada la abandonan en las selva donde posteriormente es asesinada por los tigres (*Felis concolor*) o *apáne* que luego la devoran sin compasión. El hijo de *Atúnto* y esta mujer, *Aimarínke-shípo* (lit.: = el pequeño *Aimarínke*) logra salvarse gracias a la providencial intervención onírica (*embayóro*) de su abuela. *Aimarínke-shípo* es un *kerékxe*, uno que "no ha crecido", un enano, un *wamexáro* u "ombliigo grande", que puede ser eliminado por su abuela a causa de sus defectos físicos, y huérfano o *aixáyo*, además, a consecuencia de su origen adúltero, que adopta al principio una conducta descabellada conducente a averiguar quiénes han sido los asesinos de su madre y que por esto sufre el enojo y el ludibrio de sus amigos, hasta que se convierte en *ombukérek*, uno que "ha crecido". Hombre ya, se dispone a vengarse de los tigres asesinos, lo cual logra sólo en parte, ya que éstos, luego de la matanza, aumentan en número y fieles al precepto de la venganza, lo obligan a refugiarse en el cielo para salvar su vida, lugar donde tomará el nombre de *Yupérax*, el Rayo, convirtiéndose en su potente hacedor al golpear con su maza o con su arco.

cambiar su propia piel por lo cual éste, al verse interrumpido, decidió morir e introdujo de este modo la muerte privando a los hombres de la inmortalidad. Si nos atenemos a estos dos textos, vemos que los caracteres de la muerte están dados por la idea del viaje y del cambio o abandono de un revestimiento surgidos ambos como resultado de un castigo en el tiempo de los orígenes.

Asimismo se evidencia en estos textos una concepción dualista en la representación de la figura humana basada en la idea del cuerpo considerado como un revestimiento o contenedor de la materia anímica y cuya relación es fundamental para comprender el sentido de la muerte como veremos luego. Los indígenas tienen una clara idea de la anatomía humana y sus diferentes partes. De este modo captan enseguida las anomalías físicas y las atribuyen a la acción del *Tóto*, el demonio, el cual, en alguna de sus figuraciones puede representarse como un ser deforme. La presencia de la deformidad, temida señal de lo abominable, constituye entonces uno de los motivos, no el único<sup>24</sup>, para la eliminación de los recién nacidos que presenten alguna anomalía ya que creen que podrían llegar en el futuro a convertirse en una entidad *tóto*.

El corazón, *wanópu*, es una parte fundamental del cuerpo, *waso*, ya que es el locus del alma, *wanokíren*, o sustancia anímica cuya forma es semejante a la del cuerpo, y que no obstante esta localización precisa, se extiende difusamente por todo el cuerpo aunque sea el corazón donde se concentra con mayor intensidad y potencia. Este órgano, situado en el extremo inferior del esternón, es el centro de los afectos, de la pena, del dolor y donde se manifiesta con mayor intensidad los síntomas de la crisis de *embüye*.

En el deceso, causado por lo *tóto* o por una brujería, el *wanokíren* abandona definitivamente el cuerpo y el cadáver se convierte en mero despojo. A partir de entonces el destino del *wanokíren* pasará a depender de la entidad *tóto*, quien intentará seducirlo y arrastrarlo consigo al *Seronháí* convirtiéndolo así en puro *wanokíren* potente transformado en *tóto*, lo cual provoca definitivamente su separación y abandono de la comunidad de los vivos constituyendo éste el aspecto esencial de la muerte.

---

<sup>24</sup> El caso de los mellizos es diferente: consideran que la vida no puede separarse en dos direcciones (representadas cada una por cada mellizo) y entonces debe eliminarse a uno de los dos hermanos por estrangulamiento, abandono o rotura del cráneo.

El *Seronháí* es la tierra de los antepasados muertos, claramente diferenciada de la tierra de los vivos así como el cadáver o despojo del cuerpo está claramente diferenciado del *wanokíren* como alma, y es adonde este emigra después de la muerte<sup>25</sup>.

En su viaje el primer umbral que atraviesa el *wanokíren* del muerto es de la tumba, inicio del fatídico recorrido. No obstante, el regreso al mundo de los vivos es posible cuando aún no se ha integrado al mundo de los muertos, los cuales intentarían retenerlo por medio de diversas tretas<sup>26</sup>. Los muertos ya convertidos en *tóto* intentan escapar todo el tiempo de *Seronháí* para regresar junto a sus parientes vivos, aunque son los recién llegados quienes más extrañan su vida anterior y sufren ante el dolor de sus allegados por su deceso y en muchos casos quienes intentan regresar con más ahínco.

A pesar de su hermeticidad para los hombres vivos, algunos personajes como el *wayorokéri* o soñador pueden conocer la geografía del *Seronháí* por medio del viaje de su propio *wanokíren* a estas extrañas regiones durante los celajes del sueño. Los *Amaracaire*, los *Huachipaire* y los *Zapiteri* tienen distintas versiones o relatos sobre el camino que deben recorrer los *wanokíren* durante su viaje a este Hades y las distintas etapas, instancias o ámbitos, sumamente complejas, que deben pasar las almas de los muertos recientes antes de llegar a su destino final. Estas etapas implican la existencia en algún punto de la trayectoria de un umbral que transpuesto imposibilita el regreso del *wanokíren* al mundo de los vivos y donde adquiere en forma definitiva su potencia nefasta.

En uno de los textos *Huachipaire* este punto de no retorno está representado por el río *Serowe*, o río de *Seronháí*, a cuyas orillas se encuentran viviendo comunidades de hombres vivos cuando todavía su curso discurre sobre la superficie terrestre, antes de su vuelco a las profundidades. En este largo periplo al *Seronháí*, el *wanokíren* sufre

---

<sup>25</sup> Pero no todos los muertos van al *Seronháí*, como en el caso del *wanokíren* del cazador que ha visto al señor de una especie animal y que entonces luego de la muerte se dirige a morar en el ámbito particular del citado animal.

<sup>26</sup> El distanciamiento y transformación del *wanokíren* del muerto reciente es un proceso largo que implica por ejemplo la prohibición de mirar hacia arriba, hacia el ámbito de los vivos, cuando se ha llegado al *Seronháí*. Asimismo los muertos viejos pueden valerse de otros trucos para retener las almas de los muertos recientes tales como ofrecerles varias esposas o participar de actividades de pesca que los retendrán para siempre, entre otros de tenor semejante.

cuatro muertes y enterramientos sucesivos de los cuales emerge finalmente a la superficie terrestre convertido en la hormiga *héxe*, que no es *tóto* ni tiene *wanokíren*, es sólo cuerpo inofensivo. Se advierte en los diferentes episodios el constante simbolismo del camino y la realización de danzas orgiásticas por parte de las almas de los muertos, típico atributo característico de la conducta *tóto*. Pero hasta el punto de no retorno marcado por el río *Serowe*, el regreso del *wanokíren* a la vida aún es posible y puede lograrse por medio de la terapia cantada.

Entre los *Amaracaire* y los *Zapiteri* los relatos respecto del *Seronháí* son más simples y presentan un esquema de vida y muerte circular: se divide en diferentes segmentos o etapas que se corresponden con los distintos ámbitos que debe cruzar el *wanokíren* en su camino al *Seronháí*. A medida que el *wanokíren* pasa de uno a otro debe superar una serie de pruebas que le permiten adquirir una potencia cada vez mayor o, podemos decir, lograr un grado de metamorfosis superior en su tránsito a la condición *tóto*. En este esquema circular uno de los segmentos corresponde a la vida en tanto que los restantes corresponden a la muerte siendo la extensión de cada uno semejante al correspondiente a la vida; son discontinuos, pero todos están caracterizados por lo numinoso.

A pesar del temor que genera este lóbrego paisaje del tránsito mortal, algunos hombres lo buscan cuando las condiciones de vida se hacen insostenibles y se desea un pronto término de los sufrimientos. Esta presciencia de la muerte en la conciencia del hombre vivo ayuda a que la comunicación entre muertos y vivos se mantenga constante a pesar de la separación tajante que existe entre ambos mundos; del mismo modo los primeros siempre pugnan por convencer y arrastrar a sus parientes vivos al submundo y existen también algunas aves e insectos que viven allí abajo y suelen salir a la superficie para cumplir funciones de augures, tales como por ejemplo el *seronhákoí* o el pequeño gavián rojo, *wámbedn pürax*, uno de los personajes del mito sobre el origen de la muerte antes citado, símbolo de la sangre, la guerra y la muerte violenta, aves de mal agüero que anuncian la muerte.

El *Seronháí* es descrito como un plano ubicado por debajo del plano terrestre e iluminado igualmente por el sol y la luna que se mueven circularmente rodeando ambos planos en tiempos opuestos. A pesar de esto, es un mundo sombrío y tenebroso.

La crisis de *embüye*, como reacción defensiva del hombre vivo ante la incitación seductora de los muertos, esta constituida por un conjunto

de fenómenos corporales que se desencadenan a partir de una serie de factores relacionados siempre con la añoranza del muerto. Estos factores son básicamente la infracción del tabú del nombre del muerto o la aparición de su imagen en sueños.

La primera manifestación de la crisis en la víctima consiste en caídas, alejamiento de la vista de los demás, jadeos vigorosos, transpiración abundante y aceleración del ritmo cardíaco. Esto dura unos quince minutos. Se advierte entonces una primera fase progresiva a partir del factor desencadenante y una segunda de atenuación de los síntomas. Durante este trance el enfermo sufre alucinaciones en las cuales ve a sus parientes muertos. Luego, pasada la crisis, el hombre queda extenuado y tirado en su tarima sin responder a los cuidados solícitos que sus parientes intentan prodigarle. Esta crisis se repite cada tres o cuatro días y su epicentro se localiza en el corazón que, como dijimos, es el *locus* por excelencia del *wanokíren*.

Otras situaciones límites, además de las citadas, en que se presenta el *embüye* son las siguientes: en los instantes previos a los rituales de iniciación, durante el duelo por la muerte de un ser querido o cuando el hombre se encuentra alejado de su comunidad. La causa siempre es la actitud de los *wanokíren* de los parientes muertos, figuras ambivalentes, que por un lado aprovechan esta situación límite para intentar arrastrarlo al *Seronháí* porque añoran su compañía y por otra intentan alejarlo de la situación dolorosa que vive la víctima. La motivación de los muertos, aunque negativa por su condición de *tóto*, se basa entonces en una razón afectiva: extrañan a sus parientes vivos. Esta actitud puede fascinar al hombre afectado y dejarse arrastrar al *Seronháí*. Para salvarse el hombre reacciona con la crisis de *embüye* que, a veces, así como también puede suceder con la terapia cantada<sup>27</sup> que suele emplearse en estos casos, puede fracasar y producirse inevitablemente la muerte.

Si finalmente ambos recursos fracasan y la muerte se produce, comienzan las honras fúnebres: el cadáver se envuelve en su túnica de corteza o se lo introduce en una bolsa tejida de las que utilizan las mujeres para el transporte de los productos de la chacra y, en posición de cuclillas, se lo entierra en el mismo lugar donde ocurrió el deceso

---

<sup>27</sup> Se canta el *esüva* y a continuación se sopla entre las piernas del enfermo el cual luego debe abstenerse de comer ciertos alimentos relacionados con los animales mencionados en el canto, se pinta el cuerpo con rayas longitudinales, etc.

luego de haber destruido sus pertenencias. Cuando acaece el fallecimiento, el *wanokíren* del muerto comienza su tránsito al *Seronháí* y se vuelve peligroso, por lo tanto debe ser enterrado rápidamente. El cumplimiento del ritual garantiza que el *wanokíren* se instale como debe en el *Seronháí*. El nombre se tabúa y su violación es una de las causas de enfermedad. Los parientes lloran durante dos o tres días sin repetir el nombre del occiso, se cortan el cabello y se pintan la cara y el cuerpo de negro<sup>28</sup>. El sellado de la sepultura se hace por medio de un canto. Luego las mujeres toman un puñado de tierra y lo arrojan sobre la sepultura (*Amaracaire*).

## VII. LAS BRUJAS

La bruja o *tshiwembáe*<sup>29</sup> es un personaje que atemoriza principalmente a los hombres y suscita en ellos una violenta reacción contra su perversidad. Este fenómeno cultural complejo presenta una determinada morfología que se presenta a la conciencia ante la enfermedad y la muerte, ya que es el daño, el dolor y el sufrimiento el efecto final del accionar desmedido de esta siniestra figura.

Entre los *Harákmбет* el uso cotidiano de los *esüva* por parte de cualquier miembro de la comunidad produce cierto estado de tensión social debido, por un lado al temor por su uso dañino y por el otro a ser acusado por el uso negativo de estos *esüva*. La acusación de haber producido un daño a otra persona hace pasible al presunto autor de ser sujeto de una imputación que se resuelve en un acto punitivo una vez que ha sido identificado. Pero entre todas las posibilidades de ejercicio intencional del daño sobresale la figura de la bruja o *tshiwembáe*, que se destaca por sobre todas las demás, que por la naturaleza de su estado es considerada responsable *prima facie*. Ante la presencia del daño manifiesto en la enfermedad y la muerte, la comunidad utiliza

---

<sup>28</sup> El horror a la destrucción del cuerpo se expresa en el temor a ser comido por el *Tóto* por lo cual las pinturas corporales y adornos constituyen una protección contra esta amenaza: en los rituales *Amaracaire* de iniciación masculina instituidos por los héroes *Péimpi* y *Séki* la pintura corporal tiene como función preservar al individuo de la acción del *Tóto*.

<sup>29</sup> Básicamente la palabra *tshiwembáe* se descompone en *tshiwe-*, “brujería”, y *-mbáe*, “las que hacen”, es decir, “las que hacen brujería” en general, pero debe aclararse en este caso que el prefijo *tshiwe-* refiere exclusivamente al tipo especial de daño que ejercen estas mujeres, a diferencia de otros tipos de daño ejercidos por otros personajes humanos o míticos, y al mismo tiempo al auxiliar por excelencia de la bruja.

una serie de técnicas adecuadas para la detección de la *tshiwembáe* culpable y su consecuente castigo.

Con variantes, el relato que sustenta la adquisición de la potencia por parte de la *tshiwembáe* es semejante entre las tres parcialidades *Harákmбет* y consiste básicamente en la entrega del sapo *tshiwemúí* a la *tshiwembáe* por parte del pez *wápod*. Este pez, dentro de la tradición oral *Huachipaire*<sup>30</sup>, fue encontrado por los antepasados en el río *Taakwé* (agua de fuego) cuando, después del *eshígon*, decidieron realizar un viaje a los confines del mundo para visitar el nuevo sitio del *Wanámei*. Era el único ser viviente capaz de transitar por las aguas de fuego de este proceloso río. Desde entonces el *wápod* baja a los pequeños arroyos solitarios en busca del sapo *tshiwemúí* para entregarlo a la *tshiwembáe* e instruirla en las técnicas de producción del daño. El origen de la potencia negativa de la bruja parte entonces de la primera entrega del sapo *tshiwemúí* que hace el pez *wápod*, u otros peces como el *pukaro* o el *sembodn*, a la primera mujer que ejerció este fatídico papel. Luego el sapo se transmite por herencia de una mujer a otra. De este modo, hay una imputación primordial a los peces en la que se los hace responsables de la aparición de las *tshiwembáe*, imputación que se hace extensible al accionar de las brujas y que, consecuentemente, debe ser penada con una sanción.

Vemos entonces que hay dos momentos: el primero se refiere al hecho primordial en que los peces entregaron el sapo por primera vez e instituyeron el complejo de la bruja, y el segundo correspondiente a la situación actual en la que estos personajes siguen entregando por herencia el sapo a las mujeres jóvenes. Los sitios en los que se halla el sapo, arroyos, quebradas solitarias, aletas de grandes troncos caídos, sólo son accesibles a los peces y a las *tshiwembáe* y no a los hombres comunes.

La intencionalidad conlleva dos aspectos: uno que podríamos llamar activo en el cual la intención es la de producir el mal llevada adelante por los peces *wápod*, *pukaro*, *sembodn* y la *tshiwembáe* por su condición de *tóto* cuando buscan al sapo en los lugares donde este habita, y otro pasivo en el que se destaca la falta de intencionalidad *per se* del sapo *tshiwemúí* en producir el mal, ya que este acaece sólo por

---

<sup>30</sup> La forma discursiva para explicar el origen de la potencia de la *tshiwembáe* recibe la denominación de “hablar”. Estos relatos son breves y se limitan a la acción específica de la entrega de la potencia implícita en la entrega del sapo a la bruja por parte del pez; el relato en sí no es potente y no debe adoptarse ninguna precaución al oírlos.

su mera presencia dada su condición de *tóto*, pero, al contrario de los otros personajes, sin que medie de su parte voluntad alguna.

La potencia, que es la estructura que permite a la *tshiwembáe* ejercer el mal, no recibe una designación lingüística específica sino que se la aprehende en la eficacia de la acción dañina. La principal fuente de esta potencia es en primer lugar el sapo o *tshiwemúí* y luego la propia *tshiwembáe* quien por su relación especial con el sapo pasa a convertirse en un ser *tóto*, tal como es el estado natural del mismo sapo y los peces iniciadores que, como todos los animales salvajes, participan de esta condición demoníaca.

El *wápod*, por ejemplo, exhibe tres atributos de potencia: sus “ojos colorados de fuego”, su capacidad de transitar por el río *Taakwé* o “río de fuego” y el hecho de transmitir el sapo *tshiwemúí* a las jóvenes mujeres candidatas a bruja, siendo este último el principal rasgo que lo relaciona con la potencia ya que el sapo es el receptáculo por excelencia de ella y ante cuya proximidad la mujer pierde su condición de humano para participar de la misma naturaleza demoníaca del anuro. La metamorfosis se produce entonces por contacto y relación y no por posesión. El animal pasa a ser una especie de auxiliar de la bruja y es ante él que ella presenta los paquetes con pertenencias de la víctima a la cual quiere dañar. El *wápod* una vez que ha hecho entrega del sapo a la bruja pasa a ser un personaje secundario. El sapo, invisible a los hombres, facilita la tarea de la bruja quien puede mantenerlo cerca, en orillas de un arroyo cercano al poblado, oculto en una pequeña bolsa donde guarda algunos enseres personales, o aún en su cuerpo, cerca de su seno izquierdo, llamándolo cuando precisa su ayuda para algún nefasto menester.

Para la realización de la acción nociva la bruja necesita algún elemento propiedad de la víctima, producto de sus actividades o que simplemente haya estado en contacto con ella (cabello, trozo de vestido, resto de viruta de la construcción de las flechas, huesos de animales cazados por la víctima, etc.). Una vez reunidos estos elementos hace un pequeño paquete con hojas recolectadas en el interior de la selva y lo coloca cerca de sapo o *tshiwemúí*. Entonces la víctima empieza a sufrir de males que se relacionan directamente con el tipo de elementos envueltos en el paquete y la parte del cuerpo relacionada con ellos (si son cabellos tendrá dolor de cabeza, si son huesos le dolerá todo el cuerpo, si es un trozo de mandioca mordida le dolerá la boca, etc.) y cuya intensidad dependerá de la cercanía en que se halle el paquete del sapo *tshiwemúí*, llegando incluso a la muerte de



la víctima cuando el paquete es adosado directamente al cuerpo del sapo.

No obstante la bruja, por su condición misma de *tóto*, puede lograr el mismo efecto sin acudir al sapo, ya que arrojando el paquete en los basurales cercanos al poblado o bajo la casa de la víctima logra el mismo efecto dañino. Cuando alguna crecida o lluvia intensa arrastra estos paquetes, la víctima se cura. También puede matar ocultando el paquete debajo de su falda, atado con una cuerda vegetal en la zona de la cintura, procedimiento que equivale a adosar el paquete al cuerpo del sapo y que lleva a la muerte a la víctima. Entonces existen dos modos, podríamos decir clásicos, de dañar: por medio del sapo o por medio del propio cuerpo de la bruja.

Otras manifestaciones de la potencia de la *tshiwembáe* consisten en su capacidad de conversar con el *Tóto* (ahora teofanía y no estado), actitud que para un *xarangbütn* o humano podría significar la muerte, en separar su *wanokíren*, alma, del *waso*, cuerpo, y desplazarse por el aire. Son, asimismo, insensibles al dolor físico y emocional lo cual demuestran en las sesiones de torturas a que son sometidas cuando se las descubre.

Las víctimas preferidas son otras mujeres, hombres o niños y no respeta los vínculos de parentesco, pudiendo incluso atacar hasta a los propios hijos. Esto la convierte en un ser extraño y hostil para su comunidad, ya ahora su verdadero grupo de pertenencia es el *Tóto*, el sapo *tshiwemúi* y las otras *tshiwembáe*.

El daño se concreta en ceguera, llagas, dolores en diversas partes del cuerpo sumiéndola a la persona en un estado calamitoso ya que el objetivo principal de la *tshiwembáe* no es matar sino producir sufrimiento en los demás miembros de la comunidad. De día es ella la que se dirige al lugar donde está oculto el sapo en la selva. De noche es su *wanokíren* el que viaja por el aire a su encuentro. En cada una de estas excursiones vuelve a ubicar al sapo en relación al paquete de modo que el dolor sea constante en la víctima, hasta el momento en que decida adosar el paquete al cuerpo del sapo o al suyo propio para producir la muerte de la persona embrujada si ese es el fin buscado. La elección de la víctima se debe al deseo de vengar una afrenta personal o por envidia o puro placer de hacer el mal. A diferencia del *Tóto*, que a veces tiene actitudes piadosas hacia los humanos cuando, por ejemplo, otorga técnicas terapéuticas, la *tshiwembáe* siempre es dañina en grado sumo.

Detectada su presencia la comunidad reacciona violentamente e intenta identificarla por medio de ciertos procedimientos e individuos y, si puede, anular los efectos de su brujería. Básicamente, los métodos de identificación son los siguientes:

El *embayorokéri*: Si bien el *topakéri* o chamán podía descubrir a la bruja, el especialista por excelencia era el soñador o *embayorokéri* capaz de descubrir sus manejos en sueños o ser informado de los mismos por los animales o el mismo *Tóto*<sup>31</sup>.

La sepultura: Sobre la tierra de la sepultura de una presunta víctima de la *tshiwembáe* se esparcen cenizas extraídas del fuego de la vivienda familiar hasta cubrirla por completo. Se espera que esta regrese y deje huellas sobre las cenizas que permitan descubrirla.

El testimonio de un moribundo: Cuando un moribundo presiente que la causa de su mal se debe a una brujería, puede descubrir la identidad de la *tshiwembáe* agresora en un estado de conciencia alucinatoria debida a la paulatina transformación en *tóto* de su *wanokíren* y denunciarla y, en ocasiones, si ésta revierte su daño quemando o arrojando el envoltorio al río, salvar la vida.

La confesión de la propia bruja: este caso implica una especie de juicio comunal de la *tshiwembáe*, que se emplea junto con los tres procedimientos anteriores, pero que es de ejecución inmediata cuando se producen varias muertes sospechosas. El proceso se inicia con la indagación directa y moderada de la acusada sobre su presunta culpabilidad. Si no reconoce su culpa comienzan las torturas. Se la desnuda, se la castiga con palos y con látigos contruidos con ramas de ortiga, se la sienta en un hormiguero, se le pasa ají por la vagina y a veces ya se le coloca por anticipado el collar de ahorcamiento, mientras se la sigue indagando para que confiese su culpabilidad y diga dónde están los paquetes y los destruya. Si sigue sin confesar se la sumerge bajo el agua para que sufra la angustia de asfixia, todavía sin matarla pero llevándola al límite. Finalmente se la mata estrangulándola con el collar de cuerdas, modo instituido de ejecución, o fracturándole el cráneo con una macana (variante). Siempre el contrapaso punitivo a la acción dañina de la *tshiwembáe* es la ejecución. Ambas acciones, tortura y muerte, son llevadas a cabo por

---

<sup>31</sup> Caso de la joven *Pikere* denunciada por un soñador y asesinada por tres *Amaracaire*, hermanos de una de sus víctimas, quienes la llevaron a la selva, le ataron un apretado collar de cuerdas en el cuello, la violaron, la estrangularon y finalmente le metieron un palo en la vagina.

familiares de las víctimas con la anuencia de todos los miembros de la aldea<sup>32</sup>, quienes participan activamente en el juicio a la *tshiwembáe*.

El fenómeno de la *tshiwembáe* es característico de la mujer joven. El tipo de brujería que realiza es específica y se diferencia de los otros tipos de maleficios que puedan realizar cualquier otro miembro de la comunidad por medio de los *esüva*. En la conciencia *Harákmbet* la mujer es percibida con una calidad ontológica diferente al hombre y que la acerca al estado *tóto*, aunque su actuar cotidiano no sea demoníaco, provocando cierto resquemor en los hombres que se acrecienta y se confirma cuando esta mujer se convierte en una *tshiwembáe*.

La calidad transitoria de *tshiwembáe* responde a una concepción de la vida entendida como una línea en la cual se pasa por diversos estados existenciales disímiles entre sí que se inician con el nacimiento y culminan con la muerte. La modalidad *tshiwembáe* es un estado propio de la adolescencia de mujeres que son además percibidas como jóvenes y bonitas y surge de una intencionalidad voluntaria de éstas que optan entonces libremente por el mal y precipitan su metamorfosis a la condición de *tóto*, impulsadas a veces por el mismo *Tóto*, los peces u otras mujeres que también fueron *tshiwembáe*. Luego del matrimonio y la llegada de los hijos las brujas pierden paulatinamente esta condición y vuelven al estado humano normal, aunque esto no cancele totalmente su pasado a los ojos de la comunidad que por mucho tiempo mantendrá velados recelos hacia su persona.

## CONCLUSIONES

Por lo expuesto advertimos entonces que la modalidad ontológica *tóto* califica a una serie de personajes que exhiben diferentes cualidades que pueden ser ubicadas en una especie de continuo en uno de cuyos extremos encontramos la actitud positiva del cazador que ha transformado su *wanokíren* en *tóto* y sin embargo propicia la caza en beneficio de los hombres gracias a su particular relación con el *wantópa* de la especie animal a la que ha sido consagrado, la posible

---

<sup>32</sup> Sin embargo, muchas mujeres sospechadas de ser o haber sido *tshiwembáe* no llegan a ser imputadas y se salvan una vez que han superado esta etapa de la vida, ya que el estado de *tshiwembáe* es temporal y desaparece con la adultez, sea porque sus crímenes no han podido ser probados o porque escapan del castigo a tiempo. No obstante, su condición pretérita de *tshiwembáe* no desaparece por completo porque permanece en la memoria de la comunidad.

ambigüedad del *topakéri*, quien a pesar de la metamorfosis iniciática de su *wanokíren* en *tóto* que le permite curar las enfermedades, es capaz también de ejercer potencialmente el daño, los *wanokíren* de los muertos que arrastran a los vivos al lúgubre *Seronháí* movidos, sin embargo, por el afecto hacia sus parientes supérstites, la teofanía *Tóto* y los animales salvajes quienes en un extraño contrapaso de su perversidad innata son capaces de enseñar a los hombres los *esüiva* curativos de las propias enfermedades que sus propias acciones nocivas o los desbordes irrelativos provocan, hasta la clara y unilateral malignidad de la bruja que daña sin beneficio alguno y por propio placer de herir y matar sin ton ni son.

Todos estos personajes permanecen hasta su tránsito mortal en el estado inalterable de *tóto* a que fueron llevados por diferentes circunstancias, salvo en el caso de la bruja que, también en clásico contrapaso, equilibra su unilateral y desmedida malignidad con el hecho de permanecer en dicho estado sólo por un breve lapso de su vida que coincide con el de la juventud.

No nos detuvimos en el caso del cazador ya que aquí sólo nos interesa describir la esfera del daño y sus principales personajes ejecutores caracterizados, como ya hemos dicho, por el hecho común de pertenecer o participar en diferente grado a una modalidad ontológica o un ámbito claramente diferenciado y opuesto a todo aquello que caracteriza la naturaleza humana.

Esta modalidad ontológica diferente se manifiesta por una capacidad innata para ejercer el mal que se hace presente en el daño concreto y el sufrimiento que este comporta. Esta modalidad no humana encuentra su razón en la noción de *tóto* que se concretiza por un lado en una teofanía denominada *Tóto* y por otro en una estructura de sentido también denominada *tóto* que define a determinados seres y califica esencialmente un estado y una modalidad de comportamiento propia de ciertos entes y personajes tales como los animales no domésticos, los frutos silvestres propiedades del *Tóto* o de ciertas teofanías, algunos dueños de animales o ámbitos, el chamán, la bruja y las almas de los muertos. Tanto el *Tóto* como las teofanías *tóto* son entendidas como negativas tanto por su inherente peligrosidad como por lo imprevisible de sus intenciones.

La estructura que se le opone es la de *xarangbütn* o humano, pero a pesar de la contradicción y el deslinde cortante de ambas modalidades, la comunicación entre una y otra es constante a través de determinadas experiencias como la muerte, la iniciación chamánica o

la irrupción del sapo *tshiwemúí*, que producen una metamorfosis de naturaleza esencial. Así, la crisis de *embüye* ante la fascinación de la muerte se impone como un eje existencial que confiere la posibilidad de pasar de una a otra de las dos alternativas. De este modo la compleja estructura del *Tóto* y en parte la de la bruja exhiben una faceta que se afirma en una gratuidad para el mal. Ausente del código moral humano, estos personajes imponen una conducta irrelativa que incentiva la vivencia del temor.

## BIBLIOGRAFÍA

- CALIFANO, M., (1978a) *Análisis comparativo de un mito mashco*. Entregas del Instituto Interdisciplinario, Tilcara, Jujuy
- (1978b) *El complejo de la bruja entre los Mashco de la Amazonia sudoccidental (Perú)*. *Anthropos* 73: 401-432
- (1978c) *El mito de Atunto y la potencia amorosa: Análisis de una práctica ritual de los Huachipaire (Mashco)*. *Cuadernos Prehistóricos* 9: 32-89
- (1981a) *Muerte, miedo y fascinación en la crisis de embüye de las Mashco de la Amazonia sudoccidental*. *RUNA* 13: 125-151
- (1981b) *Etnografía de los Mashco de la Amazonía Sud Occidental del Perú*. FECIC, Buenos Aires, 315 p.
- (1983) *El mito de árbol cósmico Wanámei de los Mashco de la Amazonia Sud Occidental*. *Anthropos* 78: 739-759
- (1985) *El tema de la guerra entre los Mashco de la Amazonia Sud Occidental (Perú)*. *Scripta Ethnologica* 9: 7-23
- (1988) *El chamanismo Huachipaire y Zapiteri (Harákmbet): Amazonia Sud Occidental del Perú*. *Anthropos* 83: 109-134
- (1996) *Cantos dañinos de los Huachipaire (Harákmbet) del valle de Kosñipata*. *Scripta Ethnologica* 13: 23-28
- (1995) *El mito en su versión cantada entre los Mashco (Harákmbet) de la Amazonía peruana*. Schobinger, J. (Comp.) *Humanismo Siglo XX. Estudios dedicados al Dr. Juan Adolfo Vázquez*,: 155-168
- CALIFANO, M. y J. A. GONZALO (1995) *La concepción del mundo entre los Huachipaire (Harákmbet). El küredn-ndári (cielo)* *Scripta Ethnológica* 17: 181-190
- (1996) *La formación de la persona en la etnia Huachipaire (mashco) de la amazonia sudoccidental peruana. Primera etapa del ciclo vital*. *Anthropologica* Año XIV, N° 14: 61-79.
- VAN DEN EYNDE, Els (1972) *Léxico y fonología amarakaire-wacipáire (harákmbet o mashco)*. *Documentos de Trabajo* 7: Lima, Universidad Mayor de San Marcos.



## PERPECTIVISMO Y GENERO EN DOS RITOS ASHANINKAS\*

*James Regan*\*\*

En 1982 el CAAAP empezó a trabajar con el pueblo *Ashaninka* del Río Tambo, afluente del Río Ucayali, con un proyecto de promoción integral que abarcaba organización, educación bilingüe y formación de promotores de salud. En 1985 Sendero Luminoso entró a la región, y el CAAAP tuvo que suspender sus actividades en el Río Tambo a partir de 1987. Hacia 1992 las Fuerzas Armadas ayudaron a organizar los Comités de Autodefensa, que empezaron a liberar a los *Ashaninka* capturados por este grupo subversivo. Entonces, el CAAAP volvió al Río Tambo con un programa de apoyo de emergencia a los *Ashaninka* desplazados.

### EL PUEBLO ASHANINKA

El pueblo *Ashaninka* habla un idioma de la familia lingüística arawak. Según el último censo la población era 55,000 habitantes en 1993. Viven principalmente en la Selva Central del Perú en las provincias de Satipo y Chanchamayo del departamento de Junín, el departamento de Ucayali y la selva de Ayacucho. También se encuentran algunas comunidades en Brasil.

El Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAAP, realiza trabajo en la cuenca del Río Tambo, provincia de Satipo, donde las comunidades están agrupadas en la Central Ashaninka del Río Tambo, CART.

---

\* Beatriz Fabián realizó las entrevistas, que sirve de base para esta interpretación.

\*\* Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

## LOS HOMBRES EMBARAZADOS<sup>1</sup>

Los hombres que integraban los Comités de Defensa o Rondas eran jóvenes *ashaninkas* de 20 a 35 años de edad, procedentes de diversas comunidades de la zona en conflicto<sup>2</sup>. Marchaban las patrullas hacia las llamadas “zonas liberadas” guiando a las Fuerzas Armadas o, en muchos casos iban solos, 20 a 40 hombres, y dicen que los enfrentamientos violentos eran frecuentes.

Al retornar a su comunidad después de una patrulla que duraba 2 a 5 días, los ronderos pedían al personal de la posta médica y a algunas ONGs que les inyectaran ampollas para no quedarse embarazados. También, una tropa de ronderos pidió a la base militar que les enviaran ampollas, porque estaban en peligro de enfermarse y de quedarse embarazados. Estos hechos, por supuesto, provocaron asombro entre los militares y el personal sanitario. Un médico, sin comprender bien el pedido, les inyectó vitaminas.

Después de matar a una persona, los varones se someten a una dieta durante 8 a 15 días. La alimentación es toda asada: yuca, chonta amarga, plátano verde, y se tiene que cumplir con abstinencia sexual. No pueden ver a ninguna mujer, peor si está menstruando, porque atraería a espíritus malévolos.

Grupos de estos ronderos, 3 a 5 hombres que habían matado a senderistas, se dirigen al bosque y ahí construyen una choza, descansan por turnos, es decir mientras uno vigila junto a la fogata, los demás hombres duermen, porque si todos se quedaran dormidos, el espíritu del muerto en forma de *Míronti* violaría a los hombres hasta dejarlos embarazados, según los testimonios de los hombres. Por eso, algunos pidieron inyectarse ampollas. La inyección de ampollas ha llegado a ocupar un lugar importante en práctica indígena relacionada a la prevención y curación de enfermedades (véase Greene 1998).

Los hombres dicen que hacían este tipo dieta para evitar el embarazo desde antes de los enfrentamientos con Sendero. En décadas pasadas fueron los hombres “más luchadores”, “más guerreros”<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Se agradecen los aportes de las siguientes personas entrevistadas: Otilia Shinogari y Toribio Alfonso de la comunidad de Poyeni, y Josefina Gómez e Isabel Torres de la comunidad de Betania.

<sup>2</sup> Los mayores integran el batallón de reserva.

<sup>3</sup> Al cazador le enseña desde niño el manejo del arco y la flecha. Cuando caza al primer animal es sometido a dieta, pues de lo contrario se volverá ocioso y mal cazador. La dieta era “no comer la carne del animal que cazó”.



cuando había guerra entre paisanos, durante las correrías o asesinatos por conflictos al interior del grupo.

Según relatos de los *Asháninka*, el *Míronti* es un espíritu que vive en el bosque que tiene la apariencia de un tapir y que viola al hombre cuando está solo en el bosque, es decir cuando va a cazar o está en su chacra. Tiene relaciones sexuales con el *Míronti*, el hombre actuando ante el *Míronti* como si fuera una mujer y hasta llega a sentirse embarazado e incluso dar a luz a pequeños monos o lagartijas. Queda enloquecido y no quiere volver a su casa, aunque sus familiares lo obliguen. Según lo que cuentan los informantes, el hombre violado por el *Míronti* se siente como una madre, lacta a su hijo, lo acaricia, lo cuida para que no llore. Si el hombre violado es traído a su casa para que lo curen, anda gritando y llorando por el amor a *Míronti*, lo llama a gritos para tener relaciones sexuales. Ni el curandero puede salvarlo. Así cuentan los informantes.

El *Míronti* sólo tiene miedo a la mujer lactante (que eventualmente puede acompañar a su esposo), porque cuando aparece el *Míronti*, la mujer exprime la leche de sus senos (le chisguetea). Ante esto, el *Míronti* se escapa creyendo que los senos de la mujer son testículos muy grandes<sup>4</sup>.

Concluidos los días de la dieta, retornan a la comunidad, donde sus familiares tienen preparadas bebidas en base de plantas medicinales, que toman para “vomitar”, lo que otros llaman “un lavado del estómago”. Luego recién pueden volver a tomar sus alimentos cotidianos (pescado, masato, carne, etc.). A continuación se inicia una reunión familiar, seguida de bailes, bebidas, cantos y juegos. Un rondero cantó<sup>5</sup> así en su fiesta:

*Hemos llegado de la guerra.*

*Hemos vencido al enemigo.*

*Como a una pobre mujer lo hemos perseguido.*

Las creencias y acciones entorno a *Míronti* son expresiones simbólicas. Por lo tanto, lo importante es el significado que tienen. La matanza pone al asesino en contacto íntimo con la muerte. La sangre o el espíritu de la víctima es símbolo de la antivitalidad.

---

<sup>4</sup> En el Gran Pajonal, según Weiss (1975), parece un pene.

<sup>5</sup> Traducción de Ricardina Román Córdova de la canción de su marido, Lorenzo Ramírez, de la comunidad de Betania.

Las creencias en torno a *Míronti* son parte de un rito de pasaje de la muerte a la vida, un renacimiento. Debido a estas creencias, tienen que cumplir con el aislamiento y la dieta. Este tipo de rito masculino se ha encontrado en muchos pueblos amazónicos guerreros. La mayoría ya no practica esta actividad, pero el rito queda en la memoria de los ancianos y en los relatos que narran. En el caso de los *Ashaninka*, se ha reactivado el rito en el contexto de los comités de autodefensa donde participan en enfrentamientos armados.

Beth Conklin (2001), en una investigación comparativa de la cosmovisión y acciones simbólicas relacionadas al asesinato en sociedades de la Amazonía y Nueva Guinea, encontró varios elementos que parecidos al caso *ashaninka*. Entre ellos, se observan semejanzas entre los ritos de guerreros y los ritos de iniciación femenina.

Señala que no se debe analizar los ritos masculinos solos, porque los ritos masculinos y femeninos son parte de un todo (ibid.: 144). Por lo tanto, paso a analizar el rito de pubertad de la mujer *ashaninka* para luego compararlo con el rito y restricciones de los guerreros.

## EL RITO DE PUBERTAD DE LA MUJER ASHÁNINKA

La adolescente *Asháninka* de 12 a 15 años, durante la aparición del primer periodo menstrual, es separada en un lugar aparte de la familia. La adolescente permanece en el encierro, una casa pequeña y oscura o en el interior del altillo de la casa familiar, forrada de esteras y hojas de plátano. No puede ver a ningún varón. La adolescente permanecerá de 15 a 30 días en el encierro. Le pintan la cara con *achiote* (urucú) para que no le afecte el sol cuando sale a hacer sus necesidades corporales.

No puede comer animales o peces que tengan sangre, para que los espíritus del bosque no le puedan hacer daño. La madre le da cangrejos, camarones, suri (larva de insecto), caracol y chonta (cogollo de palmera).

Luego le dan algodón preparado, para que hile. La chica se dedica al hilado del algodón hasta completar lo suficiente para una *cushma* (túnica típica). Durante el encierro, mastica hojas y raíces para preparar su saliva para que, cuando tenga su marido, prepare un masato agradable y dulce. Una vez terminado el hilado, la chica va corriendo con una canasta a fin de llenarla con yuca para hacer masato blanco, que luego servirá en una fiesta a sus familiares y otros invitados.

Al cumplir el periodo del encierro, la adolescente sale en una noche de luna y ahí es recibida por la madre o madrina y demás familiares e invitados, en medio de canciones y bailes, donde sirven comida y beben masato. La madrina, públicamente le hace las recomendaciones “la afianza en su rol de madre” y a partir de su cultura a atender al marido y sus hijos, su marido, ser hacendosa, y no crear problemas en el hogar, y ser comprensiva. La chica rocía con agua a su padre y hermanos, y su padrino le corta el cabello al rape. Seguidamente ya puede hablar con el resto de los miembros de la comunidad. Desde este momento camina con orgullo en su nuevo estado de mujer que está en condiciones de casarse.

El rito claramente contiene las tres etapas de los ritos de pasaje que señala Arnold Van Gennep (1960): separación, transición e incorporación.

1. El aislamiento de la chica la separa simbólicamente de su condición de niña. La prohibición de ver a los hombres subraya la naturaleza femenina del rito.
2. Ahora la chica está simbólicamente fuera de las estructuras de la sociedad, porque ya no es niña, pero todavía no es adulta. Ya en este estado marginal no goza de la protección de la sociedad y está en peligro de ser atacada por los espíritus del bosque, que simbólicamente representan la antítesis de la sociedad. La sangre los puede atraer. Por eso tiene que cumplir con las prohibiciones alimenticias. El hilado y el tejido de una cushma y la preparación del masato simbólicamente representan las actividades femeninas.
3. Finalmente, la mujer se incorpora a la comunidad como una mujer apta para el matrimonio, durante una fiesta. Las palabras de la madrina explican el significado del proceso ritual, y el padrino le corta el cabello. El nuevo pelo que saldrá representará su nuevo estado en la comunidad.

También realizan un rito con una estructura similar cuando el niño varón cambia de voz, cuando mata su primer animal y un rito para hombre y mujer cuando tienen su primer hijo.

## EL PERSPECTIVISMO

Al asesinar a una persona, el hombre se pone en contacto con la muerte, en un estado de impureza ritual. La sangre o el espíritu de la víctima representan un proceso de degeneración biológica, debilidad,

enfermedad, ancianidad, muerte. El hombre tiene que reafirmar su vitalidad e identidad (Conklin 2001: 142).

La matanza de un enemigo es una actividad masculina, pero su rito de purificación involucra ideas vinculadas al embarazo y parto y prácticas similares a las del rito de la primera menstruación. Todos estos procesos involucran sangre. Los símbolos se toman de las experiencias de la mujer relacionadas a la sangre reproductiva. Pero para hacerlo, se invierten simbólicamente los géneros y el proceso reproductivo.

Este caso resalta el uso del perspectivismo<sup>6</sup> en la cosmovisión de los *Ashaninka*. Desde la perspectiva del *Míronti*, espíritu del bosque, el hombre es una mujer, y la mujer es un hombre. Normalmente, el embarazo y parto son procesos que generan vida humana. En este caso, el espíritu del muerto, en forma de *Míronti*, embaraza al guerrero para que genere seres no humanos, una inversión simbólica del hecho normal. El guerrero, entonces cambia su perspectiva de género durante el período de peligro de este rito de pasaje.

## ANÁLISIS DEL RITO DE LOS GUERREROS

En el contexto simbólico, el espíritu del difunto es equivalente a su sangre. Para liberarse del dominio del espíritu del difunto, se realiza un rito que tiene la misma estructura que el rito para la primera menstruación de la mujer. Recurren a un proceso biológico de la mujer que involucra sangre.

1. El hombre tiene que aislarse de la comunidad. El asesino no puede ver a ninguna mujer, hecho que subraya la naturaleza masculina del rito. El guerrero se somete a las mismas prohibiciones alimenticias que la mujer en su rito de iniciación. En el caso del guerrero, la sangre de los alimentos también es peligrosa, porque atrae al espíritu de la víctima en la forma del *Míronti*. Los hombres se dedican a cantar canciones de guerreros y a fabricar flechas. Durante este período, el varón queda en peligro de ser violado.
2. Como señala Conklin, en varias sociedades guerreras de la Amazonía, se piensa que la sangre de la víctima o su espíritu entra en el cuerpo del asesino (Conklin 2001: 142). En el caso de los *Ashaninka* el espíritu de la víctima entra en el cuerpo del asesino en la forma de una violación sexual. Las ideas en torno al espíritu de la

---

<sup>6</sup> Véase Viveiros de Castro (1998).

víctima están relacionadas al proceso reproductivo: relaciones sexuales, embarazo y parto, y la leche materna que lo ahuyenta.

3. El rito termina como el de la iniciación de la mujer, con una fiesta. Al hombre le hacen vomitar para limpiar su cuerpo de la contaminación, así como hacen entre los *Yanomami* de Brasil y Venezuela. En otros pueblos amazónicos se corta el cuerpo para sangrarse y lograr el mismo efecto (ibid.). El canto del guerrero demuestra que ya se había incorporado otra vez a la comunidad. Ya no están invertidos los géneros, canta al espíritu de la víctima: “Te hemos perseguido como a una mujer”. Ya tiene recuperada su identidad masculina.

Los hombres se apropian simbólicamente de los procesos biológicos de la mujer relacionados con la reproducción y la vida para lograr una transformación y reafirmación de su vitalidad después del contacto con la muerte. La estructura del rito femenino de pubertad y el rito guerrero masculino es la misma.

<b>Rito Femenino de Pubertad</b>	<b>Rito Guerrero Masculino</b>
1. Derrama sangre menstrual.	1. Derrama sangre de la víctima.
2. Se aísla de la comunidad.	2. Se aísla de la comunidad.
3. Se pinta el rostro con achiote.	3. Se pinta el rostro con achiote.
4. No puede ver a ningún hombre.	4. No puede ver a ninguna mujer.
5. Come sólo alimentos asados.	5. Come sólo alimentos asados.
6. No come carne o pescado porque tienen sangre.	6. No come carne o pescado porque tienen sangre.
7. Realiza actividades femeninas: teje una cushma, mastica hierbas para prepararse a hacer masato.	7. Realiza actividades masculinas: canta canciones guerreras, fabrica flechas.
8. Se realiza una fiesta.	8. Se realiza una fiesta.
9. Toman masato blanco porque masato con camote tiene color a sangre.	9. Toman masato blanco porque masato con camote tiene color a sangre.
10. Eliminan algo del cuerpo: le cortan el pelo al rape.	10. Eliminan algo del cuerpo: le hacen vomitar.

Este tipo de creencias y costumbres se encuentran en otras sociedades amazónicas, un conjunto de prácticas que tenían que cumplir los guerreros después de haber matado a un enemigo que incluye aislamiento, abstinencia de relaciones sexuales y restricciones alimenticias.

Entre los *Awajún* (Aguaruna) del Perú y los *Wari* de Brasil occidental, se transforma y se incorpora la fuerza de la víctima. Para los *Wari*, la acumulación de sangre en la barriga del guerrero durante su aislamiento es como un “embarazo”. Cuando la sangre de la víctima

se transforma por medio de las prácticas rituales, esta sangre se transmite a las mujeres, y el espíritu del enemigo llega a ser el “hijo” del guerrero (Conklin 2001: 141). Entre los *Awajún*, se atrapaba al espíritu de la víctima, *embesek*, en la cabeza reducida (*tsantsa*), y durante una fiesta el guerrero lo transformaba en una fuerza vivificante que luego transmitía a las mujeres (Karsten).

Al contrario, los *Yanomami*, *Araweté* y los *Ashaninka* tratan de expulsar la sangre ajena por medio del vómito. En otras sociedades, los guerreros hacen cortes en su propio cuerpo para expulsarla (Conklin 2001: 142).

Así la transformación de la sangre o el espíritu del enemigo o su expulsión, después de la matanza es una fuerza transformadora que aporta a la construcción de la identidad masculina (véase Viveiros de Castro 1996).

## OBRAS CITADAS

- CHEVALIER, Jacques M. (1982). *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Perú*. University of Toronto Press.
- CONKLIN, Beth A. (2001). “Women’s Blood, Warriors’ Blood and the Conquest of Vitality in Amazonia”, *Gender in Amazonia and Melanesia*, Thomas A. Gregor and Donald Tuzin, editors, pp. 141-174. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- GREENE, Shane. (1998). “The Shaman’s Needle: Development, Shamanic Agency and Intermediality in Aguaruna Lands, Peru”, *American Ethnologist*, 25 (4): 634-658. Washington: American Anthropological Association.
- KARSTEN, Rafael. (1988-9). *La Vida y la Cultura de los Shuar*, 2 tomos. Quito: Banco Central de Ecuador, Museo Antropológico.
- REGAN, Jaime. (1993). “Perfil Etnográfico de los Asháninka”, *América Indígena*, vol. LIII, no. 4, pp. 33-43. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- ROJAS, Enrique. (1992). “Concepciones sobre las Relaciones entre los géneros, mito ritual y organización del trabajo en la unidad doméstica Campa Asháninka”, *Amazonía Peruana*, no. 22, pp. 175-220.
- VAN GENNEP, Arnold. (1960) [original 1909]. *The Rites of Passage*. University of Chicago Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1996). “Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology”, *Annual Review of Anthropology*, 25: 179-200.  
(1998). “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, pp. 469-488.
- WEISS, Gerald. (1975). *Campa Cosmology*. New York: The American Museum of Natural History.

## THE POLITICAL ECONOMY OF JIVAROAN SCALPING

*John H. Palmer\**

As a contribution to the study of Amerindian sociality, this paper analyses the political economy of scalping among the Jivaroan peoples of Perú and Ecuador. Evidence is pooled from ethnographic accounts of the Achuar (Descola 1986, 1993), the Aguaruna (Brown 1985, 1986), the Shuar, or Jívaro (Harner [1972]), and the Chirapas (Karsten 1935). Given their broad cultural uniformity (Karsten, 80), they are treated here as a homogeneous cultural community, using the ethnonym ‘Shuara’ as a collective term of reference (ibid. 539). Given also the continuity between historical and contemporary descriptions of their culture in all but the institution of scalping, which is disallowed by Peruvian and Ecuadorian law, the analysis is written in the ethnographic present.

The Shuara are distinctive among lowland Amerindians by virtue of their conspicuous *lack* of sociality. They are described as belonging to a ‘stade présociétal’ defined by ‘une sorte de degré zéro de l’intégration sociale’<sup>28</sup>. This lack of cohesion is manifest in their social morphology: ‘they do not live in villages, but each family separately’ (Karsten, 269). Indeed, ‘l’idée d’une vie collective en communautés villageoises leur fait profondément horreur’ (Descola 1986: 405). A Shuara local group consists of a ‘polygynous nuclear family’ with an average of nine members: a man and his wife or wives, with their married daughters, daughters’ husbands, and unmarried children<sup>29</sup>. The spatial isolation of these small, widely dispersed households is explained as a means of avoiding conflict, but in practice it is the corollary of ‘l’atomisme extrême des maisonnées quasi autarciques engagées dans des vendettas

---

\* Brookes University, Oxford.

<sup>28</sup> Descola 1986: 19; see also 1993: 29.

<sup>29</sup> Harner, 88-9. The household in which Karsten stayed on the upper Pastaza river comprised Shakaëma (the household head), his two wives, two of his daughters, ‘his three full-grown sons’, and one daughter-in-law (1935: 59, 60) -indicating that the uxorilocal rule is not *de rigueur*.

endémiques'<sup>30</sup>. Social life is predicated on 'continual physical violence and witchcraft', and relations are predominantly based on 'fear and distrust' and on a 'sense of outrage and injustice which sets household against household'<sup>31</sup>. The socialization of children is an education in 'alienation' and 'insecurity' vis-à-vis the rest of the population, such that the Shuara are affected by an 'almost maniacal [...] dread of enemies'<sup>32</sup>. If it be added that the ethnonym 'Shuara' means 'enemy' (Karsten, 276, 563), it is readily understandable that relations of enmity are integral to Shuara identity.

Shuara marry within the bilateral kindred, an endogamous unit comprising a territorially dispersed neighbourhood of between ten and fifteen households. Judging by the available ethnographic evidence, both patrilineal and matrilineal kinswomen are marriageable, with the exception of parents' daughters and true agnatic kinswomen (i.e. women whose relationship to ego is traceable exclusively through men: e.g. BD, FBD, FBSD)<sup>33</sup>. Members of the endogamous bilateral kindred are collectively referred to as *winya eintsu*, 'my own people'. In principle, relations among *winya eintsu* are enmity-free, but it is mainly among unaffinable agnates (F, B, FB, FBS) that bloodshed is avoided. Male affines -both wife-givers (MB, MBS, MZS, FZS) and wife-takers (ZH, FZH, FBDH)- are potential enemies. Scalping, however, is not permitted among *winya eintsu*<sup>34</sup>.

Enmity is endemic among unrelated neighbours, who belong, paradigmatically, to other dialect groups. According to Karsten (276), 'it is characteristic of the Jibaros that they especially wage war against tribes belonging to their own race and speaking the same language'<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> Karsten, 269; Descola 1986: 19 (see also 13, 132, 136, 396).

<sup>31</sup> Karsten, 46; Harner, 151, 171.

<sup>32</sup> Harner, 88; Karsten, 264 (see also 435).

<sup>33</sup> This analysis of Shuara marriage draws largely on data provided by Karsten (184, 185, 212).

<sup>34</sup> Cf. Sterpin (1993: 158-9), who writes of the Nivaklé of the Paraguayan Chaco: 'tous les nivacle sont des *velavot*, "parents", c'est-à-dire des gens "avec qui on ne fait jamais la guerre" [...]. Lorsque nous évoquons avec les vieillards nivacle ces guerres indiennes, l'idée même de prendre le scalp d'un autre Nivacle [...] leur semblait totalement scandaleuse: une impossibilité de principe.'

<sup>35</sup> He added that the Canelos Quichua of the Río Bobonaza were also attacked. According to the French explorer Flornoy (1953: 115), Shuara 'rarely make tribal war on each other -though they will attack white men or "foreign" tribes in strength'.



He delimited the map of Shuara geopolitics at the beginning of the twentieth century as follows:

The tribes on the Rio Paute are generally hostile to those living on the Rio Upano and Santiago and the latter, in their turn, to the tribes inhabiting the vast regions around the Morona and the Pastaza. The tribes of the Rio Chiguaza, a small affluent of the upper Pastaza, are mortal enemies of the Jibaros living on the Rio Capotaza between the upper Pastaza and Bobonaza.<sup>36</sup>

The dialect group forms the outer limit of Shuara collective identity, marking a boundary between humanity and 'la figure d'une humanité amoindrie' (Descola 1986: 36). Thus, at the end of the 1960s, 'tout Shuar qui se risquait en territoire achuar se trouvait *ipso facto* en danger de mort' (ibid.). Karsten (275) wrote similarly of 'almost perpetual enmity' among different dialect groups, often erupting in 'wars of extermination' in which not even children were spared. For example, the son of an influential Indian on the Rio Santiago had, on account of some old quarrel, been murdered while travelling through the land of the Huambiza Indians. The tribesmen of the murdered Indian applied to the Jibaros on the Upano for assistance. The assistance was given, some 40 Upano Indians going down the river to join their friends on the Santiago and marching with them against the Huambiza. (ibid. 277)

Like true agnates, unrelated outsiders are unaffinable (though the women may become captive wives). Unlike true agnates, unrelated outsiders are potential scalp-victims. These two groups thus represent opposite poles on a continuum ranging from solidary internal relations to hostile external relations. They are shifting poles, however, rather than fixed points on an invariable scale of values. Scalp-victims, for example, are not entire strangers: part of the ritual treatment of a scalp consists in repeatedly pronouncing the names of the victim, his relatives, and his 'native place' (Karsten, 341); and it sometimes happens that disputes arise among members of a successful raiding party, 'some wishing to take the head of the killed enemy, whereas others, asserting they are related to him by the tie of blood, are opposed to it' (275). Some degree of non-violent interaction between enemy groups is therefore presupposed.

Conversely, even the 'most stable communities' – those formed of 'groups of agnatic kin [. . .] typically a middle-aged man and his brothers and sons' (Brown 1985: 43) – display a tension between sociality and asociality. The focus of social cohesion is the household:

---

<sup>36</sup> pp. 275-6. Elsewhere he identified the Rio Copataza[sic] as a 'small affluent of the Pastaza from the north', between the Pindu and the Bobonaza (59, 68).

‘given the haziness of definition of community and an absence of unilineal kin groups, the household tends to be the most concrete social unit visible’<sup>37</sup>. And yet, as evidence relating to the component kin relationships within the household indicates, they are marked by ambiguity.

- The father–son relationship is a mutually protective one centred on the principle of revenge. In the event of either’s death by physical or metaphysical violence, the other is responsible for avenging the death (Karsten, 279). Indeed, the paternal role largely consists in preparing male children to defend the kindred. A father, for example, assists his sons in their vision-quest (see below) in order that ‘a public awareness of [their] supernatural power to avenge will provide protection for the father’ (Harner, 224 n.5). And he awakens their sense of responsibility for avenging deaths within the kindred through a daily morning discourse in which, while cooking his tobacco water (‘water mixed with crushed green tobacco leaves’) and ‘guayusa’ (*Ilex* sp.),

he reminds his sons and sons-in-law of the outrages committed by this [or] that enemy against the family in former times [‘perhaps [...] long ago’], and exhorts them to prepare for revenge. [...] ‘The Shuara so-and-so killed my father, my grandfather, my brothers, while I was a child, carried off my mother, my sisters, and burnt our house. This blood-guilt is not yet washed off. It is the duty of you, my sons, to avenge this crime and to kill the enemy or his sons, who are still threatening our family. If you do this, blessing and good luck will follow you in all your undertakings; you will have a long life and be able to kill many other enemies; your plantations will be richly fruit-bearing; your domestic animals, the swine and the chickens, will prosper and grow numerous; there will never be a lack of food in your house’<sup>38</sup>.

At the same time, and despite a ‘slight patrilineal tendency’, Harner reports a high level of conflict between fathers and sons (131), an observation supported by Brown, who testifies to Aguaruna youths resorting to violence against their fathers on account of an ‘unwillingness [...] to submit to paternal authority’ (1986: 320, 322).

- The tie between siblings is an ‘intimate’ one. If a man is killed, for example, revenge for his death is incumbent on his brothers; relatedly, a widow remarries with the brother of her late husband,

---

<sup>37</sup> Harner, 78. Cf. Brown 1985: 42; 1986: 318.

<sup>38</sup> Karsten, 244, 259-60. See also the ‘morning monologue’ reported by Harner (104-5).

whose 'jealous' spirit 'will not cede her to any other man' (Karsten, 187, 273, 279). And yet brothers 'can and often do fight with one another' due both to competition over women and to suspected sorcery: for example, 'it sometimes occurs that a man kills his brother, if the latter, for instance, has seduced his wife or bewitched one of his children.' (In such cases, revenge is 'not generally taken' in view of an aversion to bloodshed within the kindred: "It is enough that one member of our family has died", they say, "Why should we deprive ourselves of one more?")<sup>39</sup>.

The one area of Shuara social life that appears to be free of conflict is the female domain. Being of a 'calm and quiet disposition', Shuara women form a 'beneficent contrast' to their 'impulsive, passionate, and revengeful' husbands. It is they, for example, who mediate between the men when the latter get drunk and fight at manioc-beer feasts: 'the women part them and deprive them of their weapons' (Karsten, 256). The difference between male and female greeting ceremonies is also diagnostic: whereas men engage in a form of ceremonial dialogue consisting in 'near shouting', women 'when they come or go' greet one another with expressions of affection<sup>40</sup>. Above all, there is no 'jealousy or hostility' among co-wives, who, in the interests of uxorilocality, are often sisters (Karsten, 186). The 'foyer culinaire' that they comprise, in company with their daughters and other coresident kinswomen of the household head, constitutes a 'petite cellule socio-économique matricentrée' that represents an unequivocal 'espace de sociabilité' (Descola 1986: 161, 265). Female coresidents, in other words, epitomize the social cohesion that male society lacks.

Motherhood itself, however, is ambiguously described. On the one hand, it is singled out as a close and benevolent relationship. A mother 'as a rule' never leaves her infant child alone when she goes out: she 'takes it with her wherever she goes [...]. Thus, when she goes to the manioc plantation to fetch manioc she nearly always has her babe with her, carrying home both the heavy basket of manioc roots and her child' (Karsten, 235). Harner, on the other hand, casts Shuara maternity in the opposite light: by his account, a woman resumes her garden work two weeks after giving birth and 'normally leaves the infant at home in a small hammock by her bed. Since the garden work takes many hours of her day, the baby often becomes hungry and cries a great deal without

---

<sup>39</sup> Harner, 95-6, 131; Karsten, 274 (also cited in Lévy-Bruhl 1965: 94).

<sup>40</sup> Harner, 139, 152, 224 n.8; Karsten, 247, 248.

getting attention'; and, if the mother is woken at night by the child's crying, she will sometimes 'scold and strike it in anger' (85, 87).

\* \* \*

Between the two extremes of agnatic harmony and scalping lies the ambiguous middle-ground of affinal kin relations. Within the endogamous 'collectivité idéalement consanguine' that comprises the neighbourhood, 'social sympathy and the feeling of solidarity' among genealogical relatives are 'quite strong'; and bloodshed is repudiated both in order to avoid 'getting the blood of members of their own tribe on themselves' and because fighting among kinsmen evinces 'an inability to think right or "straight"'. In general, an ideal of 'friendly communication' obtains<sup>41</sup>.

One of the principal means by which 'friendly communication' is maintained is through inter-household visits. Along with mutual assistance among kin, the giving and receiving of visits is a 'cardinal value' (Descola 1993: 195), and 'there is hardly a day that the Indians do not receive guests of some kind. In fact, the reception and entertainment of guests fills a good deal of their time'<sup>42</sup>. Visitors usually come in a group of 'three or more' ('seldom [...] alone'), and they are shown 'great hospitality', including 'such strangers as are regarded as friends' (250). They come, among other things, to trade for commodities such as blowpipes, arrows and curare, lances, hunting dogs, or salt (249) -and also for festive reasons.

Shuara feasts take a variety of forms, from incidental manioc-beer drinking to the rites attendant upon the taking of a scalp (*tsantsa*). They all obey a common principle, however, which is that they should be an expression of social unity. Foremost among these collective rites is the 'magically binding ritual' (Harner, 146) of the *tsantsa* feast, or victory ceremony, preparations for which already involve the wider community. The scalper 'pays frequent visits to the neighbouring houses [...] inviting the younger men, his most intimate friends, to help at the work'. They for example assist the 'younger male members of the family' in basket-making; on completion of the work, the scalper 'expresses his thanks to the young men for their help, addressing each of them separately in a few words and at the same time inviting them to the feast'. The invitation is extended to other households, which he visits

---

<sup>41</sup> Descola 1993: 344; Karsten, 183, 249, 250, 293; Harner, 147 (see also 224 n.10.); Brown 1985: 154.

<sup>42</sup> Karsten, 245; see also 57, 80, 183.

alone and unarmed (carrying only a staff), ceremonially addressing each person concerned ‘in a sort of speech and speaking in a loud voice’. Meanwhile, members of the neighbourhood are ‘continually arriving to look at the preparations and to inquire about particulars concerning the coming feast’. The invited guests usually arrive on the previous day and spend the night in ‘provisional shelters outside the house’. During the ritual proceedings, arguments among the inebriated participants are carefully avoided. And, when the time comes for them to leave, each of the guests delivers a short ceremonial speech in which, after eulogizing the ‘cordial reception and entertainment’ and the ‘harmony prevailing’, he ‘in his turn invites the hosts to a visit’<sup>43</sup>.

Social life, then, depends on ‘rappports de bonne intelligence’ within the endogamous unit. Besides furnishing the human resources necessary for collective activities such as garden-preparation and raiding (Descola 1986: 123-4, 300), such *rappports* underpin the marriage system. Affinal kinship, though, is typically a relation of ‘camaraderie ambiguë’: ‘men may [...] enjoy cordial and solidary relations with their mother’s brothers, brothers-in-law, and male cross-cousins’, but ‘l’ennemi se présente toujours comme un affin’<sup>44</sup>. Ideally, affines are a social asset, serving, for example, as a man’s allies in his conflicts with other men, including his own kinsmen: ‘on tue des consanguins classificatoires avec l’aide de ses affins’<sup>45</sup>. It is therefore sought to resolve affinal ambiguity in the direction of alliance rather than of enmity. Through the ‘domestication of affines’ -by means of uxori-local marriage and inter-household visits, for example- the Shuara ‘tente[nt] constamment de se réapproprier l’univers étranger’ (Descola 1993: 399): that is, they seek to broaden the social basis of the collective ego. There are even prayers (*anent*) designed to ‘améliorer les rapports avec les affins ou réparer une brouille entre beaux-frères’ (ibid. 247).

‘Friendly communication’ and ‘rappports de bonne intelligence’ within the neighbourhood are ideals that are not always met in practice. ‘Fights may [...] arise at the drinking feasts’ (Karsten, 250) and, indeed, internecine killings are more frequent than scalplings. The cause of conflict is typically either a witchcraft accusation following the death of

---

<sup>43</sup> Karsten, 61, 62, 195, 205, 319, 334, 364.

<sup>44</sup> Descola 1993: 153, 306 (see also 307); Brown 1985: 43. The enemy–affine equation does not include scalp-victims, who, as already mentioned, are unrelated strangers.

<sup>45</sup> Descola 1986: 329; cf. Harner, 96. See also the morning discourse (above) delivered by a household head to his sons *and sons-in-law*.

a close relative or an affinal dispute<sup>46</sup>. In an incident recorded by Karsten (269), for example, a crisis arose after the pigs of one household entered a neighbour's garden. A claim for compensation led to a state of 'general discord and distrust between the two families' and, when illness broke out in one of the households, it was attributed to shamanic malpractice on the part of the neighbours. The accused was killed and a blood-feud ensued.

Affinal disputes concern the misappropriation or mistreatment of women. Both elopement with another man's wife and the capture of women (which is 'by no means of rare occurrence') occasion 'lengthy and sanguinary feuds'. And marital violence is similarly liable to end in bloodshed. Shuara men are characterized as jealous husbands, and a wife who is unfaithful (usually as a result of neglect by her husband) is the victim of 'brutal treatment': 'the enraged husband gives vent to his anger by beating the woman or by piercing her legs, thighs, and breast with his lance or his forest knife, so that she not seldom succumbs by bleeding to death.' Whether or not she dies, wife-beating makes enemies of affines: 'the relatives of the woman frequently take her part, alleging that she is innocent. [...] Under such circumstances more than one Jibaro has been killed by his father-in-law or his brother-in-law'. (If she survives her husband's cruelty, it is 'not altogether unknown' for the wife herself to kill her husband with *barbasco*. But she is more likely to commit suicide by taking the poison herself)<sup>47</sup>.

\* \* \*

An atomistic social structure based on autarchic households and a generalized refusal of reciprocity is a sociological paradox, because a cultural system in which 'le rapport à autrui est principalement médiatisé par la guerre' (Descola 1986: 380) is unsustainable. Human culture necessarily requires the domestication of human nature. Thus, in the preceding outline of Shuara social organization there is an indication of a counterweight to the 'profonde tendance à la dissociation' that typifies their culture (ibid. 132). It can be added that the broadly based collectivism of the contemporary Shuar Federation (mentioned by Harner (214) in his Epilogue) attests to the influence of an integrative social will. Shuara personhood provides a further pointer to their sociality:

---

<sup>46</sup> Harner, 136, 157, 178, 187; see also Karsten, 250, 259.

<sup>47</sup> Karsten, 186, 187, 222, 223, 250, 271. On female suicide, see also Brown 1986.

- The Achuar are subject to a ‘procès permanent de contrôle’ that is designed to ‘introduire toujours plus de culturel et de social dans les manifestations animales de l’humanité’ (ibid. 166). Ideal personal attributes of ‘aisance dans toutes les circonstances et [...] impassib[ilité] face au danger ou à l’adversité’ are promoted by an ethos of self-restraint enjoining frugality and the suppression of strong emotions within the household -an ethos ratified by the mythological ‘condamnation du zèle et de l’excès’ (ibid. 260, 267, 319; 1993: 334).
- The Aguaruna have a similar ‘ethic of emotional control’. In keeping with the formation of children with ‘strong’ hearts and “‘straight” or correct’ thoughts, youths are urged to be sober and respectful of their elders, whose advice is life-serving. Allowance is made for ‘force of emotional expression’, which, as an ‘index of the developed self’, ‘demonstrates [...] personal worth’. However, the emotions thus expressed must be socialized (given ‘appropriate form and direction’): an abundance of good humour is a virtue at drinking feasts; demonstrations of grief are appropriate at funerals; and revenge is justified when carried out with deliberation rather than on impulse (Brown 1985: 19; 1986: 322, 323).

As we shall see, these positively sanctioned, socially oriented attributes of the person are a function of the operation of the *arutam*, the principal expression of Shuara spirituality.

## WAKANI

Symptomatic of the Shuara’s warrior ethos is their spirituality. Unlike, for example, the Wichí, the Shuara are a soul-denying rather than a soul-affirming people<sup>48</sup>. Of the Shuar soul (*wakani*), Harner writes that it is a ‘passive’ element of the person which is of ‘relatively little interest’ and ‘does little to help the individual survive in his insecure society’ (151). This disavowal of the soul’s bearing on social life is confirmed by Descola’s definition of the Achuar *wakan* as a ‘petite lumière de conscience et d’affectivité qui n’est pas plus qu’un prédicat de la vie’ (1993: 400): in other words, its virtue is confined to the formation of the person as a living, thinking, feeling individual rather than as a member of the social group.

---

<sup>48</sup> On Wichí spirituality, see Palmer 1997.

Like many Amerindian peoples, the Shuara are indifferent to the origin of the soul, differing, for example, on the question of whether it is present at conception or at birth (Descola 1993: 399; Harner, 151). Descola attributes this indifference to the absence of a unilineal principle of descent: 'le père et la mère ne représentant [...] pas des groupes attachés à faire prévaloir quelque droit sur leur descendance, il n'est nul besoin de démêler leurs parts respectives dans la genèse d'un enfant' (ibid. 400). However, this sociological explanation of the Shuara's 'parfaite indifférence' with regard to a 'théorie élaborée des substances et des principes formateurs de la personne' is belied by the fact that both men and women agree on a patrilineal theory of conception: the father has sole responsibility for the 'fabrication d'un enfant' and 'la femme ne joue qu'un rôle subalterne en la matière, celui d'un réceptacle passif' (ibid. 399). The lack of concern regarding the origin of the soul would seem rather to be a corollary of a predominant interest in another aspect of human spirituality: the *arutam*, or acquired soul, as opposed to the *wakan/wakani*, the innate soul.

One of the characteristics of Shuara spirituality is the emphatically material terms in which it is expressed: among the Achuar, for example, 'surtout pour un homme, l'exercice de la volonté et l'extériorisation de la force d'âme se manifestent par la mise au pas des exigences physiques' (Descola 1986: 165). Relatedly the 'soul' is conflated with the blood: the Shuar, for example, are said to conceive of bleeding as a 'process of soul-loss' (Harner, 149). Similarly the Aguaruna talk synonymously of 'blood-drinking' and 'soul-eating' to refer to the 'tapping of a person's life force such that he or she becomes weak, pale, and unable to resist death in the form of illness or snakebite'. For example, it is dangerous to walk through a manioc plantation during the first few months after planting, because young manioc plants are thirsty, and 'if their thirst is not quenched by the appropriate means they may "drink the blood" of people passing through the garden. The drinking of blood is also called "soul-eating"' (Brown 1985: 106). Again, if children touch jaguar teeth, 'the teeth can "drink their blood" or "eat their soul"' (ibid. 203 n.7);

Given that the soul and blood are coextensive, it follows that the soul 'n'a pas de siège précis dans l'organisme' and that it is immanent throughout the body (Descola 1993: 400-1). But the Shuara soul is more than the 'life force' in the blood, to which it lends properties that go beyond the vital principle. They maintain that 'we think with our hearts', a precept supported by a series of correspondences between the words



for ‘thought’, ‘memory’, ‘nostalgia’, and ‘heart’. Blood thus comes to be ‘the medium by which thought is conveyed within the body’<sup>49</sup>. And yet the Shuara do not deny the cerebral basis of cognition: Aguaruna parents, for example, exhort their child to ‘let advice “enter your head”’ (Brown 1985: 19). What this heart–head opposition implies is the idea that the (heart-based) soul generates *culturally valued* thoughts and emotions that are transmitted to the head, where they are experienced and stored, by analogy with the (heart-based) transmission of blood to the rest of the body, where its vitalizing influence is felt. Rather than the seat of consciousness, the soul is the source of *moral* consciousness –consciousness that is life-giving for the body politic in the same way that blood is life-giving for the physical organism.

The Shuara identification of the ‘soul’ with the physical vital principle (cf. Karsten, 296, 365, 366, 383) is, then, a metaphorical one. In the final analysis, they recognize the soul as a discrete metaphysical agency independent of the body, as evinced by its archetypal out-of-body experiences in (i) ecstatic visions (including dreams) and (ii) fear. Nevertheless they consistently appear to minimize the soul’s participation in these experiences.

- As regards ecstatic visions, the Shuara soul has a passive role in these encounters with the spirit-world, despite its ability to ‘franchir [...] les limites étroites de la corporéité’ and ‘se transporter dans d’autres plans de la réalité inaccessibles d’ordinaire’<sup>50</sup>. It is the spirit-beings themselves that actively present themselves to the dreamer. Shamans, for example, who take ayahuasca are ‘able to see events happening at a distance, both in space and time’, because their allies ‘bring them information from faraway places’ (Brown 1985: 62). Indeed, for ego’s soul to act independently and engage with essential reality in an unmediated way is tantamount to shamanic malpractice: ‘the act of dreaming about another man’s hunting exploits would cause the dreamed person to lose his marksmanship ability’ (ibid. 95).

The only culturally approved way in which the soul can act on the world is through the medium of prayer, in the form of ‘magical

---

<sup>49</sup> Brown 1985: 129, 19; Descola 1986: 246, 253.

<sup>50</sup> Descola 1986: 97, 127, 324; 1993: 133, 136. Descola disputes the ecstatic nature of these experiences, arguing that they are ‘moins une extase qu’un raffinement de lucidité, une épuration soudaine des conditions physiques d’exercice de la vue et de la parole’ (1993: 136). Arguably, though, this ‘raffinement de lucidité’ is not something different from spiritual ecstasy, but a symptom of it.

songs' known as *anent* (a word cognate with the term for 'heart'). These 'discours du cœur', such as men and women address to their loved ones, are 'des suppliques intimes destinées à influencer sur le cours des choses' (Descola 1986: 246). They are not 'heard in a literal sense' by the recipient but, by 'secretly influencing' his/her soul, they cause his/her thoughts and emotions to 'change to conform to those suggested by the words of the song' (Brown 1985: 139). What happens is that the singer's soul, or will, 'enters' and 'establishes itself' in the recipient's soul/will, 'as in a house', with the result that 'sans le savoir vraiment, ceux pour qui nous chantons [...] se plient à nos pensées car nos désirs mêmes les habitent'<sup>51</sup>. Even here, though, a preference can be detected for the use of an intermediary in this exercise of *mana*. The example is given of a woman who, under the soul-emancipating influence of tobacco-water, communicates with the spiritual aspect of a frog in order to induce it to assume her likeness and visit her husband in a dream, thereby inclining him to return from a prolonged hunt. (Her modest reluctance to appear directly to her husband herself may reflect the convention whereby Shuara women do not generally take the initiative in forming conjugal partnerships.)

- Fear is acknowledged as being an affectation of the soul, but only in so far as children are concerned. The Aguaruna, for example, say that 'when a small child is attacked by a dog, falls off a bed, or suffers some other frightening experience, his or her soul may be thrown out of the body, creating a pathological condition that manifests itself in fever, loss of appetite, convulsions, and eventually death'. For adults, in contrast, fear lacks the spiritual complication of soul-loss: 'a frightening experience makes the heart beat irregularly' (Brown 1985: 56). In other words, it produces a purely physiological disorder, this then being seen as the cause of subsequent infirmity. By recasting the matter in terms of the heart, the soul is denied a part in the process -and the possibility of soul-loss is thus disallowed. Aware of the fatal consequences of the condition, the Shuara defend themselves against it by negating the soul.

According to one line of thinking, all animals and plants, and at least some inanimate objects, possess a soul -a soul, moreover, which is identically defined for all phenomena<sup>52</sup>. In so far as animals are

---

<sup>51</sup> Descola 1993: 153, 247. On the soul-will equation, see Palmer 1997.

<sup>52</sup> Brown 1985: 54; Karsten, 122, 372, 373.

concerned, firstly, their spirituality can be correlated with the fact that, in mythological terms, ‘all animals -quadrupeds, birds, fishes, reptiles, and so on- were men’ (Karsten, 298; see also 191): that is, they have assumed their present faunal characteristics as a result of the metamorphosis of (the souls of) anthropomorphic prototypes.

Trees and plants, secondly, are not mythologically represented as having human origins, and their spirituality must therefore be of a different order. On the one hand, it is argued that botanical growth and fruition are evidence of the immanence of a soul<sup>53</sup>. This, though, is to make the spiritual factor coterminous with organic processes—a repetition of the blood-soul equation mentioned above. On the other hand, botanical species are represented as being inhabited or assisted by personified spirit-beings (*aents*, ‘people’), who are either their owner-deities or human souls that have ‘taken up their abode in the plants’<sup>54</sup>. By this account, then, it is less a question of plants having a will of their own than of their depending on wills that are external to them. The theory of plant-souls is further vitiated by the fact that, in the final analysis, they are attributed only to ‘culturally important’ species. It is principally to garden crops -above all, manioc- that spiritual significance attaches. And it attaches in such a way as to provide a symbolic charter for the division of agricultural labour: by one account, male and female cultigens are distinguished in terms of a gender-based spiritual identity; by another, it is only the crops tended by women that are spiritually marked<sup>55</sup>.

Inanimate objects, thirdly, have neither organic vitality nor anthropomorphic origins. As the purely physical by-products of a maker’s will and knowledge, they are even less assured of inherent spirituality than plants. At most they are symbols of spirituality, in the sense that they represent the will of which they are a manifestation. Stone, in particular, serves as a symbol of sacred agency<sup>56</sup>. And the same goes for cultural artefacts: utensils, weapons, and the distinctive signal drum are seen as being spiritually endowed (Karsten, 383). At one level this can be understood in terms of the precept that a person puts something of his/her soul into the object he/she is making (*ibid.* 142, 273), as might be argued in respect of *couvade*. But there is more to it

---

<sup>53</sup> Brown 1985: 56-7; Karsten, 379.

<sup>54</sup> Brown 1985: 54, 106; Karsten, 122.

<sup>55</sup> Karsten, 121, 124-5, 194, 256, 379; Brown 1985: 57, 106.

<sup>56</sup> Karsten, 127-8, 425, 436; Brown 1985: 57, 85.

than that. The spiritual dimension of reality reveals itself in dreams and visions, particularly those stimulated by tobacco-water, ayahuasca, and datura. It is under these circumstances that the essential nature of the phenomenal world can be known: ‘even inanimate objects, like articles of clothing, implements, weapons, needles, etc.’ become animate and assume the shape of ‘young men’ who, it is elsewhere added, are ego’s ‘remote ancestor[s]’ (ibid. 447, 383, 123). In essence, therefore, all the phenomena that constitute Shuara reality are manifestations of the Shuara ancestral soul, in a multiplicity of guises. (Even the non-indigenous sector is one of its avatars: *apachi*, the term for ‘criollos’, is a derivative of *apáchiru* (‘ancestor’), reflecting the fact that ‘even the whites have once been Jibaros’ (ibid. 504).) It is this ancestral soul, as denoted by the term *arutam*, that is the focus of Shuara religiosity and the basis of their personhood.

Before setting the seal on this pan-animist point of view, according to which all things ‘may be transformations of human [Shuara] souls’ (ibid. 372), it is necessary to collate it with a more restricted definition of spirituality based on the criterion of language. For the Achuar, the decision as to whether a given life-form is spiritually endowed depends on whether communication with it is possible. Against this yardstick, domestic livestock, numerous plants, and most insects and fish are soul-less, because they are not receptive to the messages that men and women address to them (Descola 1986: 125, 399). It is tempting, though, to ask whether men and women do in fact address messages to these entities -or whether they are omitted from the realm of the sacred not because they have no spiritual counterparts, but because their spiritual counterparts are not represented among the fearsome forms assumed by the ancestral soul in its *arutam* capacity. As will be seen, such forms largely correspond to the range of identities assumed by *iwanchi*, inauspicious manifestations of the posthumous soul (and of the souls of hostile shamans)<sup>57</sup>.

Within the local group, the fate of the soul in the afterlife is said to be the same ‘for all persons, without regard to the kind of life they led while in living individuals’ (Harner, 150). There are differences, though, in the degree to which ghost-souls are inauspicious. Deceased household members are buried among the living, in the earth floor of the house, because ‘when they were alive, we did not fear them’ and, therefore, ‘we should not fear them when they are dead’ (ibid. 166).

---

<sup>57</sup> The *iwanchi* category is variously transcribed as *iwianch*, *iwanch*, or *iguánchi*.

Nevertheless, the speaker adds that they are feared ‘a little’. The death of the head of the household, in particular, causes the bereaved to relocate, because his spiritual presence prevents them from ‘leading a normal life’ (Descola 1993: 157 n.5). And the ghost-souls of family members also arouse apprehension. Relatives pay anxious attention to the ‘agissements discrets’ of a person who is about to die (ibid. 407). Since the person is thought already to be dead - ‘Tu es morte, petite grande-mère, tu es morte’ were the words sadly spoken to one dying female elder (ibid. 398)- the anxiety that is felt clearly concerns the soul’s disposition during its transition from an incarnate to a disincarnate state. After burial there is the danger that, if a child plays on the grave, his/her body will be invaded by the abiding ghost-soul, resulting in certain death (Harner, 157 n.5). For at least one week, until the ghost-soul is believed to have departed, it is propitiated with food and manioc beer that are daily placed above or beside the grave; and if someone subsequently has a dream in which ‘the deceased appears and complains of not being fed, the food and beer containers are hastily replenished’ (Harner, 168). A certain large species of butterfly is similarly offered food if it flies into the house, as it may be an incarnate ghost-soul (ibid. 151).

More generally, a ghost-soul is a liability because it ‘feel[s] greatly the loss of its former family’; ‘lonely for human companionship’, it seeks to rob the souls of surviving relatives ‘afin de meubler sa toute récente solitude’ (Harner, 151; Descola 1986: 155). Through the medium of dreams, in particular, souls of the dead ‘cherchent à nous attirer, ils veulent nous rendre comme eux’. It is therefore ‘très dangereux de rêver des morts’, though the danger passes with time: ‘après, quand le temps a passé, ils ne peuvent rien contre nous’ (Descola 1993: 133). The Aguaruna even have prayers (*anen*) for ‘the avoidance of dream visits by the souls of dead kinsmen’ (Brown 1985: 189).

## IWANCHI

Descola stresses the ‘impression d’incohérence’ given by Achuar representations of ‘les avatars du wakan après la mort’ (1986: 116 n.1; 1993: 399). As with their ‘indifference’ with regard to the formation of the person (see above), this ‘incoherence’ regarding the ‘mécanisme de décomposition de la personne’ is indirectly explained in terms of ‘l’absence [...] de tout principe de filiation’. The fact is that the soul has an indeterminate range of potential avatars. While this can be understood as reflecting the absence of corporate descent groups among

the Shuara, one clear principle of social classification does emerge from their eschatology. Invariably, the ‘most formidable’ *iwanchi* are the souls of slain enemies intent on carrying out a spirit-attack against ‘our people’. Antagonistic shamans, dead *or* alive, pose a similar threat.

Indicative of the inauspicious nature of ghost-souls is their spatial orientation: they frequent rapids and waterfalls; their house (*hea*) is the volcano; and hills and high mountains are the ‘dwelling-places of the souls of dead sorcerers’. In other words, they are immanent in features of the landscape which, being either striking in appearance or connected with ‘remarkable incidents’ (Karsten, 382), connote danger. Among the forms assumed by *iwanchi*, certain phenomena are prominent. Anthropomorphic apparitions -more or less shadowy Shuara figures either armed with a lance or wearing beautiful feather ornaments and red facial paint (ibid.)- are not unknown, but they are in a minority. Ghost-souls typically manifest themselves in non-human, mainly zoomorphic form (see Table 1). Many of their incarnations are themselves dangerous, either intrinsically (jaguar, caiman, poisonous snakes, anaconda, whirlwinds, thunderstorms) or because they are associated with shamanic malpractice (tapir, dolphin, paca, great otter). Also included, however, are creatures that are apparently harmless (bear) or even beneficial (monkey, oil-bird). The fact is that everything is potentially -if not necessarily, as in the case of the deer- an *iwanchi* in disguise.

An embodied spirit differs from a true animal or bird in that it appears under unusual circumstances and/or attacks the living (or their means of livelihood). Such beings are classified as *tunchíma*. *Tunchíma* beings are agents of antisocial spirits (i.e. the souls of enemy shamans or of the dead). Such a spirit either embodies itself in the *tunchíma* creature, which then kills its victim by directly attacking him/her; or it operates indirectly, by using the creature as the bearer of a *tunchi*, the invisible arrow that a hostile shaman shoots at a chosen human target in order to indispose the person (fatally, if a cure is not effected). In the final analysis, only *tunchíma* animals can cause death. A person, for example, does not die if bitten by an ordinary venomous snake; if he/she dies, it is because it was not a true snake (and because a shamanic cure was not achieved)<sup>58</sup>.

The phenomenon of *tunchíma* beings is mentioned only by Karsten, but corroboratory evidence is supplied by Harner in connection with the

---

<sup>58</sup> Karsten, 155, 160, 203 n.1, 299, 333, 374-8, 419.

*muisak*, the disaffected soul of a bloodshed-victim. The *muisak*, he writes (144), transforms into an *iwanchi* in order to take revenge on the culprit (or one of his close relatives, such as a son or wife). The form it assumes is that of either a poisonous snake, an anaconda (which overturns the culprit's canoe and causes him to drown), or a large tree (which falls on and crushes the culprit). With the exception of the 'large tree', these emanations are the same as those through which shamanic arrows operate (ibid. 159)<sup>59</sup>. There is, therefore, as in the case of *tunchíma* beings, a direct correspondence between ghost-souls, inauspicious fauna, and the sorcerer's weapon (with the difference that Harner refers to the latter by the term *anamuk* rather than *tunchi*).

Table 1. *Iwanchi* forms

FAUNA				OTHER
QUADRUPEDS	REPTILES	BIRDS	INSECTS	
Jaguar <sup>1</sup>	Anaconda <sup>8</sup>	Condor	Butterfly <sup>16</sup>	Rainbow
Deer <sup>2</sup>	Venomous snakes <sup>9</sup>	Black vulture		Thunder and lightning <sup>17</sup>
Monkey <sup>3</sup>	Caiman	Harpy eagle		Whirlwind
Bear <sup>4</sup>	Dolphin <sup>10</sup>	Toucan		Fog and clouds <sup>18</sup>
Nose-bear <sup>5</sup>		Macaw		Celestial bodies <sup>19</sup>
Ant-eater		Green parrot		
Tapir <sup>6</sup>		Owl <sup>11</sup>		
Paca <sup>7</sup>		Pelican		
Great otter <sup>7</sup>		Cock-of-the-rock <sup>12</sup>		
		Umbrella-bird <sup>13</sup>		
		<i>Kungúpi</i> -bird <sup>14</sup>		
		Oil-bird <sup>15</sup>		
		<i>Pínchu</i> -bird		

Source: Brown 1985: 55, 125; Descola 1986: 116-17, 151; 1993: 134, 400-1; Harner, 150-1; Karsten, *passim*

## Notes

1. The jaguar is considered to be an incarnation of the soul of a person who is 'particularly feared', typically a malevolent shaman or an enemy killed in war. In the former case, the shaman may be living or dead: 'even in his lifetime a sorcerer is supposed to be able occasionally to transform himself into a jaguar in order to bewitch people' (Karsten, 375; see also 203 n.1, 299).

2. The deer (*Mazama americana*) is the incarnation of a posthumous soul (Karsten, 308, 374). Deer meat is therefore 'taboo', because its consumption 'might result in a deceased person's soul entering the body of the living person, with the result that he may subsequently die' (Harner, 150). There is, then, an important spiritual dimension to the 'deeply rooted' idea that 'la consommation d'un animal caractérisé par certains attributs originaux provoque la transmission de ces attributs' (Descola 1986: 259; Karsten, 142). According to Karsten (374), the souls of women 'prefer to reincarnate

<sup>59</sup> The identification of the tree as an *iwanchi* may be mistaken. Since botanical species are otherwise absent from the forms assumed by a ghost-soul (see Table 1), it is tempting to suppose that the *muisak* incarnates not in the tree itself, but in the wind that causes the tree to fall.

themselves' in deer. This association with women suggests that the avoidance of deer meat is a means of preventing a loss of masculinity by Shuara men, whose culturally defined role as fearless warriors is the antithesis of the 'timid and innocent' character of the deer. On the other hand, the pairing of the deer with the jaguar as animals whose bones are used as the mouthpiece of a blowpipe (ibid. 119, 157) is a sign of its spiritual fearsomeness.

Although the injunction on *Mazama americana* is 'universellement respectée', three other deer species are 'd'une consommation légitime' (Descola 1986: 118 n.2). Presumably, *Mazama americana* is the commonest species and, therefore, most fully represents the principle expressed in the avoidance of deer meat. It bears mentioning also that, despite the fact that they never eat (and 'generally avoid even touching') deer meat, the Shuara sell it to the non-indigenous sector; they also sleep on deer skins (Karsten, 56, 97, 117, 374).

3. *Ateles niger*, an animal 'much appreciated [...] both because of its flesh which is eaten, its fur, and its teeth, and is therefore much hunted'. The *iwanchi* equivalent is 'much bigger than the real black monkey, it does not climb the trees but walks on the ground on two legs'. A person who meets it is liable to be seized by it and either killed or taken away to its 'mysterious dwellings' (Karsten, 373-4).

4. *Ursus albifrons*, which is 'comparatively small and [...] not particularly feared'. The *iwanchi* equivalent is 'much bigger and far more formidable' (Karsten, 374).

5. *Nasua rufa*.

6. The tapir is thought to embody the soul of a shaman, because 'with its pointed snout and the whistling sound it produces the animal is supposed to be able to bewitch people' (cf. n.10). Tapir meat is avoided 'nearly as carefully as that of the deer', but the fact that 'l'interdiction [...] est fréquemment enfreinte' suggests that it is the object only of ritual abstinence (Karsten, 313, 374; Descola 1986: 118 n.2).

7. Its long whiskers are used by shamans in order to 'bewitch' people (Karsten, 375).

8. The anaconda is the 'most formidable of all demons who people the spiritual world' of the Shuara. Like the jaguar, it is thought to embody the soul either of a 'powerful sorcerer' or of an enemy killed in war (Karsten, 333, 376).

9. A venomous snake is thought to embody the soul of an 'evil wizard, perhaps still living, who temporarily takes the shape of the reptile in order to kill or harm an enemy'. Snakebite is potentially lethal because the 'demoniacal soul' invades the victim's body (Karsten, 160, 376).

10. The whistling sound that the dolphin emits is reminiscent of a shaman firing an invisible arrow at a chosen victim (Karsten, 375). (Cf. n.6.)

11. Owls, like deer (n.2), are said to be incarnations of female souls (Karsten, 376).

12. *Rupicola crocea*.

13. *Cephalopterus ornatus*. In Shuara mythology, Umbrella-bird killed and scalped Bocachico-fish (Karsten, 191-2).

14. In Shuara mythology, a celebrant at a victory feast was killed by the soul of the scalp victim in the form of the *kungúpi*-bird (Karsten, 323-4).

15. *Steatornis caripensis* ('guachiro', in Spanish) is eaten as food, and its fat is 'very useful'. Also the leg-bones are used to 'prepare the most costly ornament they wear at their feasts, the so-called *tayukunchi*. Notwithstanding these auspicious properties, the oil-bird is one of the forms in which a ghost-soul may incarnate, possibly on account of its being an 'owl-like' cave-dweller (Karsten, 66-8).



16. Brown (1985: 55, 125) identifies the species in which a ghost-soul may incarnate as the Morpho butterfly; according to Harner (151), it is a ‘giant’ butterfly or moth whose wing-markings resemble the face of an owl. Karsten (378) wrote in generic terms that ‘the butterfly (*wambíshku*) is looked upon [...] as a *wakáni*’.
17. Thunder and lightning are activated by the souls of dead (enemy) warriors attacking the living (Karsten, 383).
18. According to Harner’s model of Shuara eschatology, in which the ghost-soul undergoes a series of metamorphoses, fog and clouds are the final incarnation: a ghost-soul ultimately ‘changes into water vapour’ and ‘persists eternally in the form of mist’ (151).
19. ‘Heavenly bodies’ are inhabited by souls (Karsten, 372).

Harner defines the *muisak* as a distinct soul from the *wakani*, a creation *ex nihilo*. However, he provides evidence to the contrary in the form of the belief (paralleled in the ethnographic literature from many other parts of the world) that, if a widow remarries, the *muisak* of her dead husband is liable to kill her new spouse (144). The *muisak* in this case is acting not out of a desire for vengeance, but out of jealousy, and to talk of it as a discrete ‘avenging’ soul is therefore inappropriate<sup>60</sup>. It makes better sense to see it in the same light as the Achuar equivalent (*emesak*): that is, as a negative posthumous emanation of the innate soul (Descola 1993: 134, 430-1).

## TSANTSAS

When a Shuara dies by bloodshed, his soul is ‘able to travel as far as it likes from the corpse and to form into [...] *iwanchi*’<sup>61</sup>. When the victim is scalped, in contrast, his soul ‘always keeps in the neighbourhood of the *tsantsa* [scalp] and now and then approaches the head [i.e. the *tsantsa*] in the ghostly, invisible shape of a man’ (Karsten, 326). In terms of the soul’s trajectory, then, there is a qualitative difference between a person who is slain and a person who is scalped. In order to understand the significance of this difference, it is necessary to explore the semantics of Shuara scalping.

The explicit objective behind the taking of a scalp is that of benefiting the socio-economic circumstances of the scalper: the *tsantsa* is understood to increase his hunting success and the fecundity and

---

<sup>60</sup> Cf. ‘the spirit or soul of the dead husband [...] jealously watches his former wife’ (Karsten, 213).

<sup>61</sup> Harner, 144. Cf. Karsten, 292: ‘the soul of an Indian killed with the lance flees in terror far away from the mutilated body and does not remain for some time in the neighbourhood, as is believed to be the case at ordinary death’.

productivity of his wife or wives, whose garden crops will be made to flourish and bear fruit and whose domestic animals will grow fat and multiply (Karsten, 311, 322, 366). A scalp, in short, is life-giving. An analogy can perhaps be drawn with the remains of animals and birds killed in hunting -particularly the skulls- which the Shuara keep for 'months and even years' because they are credited with having the 'power of attracting the same species'. After killing and eating a monkey in the forest, for example, a hunter sometimes 'makes the skull of the animal clean and suspends it, tied to a vine, between two trees in the neighbourhood of the place where he shot it. The skull is then supposed to draw other monkeys to the same place' (ibid. 167, 168).

The life-giving potential of a scalp derives from its intimate association with the victim's soul. The taking of a scalp implies the appropriation of the dead enemy's soul, which is 'attached' to the scalp (ibid. 333, 365) and becomes a spirit ally of the scalper. As Karsten explained, a *tsantsa* is 'not a "trophy" in the common sense of the word; not exclusively a mark of distinction or a visible proof that an enemy has been killed. The Jibaro warrior not only tries to take the life of his enemy, but above everything wants to secure control of his *soul*'<sup>62</sup>. Significantly, when a group of warriors sets out to attack an enemy household, their leader harangues them with the words: 'We are going to take a *wakani*' (ibid. 287). The *tsantsa*, in other words, is an objective correlate of the soul.

It is not meant to imply that an enemy's scalp/soul is inherently life-giving. On the contrary, it is the very opposite, as transpires from the avoidance of bocachico fish by female initiates. The Shuara narrate that in 'remote antiquity', when the ancestors of 'all animals, birds, reptiles, and fishes' were still human, they used to have the same warring practices as present-day Shuara, *tsantsa*-taking included. In one conflict Bocachico-fish was killed by Umbrella-bird, who made a *tsantsa* of his victim's scalp. For this reason the fish's mouth resembles the 'reduced mouth of a human trophy'. A female initiate must therefore abstain from eating bocachico fish because 'she would otherwise come into intimate contact with the angry spirit of a killed Indian' (ibid. 191-2). The interest of this episteme perhaps lies in the opposition that it

---

<sup>62</sup> Ibid. 368. Among the Nivaklé, similarly, the 'finalité explicite' of scalping is 'la captation, par le tueur et dans une certaine mesure par les vieilles femmes qui dansent avec les scalps, de l'esprit et des chants de la victime' (Sterpin 1993: 130).

sets up between women and anger, but it is significant for our purposes that the symbol of anger is the *tsantsa*.

It is in the nature of a scalp-victim's soul to 'thirst [...] for revenge' (ibid. 365). When the scalper returns from the fray, with the *tsantsa* suspended from his neck, 'the spirit is believed to meet him in the invisible shape of a man, trying to kill him'; it continues to pursue him inside his house, trying to enter through one of the doors (ibid. 337, 341). Thereafter, for the duration of the 2-3 year period until the final victory feast, it 'follows him everywhere' (ibid. 309), threatening his life at every turn -and in ways that echo the violence resorted to by Harner's 'avenging soul' (see above):

The revengeful ghost, who takes no rest, follows his slayer everywhere, always looking for an opportunity to kill or harm him, and the latter believes that he meets him especially in dreams. Generally, the *wakáni* meets him in the shape of an Indian armed with a lance, with which he is constantly trying to kill him. But the spirit also appears to him in other shapes, especially in the shape of a black monkey, a deer, a bear, or some other hairy animal of the forest. This is one of the reasons why the slayer does not, during the critical time, go out wandering in the forest. The *wakáni* can in many ways threaten his life there. If, for instance, he wanders to the verge of a precipice at the bank of a river, the revengeful demon may take an opportunity to push him over the precipice. He may also cause a tree or a branch to fall upon him in the forest and crush him. If he wears a lance or a knife the spirit may cause his death with these weapons. If he tries to shoot a bird or an animal with blowpipe and poisoned arrows the enemy may cause the arrow to hit the slayer himself. [...] If [...] he has sexual intercourse with his wife or some other woman, it may happen that the *wakáni*, who is constantly lurking near him, slays him, so that he dies on the spot. Besides, since there is supposed to exist an intimate connection between [a] woman and the plants which she cultivates, the consequence of his having intercourse with his wife will be that the manioc and other plants [...] will dry up. (ibid. 308)

The scalper, then, is subject to a series of restrictions, of which the cited passage mentions seclusion ('does not [...] go out wandering in the forest') and sexual continence. If he infringes these restrictions, the *iwanchi* is free to fulfil its destructive intentions. Both his own and his relatives' welfare are jeopardized: the plantations dry up; the livestock dies; and deaths occur within the family (ibid. 308, 316). Karsten mentions a man who, having killed an enemy, lost seven relatives in the course of two years; their deaths through 'mysterious diseases or through accidents' were attributed to the 'secret operation of the revengeful spirit' (ibid. 308 n.1).

In order to protect against the 'machinations of the invisible enemy', the scalper must 'live as retired and hidden a life as possible' (ibid. 309).

This requires him to abstain from all the normal processes of social life: production, reproduction, and ordinary dress and diet. From the ‘solemn’ moment of his return (which is delayed until the *tsantsa* has been prepared), the scalper is ‘in a state of taboo [...] and looks pale and sick’ (ibid. 301, 428). Indicative of this liminal condition is his appearance. He dresses only in a loin cloth and dispenses with the ornaments worn by adults: facial paint and body paint, necklaces, ear-tubes, and the distinctive three pigtails into which Shuara men customarily bind their long hair -and without which a person ‘looks sickly and weak’ (ibid. 428).

Consonant with his devitalized condition, he is excluded from the life-and-death processes of hunting, fishing, and raiding, and even from the handling of related materials: weapons and poisons (*barbasco*, *curare*). Implicitly this inactivity confines him to the domestic sphere, where he is in a similarly passive state. Not only does he avoid sexual contact with women, but he must sleep in the male half of the house and eat only food that is cooked by other warriors: ‘No other man, and still less a woman, may prepare it’ (ibid. 299). (He is not entirely segregated from women, however. On his arrival with the scalp, ‘all the women come [from within the house] to meet him, arranged in a row and holding each other by the hands, all in festive dresses and with rattles of snail’s shells round the cinctures’; they lead a dance in which he participates with his wife -or with a kinswoman if he is unmarried- and, if he has a daughter, she holds him from behind by the waist (ibid. 302, 304).)

Food-consumption is a vital process and, as such, subject to ‘strict’ ritual control during the scalper’s ‘penitence’ (ibid. *passim*). In Shuara terms, he is required to ‘avoid eating the flesh of any animal through which the spirit of the slain enemy may get an opportunity to harm him’. Essentially this means that he abstains from the species associated with *iwanchi*: tapir, monkey, paca, toucan, and the larger birds of the hunt (see Table 1, above)<sup>63</sup>. In addition, he is proscribed chicken and pig meat, because, in accordance with the law of inversion, the enemy ghost-soul would have the opposite influence to the one intended: it would decimate the family’s livestock rather than promote its increase.

---

<sup>63</sup> Descola concurs with the theory that certain animals are not consumed because they are held to be ‘des métamorphoses d’êtres humains [...] des réincarnations de l’esprit des morts’ (1986: 115, 116). He also maintains, however, that ‘il n’existe pas de sanction sociale ou surnaturelle punissant la consommation des animaux où s’incarnent les morts’ (ibid. 117).

Peccary meat is also disallowed, owing to the animal's resemblance to the domestic pig. With the greater part of an adult's meat-consumption thus excepted, the diet that the scalper is recommended is the 'lightest possible'. It consists of agouti (a 'shy' animal which 'runs fast' and, therefore, 'make[s] it easier for [ego] to escape'), small forest birds that are shot with a blowpipe and non-poisoned arrows, the 'smallest kinds of fish caught in the rivers' and, principally, palm fruits, boiled manioc, sweet potato, and plantain<sup>64</sup>.

According to Brown (1985: 126, 133), abstinence is a form of 'ritual causality' aimed at preventing the transference of the 'salient' or 'symbolic' qualities of specific 'objects or actions', because the qualities in question are antagonistic to a given end (such as crop-production). Conversely, magic is a system of ritual causality whereby 'things or activities' are juxtaposed (rather than separated) in order to *produce* the transference of salient or symbolic qualities that are *conducive* to the end in view (such as the 'secret manipulation of the feelings of others'). The attempt, though, to explain ritual action in terms of the qualities of things associated with that action leads us on a wild-goose trail. It is not so much what is avoided that is significant as the principle of abstinence *per se*; it is the denial of ordinary vital processes that matters. Karsten explained the checks on a Shuara scalper's *modus vivendi* as being designed to prevent his 'challenging' the spirits (309). In other words, he is keeping negative influences at bay -in order, implicitly, to promote their opposite.

Importantly, the same ritual observances apply in a variety of circumstances: during male and female initiation, during illness in the family, during couvade, after the sowing of corn, and during the manufacture of certain artefacts (for example, signal drums, blowpipes, and love charms). These occasions share a common theme, which is the creation of a cultural asset -a warrior, a wife, a child, a crop, a technologically sophisticated piece of equipment. Such critical moments, on which the integrity of the community depends, are all times of 'privation and self-control' (ibid. 239), with very similar rules of abstinence throughout<sup>65</sup>. Abstinence, then, is a means of crossing critical boundaries, in the manner of the liminal stage in a rite of passage.

---

<sup>64</sup> Ibid. 59-60, 238, 307, 312-13, 318. On the Pastaza, the fruit and leaves of the *sangu* plant are the main ingredients of a scalper's diet.

<sup>65</sup> On male initiation (Kusúpani), see Karsten, 60, 238-9, 426-8; on female initiation (Noa Tsangu), see ibid. 127, 206; on the other occasions of ritual abstinence, see ibid. 108, 110, 142, 214, 230.

In indigenous terms, it protects against the ‘work turn[ing] out badly’ (ibid. 108), and it does so by enhancing the efficacy of the soul, the ultimate cultural factor. As in the context of scalp-taking, ritual abstinence imposes order on the spirit world by protecting against the negative, anti-cultural forces which would otherwise prevail<sup>66</sup>.

In order to ‘paralyze the danger which is supposed to proceed from the *tsantsa*’ (ibid. 321), the scalp itself, as well as the scalp-taker, is subject to ritual treatment. From its initial shrinking to the final victory ceremony -known, among other things, as the ‘eating of the scalp’ (*tsantsa yuoma*)- the aim is to ‘keep the soul of the murdered enemy under constant magical compulsion’ (ibid. 297). A series of procedures are employed to this effect:

- when it is brought into the house, the scalp is tied to the chonta-palm lance with which the victim was killed, in order to subjugate the attached ghost-soul;
- attempts are made to instil the ghost-soul with fear, through conjurations, the rattling of shields, threatening movements, and dancing;
- at a ceremony known as ‘genipa-painting’ (Suamártinyu), the scalp is washed in a ‘magical solution’ in order to remove the ghost-soul’s ‘malignity and desire for revenge’;
- at the ‘eating of the scalp’, the dance that begins when darkness falls is known as the ‘killing of the enemy’s soul’ (*hantsemáta*)<sup>67</sup>.

By these means, the scalp changes from being a potentially lethal object to being a ‘blessing to the slayer himself and his whole family’, because the ghost-soul is ‘trodden under foot, mortified’ and made the ‘obedient slave’ and ‘will-less instrument’ of the scalper (ibid. 310, 327, 337, 366). A scalp is therefore life-giving because the spiritual agency that it represents is converted from the status of enemy to that of ally: ‘the soul of the slain enemy, embodied in the *tsantsa*, in spite of his malignity and hatred of the victor, is through the ceremonies of the [victory] feast changed into a sort of guardian spirit’ (ibid. 431). In contrast to its undomesticated state of being, the reconstructed spirit acts in the manner of a familiar, providing its earthly master with knowledge that serves to increase his ‘material wealth’. It communicates this knowledge in dreams, in which it teaches the dreamer

---

<sup>66</sup> On the spiritual implications of ritual abstinence, see Brown 1985: 56, 88; Karsten, 142, 273.

<sup>67</sup> Ibid. 302, 310, 314-15, 337, 340, 365.

how the swine and the chickens ought to be fed and taken care of in order that they may grow quickly, get fat and increase, or how the plantations ought to be attended to, cleaned and irrigated, in order that they may flourish and bear abundant fruit. In the dream the spirit shows to the slayer the tracks of the numerous swine which will be the result of such care, and he lets him hear the sound of their grunting. The latter also believes that he sees his house surrounded by large flourishing plantations of manioc, bananas, sweet potatoes, and other fruits. (ibid. 315)

In effect, the scalp-victim's soul assumes the salutary role of a deceased relative -such as, paradigmatically, a household head- whose goodwill is procured by means of offerings laid on the grave. Shuara scalping, in other words, transforms adversaries into ancestors: through the 'killing' of the hostile spirit, it transforms an *iwanchi* into an *arutam*.

## ARUTAM

The *arutam*, or 'old ones', are ancestral souls, the *wakani* of the *apáchiru*<sup>68</sup>. In contrast to the innate soul (above), the acquired ancestral soul is an aid to survival, and its possession by the age of puberty is vitally necessary (Harner, 84, 136). A youth is unable to marry until he has seen and incorporated an *arutam* (Karsten, 241).

In pursuit of a vision, ego observes a period of retreat in the forest, the abode of the *arutam*. He travels to one of their 'rendezvous', a waterfall situated at a distance of one or two days' walk from his household. Here he remains in a small palm-leaf 'dreaming-hut' for between three and eight days, living on a diet of 'roasted green plantain'. He prepares for his visionary encounter by daily standing beneath the waterfall, between the rock-face and the curtain of water, where the ancestral souls 'wander about as breezes, scattering the spray of the long cascade'. At the same time he drinks repeated doses of tobacco-water and, finally, a quantity of datura juice, the strongest of the Shuara's stimulants<sup>69</sup>.

Two types of ecstatic vision are stimulated by the ingestion of what Karsten (444) calls 'magic medicine' (tobacco-water, datura, or ayahuasca). Among the Aguaruna, they are distinguished as *niimagbau* and *waimakbau*. The former are 'life-giving visions' in which ego sees an 'image of his/her future', represented in terms of 'prosperity and

---

<sup>68</sup> Various transcribed as *arutam* (Descola, Harner), *arútama* (Karsten), or *ajútap* (Brown), they are defined as 'ancestors', 'ancient warriors', and 'ancient specters'.

<sup>69</sup> Harner, 136; Karsten, 240-1, 260, 382-3, 439, 440, 444.

good health': he/she sees 'the many children he or she will have, the fine domestic animals he or she will tend, abundant gardens, the robust good health of close relatives, and so on'. In contrast, *waimakbau* are life-taking visions that convey 'knowledge of one's invincibility in warfare'<sup>70</sup>. The Achuar make the same distinction, with the difference that, whereas among the Aguaruna only life-taking visions are associated with the ancestral soul (itself conceptualized as a single, indivisible entity), the Achuar identify the two sorts of vision with two ancestral souls:

l'un s'attacherait exclusivement au bonheur domestique et annoncerait une vie longue et pourvue en abondance de satisfactions terre à terre—multiples épouses, gendres nombreux et respectueux, jardins opulents, etc.—, tandis que l'autre serait un gage de succès à la guerre, l'instrument d'une bravoure exemplaire et, en définitive, la garantie d'une invincibilité presque absolue dans les combats. (Descola 1993: 333)

The distinction is analytically important, but it does not detract from the unity of the ancestral soul, since both kinds of vision share in common a preoccupation with personal and social security.

Shuara visions, of whatever description, are a source of arcane knowledge about a hidden reality -the reality of things to come. Since the *arutam* 'always speak the absolute truth, just as they seem to possess actual knowledge', the ecstatic dreams in which they are directly or indirectly contacted reveal the 'real truth concerning the present time and especially the future' (Karsten, 445, 451). In the absence of a concept of the 'imaginary', seeing is knowing: sight -inner visions included- is incontrovertible evidence of the object of perception's existence. According, therefore, as they are auspicious or inauspicious, dreams decide ego's future (ibid. 241).

Leaving aside the *mise-en-scène* of 'wonderful landscapes, hills, rivers, and forests' (ibid. 446) -which locates the vision within the geographical context of the spirit world- a (non-shamanic) 'dream' has particular reference to ego's 'domestic and economic life'. It presages material prosperity both in terms of his household's production activities ('Your domestic animals [...] will multiply, your fields will flourish and give abundant fruit. Your *changina* (basket of plaited vines) will always be full'), and also in terms of the forest species that he will hunt: he sees 'all sorts of game, wild turkeys, tucans, parrots, wild pigs, agoutis, etc.' (ibid. 447, 448). Equally well, a 'dream' may give

---

<sup>70</sup> Brown 1985: 59, 167. Karsten referred all visions to the faculty of *wuimektinyu* (to 'see', 'receive the revelations of the spirits in dreams').



information about his social circumstances, revealing, for example, ‘whether his wives are faithful to him, [or] whether he will be lucky with a new woman he intends to marry’; similarly it may address such concerns as ‘whether a journey he intends to make will turn out well, [... or] whether strangers will arrive on a visit’<sup>71</sup>.

It is in connection with social conflict, though, that the *arutam* are most in evidence. Their role is essentially to determine ego’s ability to kill enemies. His first contact with the ancestral soul, for example, brings with it the assurance of his future accomplishments as a warrior: ‘You have drunk our blood’, the *arutam* tells him; ‘you are a good man, you will live a long life and kill your enemies in battle’ (ibid. 447-8). Subsequently they keep him informed about the identity of his enemies or about the outcome of a prospective attack against them. They reveal ‘whether enemies are planning an attack’ and whether or not he himself will be successful if he attacks a ‘strange tribe’ or a ‘sorcerer of his own tribe’ who has ‘bewitched one of his relatives’: ‘This or that enemy [...] you will vanquish and bring his head to your home’; or ‘you will have no success, but you will be killed yourself’<sup>72</sup>.

The *arutam* take a variety of forms. Sometimes they have a distinct human appearance, as Shuara or as colonists ‘dressed in black clothes’, but their human origin is usually only hinted at (by a ‘red [Shuara] form enveloped in flames’) or partially represented (by a disembodied head, arm, or leg). In general, auditory perceptions are as important as visual ones, the true significance of the apparitions lying in the words they communicate:

- ‘I go off [to war], I will take [the heads of my enemies], listen!’;
- ‘You will become a brave warrior, you will go far away on the war-path and kill your enemies’;
- ‘Take this arm; I am your ancestor, the arm of your forefathers (*apáchiru*). Do not fear, with this arm you will be strong and kill your enemies’;
- ‘*mayéita, mayéita, mayéita, “kill, kill, kill!”*’<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> Ibid. 435. Karsten’s host Shakaëma took ayahuasca in order to find a wife for his son; in the dream stimulated by the medicine, he saw the ‘girl who would be the best wife’ (188). A widow looking for a new husband similarly drinks ayahuasca ‘in order to make a good choice’ (436).

<sup>72</sup> Ibid. 434, 448, 450; see also 435, 444.

<sup>73</sup> Ibid. 445, 447-51. The same point transpires from the discourse that a war-leader addresses to his warriors before an attack: ‘Take courage and do not

Zoomorphic *arutam* are affected by the same process of distortion. Their dimensions are magnified, and they are seen only in part: ‘of the birds, for instance, [ego] only sees the head and neck, but not the wings’. Perceived but ‘dimly’, they may simply be identified by the distinctive sounds they make: ego ‘hears their voices when, each in its own way, they speak to him. He hears the roar of the jaguar, the mighty sougling of the wing-strokes of the great eagle, the terrible hissing of the giant snake, and so forth’. And, since ‘the souls of ancestors are incarnated in them’, they too have the faculty of speech (ibid. 449).

Viewed as a whole, the most striking feature of the non-human *arutam* forms (Table 2) is the fact that, with the notable exception of the deer, they largely replicate the forms in which *iwanchi* appear (Table 1): ‘It is a curious fact that most of the animal and bird demons which are [...] believed to send disease [...] also figure among the *arútama*’. It might be said that *arutam* comprise the most menacing *iwanchi*. Better said, they are *iwanchi* seen from a different perspective: that of dreams rather than embodied consciousness. Although they are ‘mostly feared in ordinary life’, *iwanchi* appear under the influence of ‘magic medicine’ as the ‘friends and advisers of man’. This transformation of fearsome spirits into familiars can be understood in terms of the fact that, by meeting them in the spirit world rather than in the flesh, ego is able to overcome the fear they ordinarily inspire. By acquainting himself with phenomena ‘normally so terrible’, he ‘knows their true nature’ and is ‘hardened against them’. He in other words has the part of ‘a man who knows how to deal with’ spiritual danger and turn it to good advantage -which is the part of the shaman and, as shown above, the scalp-taker. In a cosmos in which ‘there is no clear line of demarcation between good and evil spirits’, the vision-seeker, the shaman, and the scalp-taker are responsible for ensuring that good comes of evil, by making spirit allies of enemy spirits<sup>74</sup>.

Visions, then, are aimed at converting the dead into beneficent ancestors. Harner evokes the process in his account of an encounter with an *arutam*. The vision is preceded by a violent localized storm with thunder and lightning, earth-tremors, and tree-uprooting winds. The ‘ancient specter’ approaches from the depths of the forest, often in the

---

fear, for I dreamed this night that I saw the great [harpy] eagle (*unta pichu*) and the tucan (*tsukánga*). They told me that we are going to take a *wakáni*’ (ibid. 287).

<sup>74</sup> Ibid. 374, 375, 383, 430, 449, 450, 451.

guise of a huge disembodied human head, a fireball, or a pair of giant jaguars or anacondas locked in combat. Ego must run forward and touch the apparition, which then vanishes, usually explosively<sup>75</sup>. It subsequently reappears to him in a dream, *transformed into an old man*: ‘I am your ancestor,’ says the spirit; ‘just as I have lived a long time, so will you. Just as I have killed many times, so will you.’ The ancestral soul then becomes lodged in ego’s chest (in the form of an inverted rainbow which is visible to a shaman under the influence of ayahuasca)<sup>76</sup>.

Table 2. Non-human *arutam* forms

FAUNA			OTHER
QUADRUPEDS	REPTILES	BIRDS	
Black jaguar <sup>1</sup>	<i>Anaconda</i>	Harpy eagle	Rainbow
Spotted jaguar <sup>2</sup>	Boa constrictor	Condor	Whirlwind
Puma	Tsungi <sup>4</sup>	Owl	Lightning
Wildcat <sup>3</sup>	Caiman	Toucan <sup>5</sup>	Meteor / comet
Great otter		Red macaw	
		Yellow macaw	
		‘Common green parrot’	
		Cock-of-the-rock	
		Umbrella-bird	
		Pelican	
		Sicha <sup>6</sup>	
		Chacu <sup>6</sup>	

Source: Karsten, 448-9

## Notes

1. *Soacha*.
2. *Yambínga*, *shia-shia*, and *yantsa* (‘different kinds of the great spotted jaguar’).
3. *Amicha*, *yantána*, and *undúchama* (‘different kinds of tiger cat’).
4. *Tsungi* is the anaconda’s ‘brother’, a ‘probably purely mythical water monster’.
5. Besides the toucan itself (*tsukánga*), a smaller bird of the same family –*pinínchi*– is also listed.
6. Unidentified sp.

<sup>75</sup> A similar operation occurs on the day before the final *tsantsa* ceremony. The scalper is accompanied by a guide who grasps him by the wrist and ‘makes him touch the hair of the *tsantsa* with his hand, at the same time saying: *Kakáruma, pangi ishamakaipa* -“Have courage; do not fear the great serpent”’ (ibid. 332).

<sup>76</sup> Harner, 138-9, 142-3 (emphasis added); see also 224 n.7. The various natural phenomena that appear in this account –the atmospheric disturbances, the disembodied head, the fireball, the jaguars and anacondas, the rainbow– are all recognizable *arutam* symbols.

It bears considering in passing the identity of the *arutam* ancestor. The Achuar affectionately address an *arutam* as ‘little grandfather’ and ‘as a general rule’ recognize it as a kinsman (‘sometimes a distant one’). Its identity, though, is an assumed one, a ‘figuration transitoire’. The ancestral soul is an eternal essence whose appearance changes over time, as it adopts the likeness of the person to whom it previously belonged. Always perceived as a relative, its transmission obeys a ‘principe de descendance continue’ that ‘garantit [...] à chaque génération nouvelle de partager les mêmes arutam que ceux dont les générations précédentes avaient déjà tiré parti, contribuant par là à perpétuer [...] l’identité distinctive des parentèles’<sup>77</sup>. It should not be thought, though, that there is a fixed stock of *arutam*. The Achuar themselves state that ‘ils ne sont pas tous des consanguins’ (ibid. 337), which is congruous with the theory advanced above that the rationale behind scalping is the production of *arutam* from enemy souls. In addition to the recycling of *arutam*, therefore, it is sought also to accumulate them: that is, to augment the ancestral soul and thus broaden the spiritual basis of the kindred. The Aguaruna, for example, see the *arutam* as ‘constantly increasing’ in number -and, since they appear only as a ‘cometlike ball of fire’ or in faunal form (for example, as a jaguar, eagle, fox, opossum, or mouse), their human identity remains unknown<sup>78</sup>. The anonymity that the ancestral soul preserves in this case -similarly found among the Shuar described by Harner- accords with its symbolizing both the absence of corporate descent groups and the ‘consanguinité imaginaire des groupes de voisinage’ (Descola 1993: 344).

By their own account, the Shuara seek *arutam* visions ‘in order that the [Shuara] people may not die away’ (Karsten, 434). Social continuity, in other words, is premised on sound relations with the ancestral soul. The same point is made by Descola’s definition of the ancestral soul as a ‘support figuratif’ of the person (1993: 343): it is a prerequisite of personhood, because it acts as an ‘enculturating and socializing device’ (Harner, 91) that transforms the presocial self into a social being<sup>79</sup>. In so far as a vision is ‘favourable’, it equips a Shuara for

---

<sup>77</sup> Descola 1993: 337, 338, 340, 341-2, 343, 344.

<sup>78</sup> Brown 1985: 50, 53, 54, 167.

<sup>79</sup> In indigenous terms, there is nothing ‘figurative’ about an *arutam*, which is conceptualized as an ‘entité discrète’: ‘Pour mes compagnons, l’arutam n’est pas une simple projection mentale, c’est un principe extérieur’ (ibid. 136, 341). It has the same phenomenological status as a shadow, similarly described by Descola as a ‘support figuratif’ of the soul (ibid. 401).

all the work and occupations incumbent on him as a male member of society. He will be a brave and successful warrior and be able to kill many enemies; he will be skilled in managing the lance and the blowgun and bring down much game in hunting; he will be dexterous in spearing the big fish and in catching small fish with varvasco poison. (Karsten, 242; see also 260, 435)

At the same time, he is made competent in 'such matters also as normally concern directly only the women', above all as regards crop-production and livestock-raising (ibid. 242; see also 172, 315). This is the significance particularly of the visions relating to the domestic economy, the import of which is summed up in the words spoken to a youth when he takes datura for the first time: 'lie down, fall asleep, [...] behold fields, behold manioc, behold plantations, behold swine, behold hens, behold manioc pots, behold manioc beer' (ibid. 240). Notwithstanding the sexual division of labour, the influence of the ancestral soul is thus brought to bear on the female domain through the spiritual capacity of the men.

The spiritual capacity of Shuara women is also promoted through ecstatic visions inspired by tobacco-water, ayahuasca and, to a lesser extent, datura. Indeed, female personhood, like that of the men, is predicated on knowledge of the *arutam*, though it is more closely associated with the female deity Nungüi ('Earth Mother'), who gives 'advice and instruction with regard to the agriculture and consol[ation] in times of crop-failure and famine'. Harner describes a series of stages between childhood and puberty at which groups of 'approximately half a dozen girls' participate in rites that reveal to them the spiritual basis of womanhood (90-1, 94). Karsten refers this process to a single initiation rite (Noa Tsangu) which is at the same time a 'nuptial feast', as the initiate (*tsángrama*) is also a newly wed wife (126, 190). For one week she and two of her kinswomen keep to a diet of boiled and mashed manioc. Each night they sleep in separate palm-leaf shelters built for them in or near the manioc plantations. There a female elder/guide gives them tobacco-water intended to stimulate dreams of Nungüi. This auspicious spiritual contact translates into the same visions of agro-pastoral abundance and vitality as are witnessed by the men - 'flourishing plantations of manioc, plantain, and other fruits', plenteous well-fed chickens and pigs- visions which give the initiate 'the strength, skill, and insight necessary for [her] domestic occupations'<sup>80</sup>.

The value of the ancestral soul resides, then, in its conferring on men and women the socio-spiritual attributes of personhood. As is frequently

---

<sup>80</sup> Ibid. 127, 198, 206, 435, 441.

found in the anthropological literature, the attribution of the characteristics of personhood through contact with the ancestral soul is closely associated with initiation. For Karsten, a youth's first personal contact with the *arutam* coincides with a male initiation ceremony (Kusúpani)<sup>81</sup>. In the other ethnographies, however, a formal rite of male initiation is absent, and a more diffuse pattern emerges: according to Harner, newborn infants are given a mild hallucinogen in order to make it possible for them to see an *arutam*; at the age of about 6 -r 10-12 (Descola)- boy is exposed to the *arutam* in the company of a mentor, 'most commonly [...] his father'; and at the age of 17-18, when 'le jeune homme a acquis assez d'empire sur lui-même', he consolidates his spiritual formation with a further vision quest, which he undertakes either in solitude or in the company of other 'vision seekers'<sup>82</sup>.

Beyond this more or less formally structured process, the pursuit of spiritual knowledge occurs under a variety of circumstances. The punishing ordeal of a vision quest, for example, can itself serve a punitive purpose. Presocial behaviour is corrected by confronting the culprit with an *arutam*: tobacco-water is poured into the nose or eyes of 'mischievous boys who openly defy their parents, tease their younger brothers and sisters, break clay vessels, climb up on the roof of the house damaging the thatch, wring the necks of fowls, etc.' (Karsten, 238). In more serious cases of deviance,

A small shelter of palm leaves is constructed for the young offender at the bank of the river. Here he is obliged to stay for two days and nights quite alone, eating nothing; he is allowed to drink only water from the river. [...] he must finally take a dose of [datura in order to ...] have the usual dreams and visions, see the *arútama*, the spirits of the forefathers, who will admonish him and instruct him as to what the custom of the forefathers requires of him as a member of the tribe. (ibid.; see also 441)

There are also incidental ayahuasca ceremonies in which all household members participate, including small children and younger married women (ibid. 434, 436; see also 126). Again, before a renowned elder dies, he may 'advise one or more sons that he wants them to acquire one of his own *arutam* souls, which form at his death'. They then observe a period of seclusion in the forest in the hope of encountering the wandering *arutam* that have come into being (Harner, 168, 169).

---

<sup>81</sup> Karsten, 240-1. Karsten points out certain circumstantial differences between the ritual observances associated with male initiation among the Shuara of the Upano and Santiago rivers, on the one hand, and those of the 'Achuas of the Pastaza', on the other.

<sup>82</sup> Harner, 84, 134, 136; Descola 1993: 334.

Consistent with the ancestral soul's connection with collective male violence, *arutam* visions are sought in relation to warfare. During the preparations for a raid on a 'foreign tribe', a warrior - 'especially the chief' - submits to a period of ritual seclusion and abstinence 'in order to see whether I shall kill my enemies (*shuara matinyu*)', which is to say, in order to be visited by an *arutam*. After the attack, the participants again need to communicate with the spirit world<sup>83</sup>. As we have seen, this is partly in response to the threat posed by the dead enemy's soul, particularly to the scalp-taker and his wife. It also answers, though, to the need to restore the ancestral soul, which abandons its owner during a raid (immediately before, among the Shuar; immediately after, among the Achuar). A man dispossessed of the ancestral soul shows signs of physical weakness and 'would expect to die within weeks or, at the most, months', either as a result of illness or because, 'no longer want[ing] to live', he commits a form of suicide: by leading a succession of raids, he sooner or later meets his end. He urgently needs, therefore, to reincorporate the ancestral soul. Since this, in turn, 'generally' results in his being 'seized with a tremendous desire to kill, [...] it is ordinarily only a matter of a few months before he joins a killing expedition'. And, if unsuccessful at first attempt, he must continue until finding an 'enemy, or at least some stranger' to kill<sup>84</sup>. There is thus a constant interplay between visions and scalping: a vision is a prerequisite of scalping, and a scalp is a prerequisite of a vision, since a person must participate in a successful raid in order to be entitled to renew relations with the *arutam*. The resulting practice is for a scalp to be taken 'every few [four or five] years' -after which time, the ancestral soul by itself 'tends to leave' the person who possesses it, drifting through the forest as a wind until it is 'stolen' by an *arutam*-seeker.

\* \* \*

It is inaccurate to define the Shuara ancestral soul as only a gratuitous 'desire to kill'. As we have seen, and as the following references further demonstrate, there is a more obviously life-serving aspect to it:

---

<sup>83</sup> Karsten, 279, 309, 315-16, 337, 364, 435-6, 439.

<sup>84</sup> Harner, 112, 139-43, 181. Analogously, a hunter 'continues to go out every day until he succeeds in his quest' (ibid. 59). Karsten drew a parallel between Shuara warfare and hunting, for which a drink is prepared by boiling guayusa leaves (*Ilex* sp.) in water. This induces 'what they call "small dreams", especially such as have reference to hunting' (174).

- *arutam* induce culturally defined ‘intelligence’ and ‘knowledge’, causing ego to become inclined to work and disinclined to ‘lie or commit dishonourable acts’ (Harner, 139);
- elders, in their capacity as representatives of the ‘wisdom of the tribe’ and as the ‘sole authorities on religion as well as on custom’, may, ‘after death or even in their lifetime, appear in the shape of jaguars, anacondas, or other formidable or dangerous animals and in this disguise punish their relatives for neglect of duty’ (Karsten, 252-3): i.e. they appear as *arutam* in order to propagate social responsibility (‘tribal wisdom/custom’)<sup>85</sup>;
- contact with *arutam* ‘curbs [...] misdirected violence’: it is said, for example, that ‘without a vision, a man isn’t prepared for marriage. He hits his wife for nothing’ (Brown 1986: 324, 323). Correlatively, a man invokes the ancestral soul after punishing his wife for infidelity (Karsten, 440-1).

Here the *arutam* clearly emerges as an instance of the Durkheimian *âme sociale*, the metaphysical factor responsible for social cohesion and continuity.

At a certain level, then, the communitarian essence of the *arutam* is preserved. As such, it represents the soul of Shuara society, purveying the moral values that underpin collective life: Aguaruna men, for example, ‘recognize the important role that visions obtained in their youth had in promoting their moral education and physical well-being, and in helping them make the transition to the responsibilities of adult life’ (Brown 1985: 59). Contact with the ancestral soul has a ‘civilising power’, in that the ‘accumulation of visionary experience’ teaches a person the foremost principle of the Shuara’s ‘moral education’, which is ‘straight thinking’. This capacity permits men and women to ‘fulfill[sic] properly and happily their domestic roles’, avoiding ‘such antisocial behaviour as fighting with close kinsmen, attempting suicide, maintaining an unseemly interest in sexual adventures, and otherwise affronting traditional morality’. As Aguaruna oral literature demonstrates, the ‘knowledge’, or moral sense, thus acquired ‘allows human beings to triumph over poverty and evil’ (ibid. 49, 154).

Like, then, the Durkheimian *âme sociale* that it partially exemplifies, the Shuara ancestral soul is an acquired spiritual factor that invests a person with cultural ‘knowledge’ and ‘intelligence’. What is unusual about it is that, besides promoting both sociality and scalp-taking as

---

<sup>85</sup> Cf. above re the punitive application of *arutam* visions.



equally 'valued aspects of character' (Harner, 91), its insertion in the life-cycle of a male ego is discontinuous. Descola (1993: 342) raises the question of the significance of this discontinuity: 'Pourquoi faut-il [. . .] que l'on soit déserté par son arutam quand on a donné la mort?'. At one level, the enigma is explained by the Shuar, who hold that the ancestral soul absconds during a raid because it is 'satisfied with one killing' (Harner, 140). Since, though, its departure occurs the night before a raid (ibid. 139), when there is no certainty that a killing will be made, this explanation is not sufficient. A Durkheimian approach is more instructive. From this angle, the disengagement of the *arutam* is a consequence of the fact that it subsumes antithetical values: on the one hand, it is a life-giving spirit of sociality (an *âme sociale*); on the other hand, it enjoins its bearer to 'se ravalier au rang de l'animalité la plus sauvage' (Descola 1993: 426). The *arutam* therefore departs because, as a symbol of social harmony and continuity, it is incompatible with the socially destructive scalp-taking that it has been co-opted to serve.

It might be argued that the life-denying aspect of the *arutam* is life-giving from the perspective of the collective ego, or group of reference, which is safeguarded by it. However, despite the claim that the hostility of the Shuara 'as a rule only turns against those who have actually done them harm' (Karsten, 15-16), it is clear from the ethnographic accounts of their scalp-taking that this is motivated by a predatory, rather than a defensive or punitive, principle: the objective is to increase the group's spiritual capital (its stock of *arutam*) at the expense of the enemy's.

The ancestral soul disappears, then, because the juxtaposition of goodwill within the endogamous community and more or less unmitigated aggression towards those outside it is a contradiction in terms: an *âme sociale* cannot be predicated on violent non-reciprocity. When it is, as on the occasion of a scalp-raid, the essentially communitarian spirit is put to flight. The discontinuity of the *arutam*'s presence is, by this criterion, a variation on the theme of soul-loss (the rout of the auspicious by the inauspicious).

However, there is more to it than this. Bearing in mind that the presence of an *arutam* is of limited duration, independently of whether or not it is displaced by a scalp-raid, the question then becomes: why is the *arutam* intrinsically impermanent? To put it another way, why does the *arutam* require periodic replacement? In religious terms, the question has already been answered by saying that the objective of scalping is to accumulate spiritual capital. However, Durkheim's

sociological approach to 'la vie religieuse' invites us to look for the social basis of Shuara spirituality -which is to say, the social basis of their scalping, given the interdependence between head-hunting and the loss and renewal of *arutam*. We need to look for a third, albeit tacit factor in terms of which these two co-variables can be understood.

The search takes us to Shuara women and an examination of their connection with warfare and scalping. We have seen that women are often at the centre of conflict within the endogamous community, in so far as this consists in affinal disputes. But it is a defining feature of scalp-raids that they are directed against people who are unaffinable. Scalp-victims are those who do not give women. Nor is it for the sake of acquiring women that scalp-raids are carried out: indeed, enemy women are themselves scalped, either 'sometimes' or 'frequently', though a female scalp is of less value than a male scalp (Karsten, 13, 184, 297).

According to the Shuara rule of endogamy, marriage is not permissible with the women of potential scalp-victims, who belong to a 'wholly different tribe' (ibid. 275). In practice, what is precluded in relation to enemies is wife-giving rather than wife-taking. For example, 'if a widow or some other woman has been made pregnant by a man belonging to another tribe, the woman is compelled to kill the child as soon as it is born, if it is a boy, "in order that the strange man may not leave offspring within the tribe"' (184). In contrast, unrelated women may be captured, because on the whole a scarcity of women is felt and therefore 'in case of need they procure young girls from other tribes, sometimes even stealing them from enemy tribes vanquished in war' (212). It thus occurs that elder household heads have 'four or even more wives', because they have 'taken part in many wars in which they have captured young girls and brought them home' (186).

What unaffinable outsiders provide is not so much women as the means of acquiring a wife endogamously. Participation in a scalp-raid qualifies a youth for marriage. Indeed, this is his explicit motive for becoming a warrior: he seeks to acquire an *arutam* with which to be able to kill enemies 'in order that I may become a real man and a brave warrior and that I may be able to marry' (241). And once he has taken a scalp he cannot remain unmarried: 'it is considered obligatory that he should look for a bride', failing which one is found for him, on the ground that a wife is indispensable to the performance of the subsequent victory feast (188, 304).

The question now is: if a scalp conduces to marriage, does a succession of scalps translate into a succession of wives? In the case of captive wives there is a transparent convergence but, in the case of affinal alliance, properly speaking, it is less certain. The only concrete instance of a man gaining a(nother) wife as a consequence of taking an enemy's life is that of the warrior who marries the widow of a man, such as his brother, whose death he avenges (Karsten, 532). The Shuara themselves do not establish a connection between the string of *tsantsas* hanging inside a man's house and the sequence of wives he has under his roof. And, since 'it is of comparatively rare occurrence that a Jibaro man has two or three wives' (ibid. 186.), it follows that there is no necessary correspondence, in quantitative terms, between scalps and wives. Indeed, in 'exceptional cases' a scalp-taker may forgo sponsoring a victory feast precisely because 'he has not enough people [i.e. wives] in his house to prepare it' and therefore 'considers himself too poor to procure the great supply of food necessary for the many guests' (ibid. 293). (He may also attribute his disinclination to sponsor a feast to the fact that he does not have enough 'friends' to invite—or, to put it slightly differently, 'his many enemies [do] not give him the peace and tranquillity necessary for preparing such a feast': ibid.) Karsten mentions the 'great chief Nayapi, of Pasta, [who] had killed about 20 enemies, but had not celebrated a single victory-feast' (ibid.).

Karsten reported that 'more than one man [...] desired a fresh wife simply because the first one had grown old and he was tired of her' (186). Scalp-taking and wife-renewal are related in the sense that, as we have seen, a man enhances his wife's productive and reproductive capacity by taking a scalp. If it is not to stretch the anthropological imagination too far, this can be understood as a figurative way of saying that a scalp-taker gains a new wife. Thus, the loss and renewal of the *arutam* via scalping -better said, its cumulative incidence in men's lives- is a spiritual charter for the accumulation of wives. As Rivière (1987) has argued in respect of manioc-processing in other parts of Amazonia, Shuara scalping -and its underlying spiritual basis- is an expression of their political economy.

## REFERENCES

- BROWN, Michael F. (1985). *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry. Washington and London  
(1986). 'Power, gender, and the social meaning of Aguaruna suicide', *Man* n.s. 21, pp. 311-28

- DESCOLA, Philippe 1986. *La Nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris  
 (1993). *Les Lances du crépuscule: Relations jivaro, haute-Amazonie*. Paris
- DURKHEIM, Emile (1912). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris
- FLORNOY, Bertrand (1953). *Jivaro: Among the Headshrinkers of the Amazon*. London and New York
- HARNER, Michael J. (1972). *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. Berkeley, Los Angeles, London
- KARSTEN, Rafael (1935). *The Head-Hunters of Western Amazonas: The Life and Culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*, Comentiones Humanarum Litterarum 7/1. Helsingfors
- LÉVY-BRUHL, Lucien (1965). *The 'Soul' of the Primitive* [1928], transl. from the French by Lilian Clare. London
- PALMER, John (1997). 'Wichí Goodwill: Ethnographic Allusions', D.Phil. Thesis, University of Oxford
- RIVIÈRE, Peter (1987). 'Of women, men, and manioc', in Harald Skar and Frank Salomon (eds.), *Natives and Neighbours in South America: Anthropological Essays*, Etnologiska Studier 38, Göteborg, pp. 178-201
- STERPIN, Adriana (1993). 'L'espace sociale de la prise de scalps chez les Nivaclé du Gran Chaco', *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* 5, pp. 129-92.



# LA PESCA EN DOS PUEBLOS DE RÍOS ANDINO-AMAZÓNICOS: ASHANINKA Y YANESHA \*

*Roxani Rivas Ruiz\*\**

Los pueblos *Ashaninka* y *Yanesha* pertenecen a la familia lingüística Arawak y habitan las laderas orientales de la Cordillera de los Andes, más conocida como Selva alta (entre 300 a 1800 m.s.n.m) de la Amazonía peruana. El área de investigación comprendió a los *Ashaninka* de la sub-cuenca del Pichis y a los *Yanesha* de la sub-cuenca del Palcazu de la Selva Central, ambos sistemas hidrográficos forman parte de la Cuenca del Pachitea. Uno de los motivos principales que me interesó analizar entre los *Ashaninka* y *Yanesha* era saber ¿cuál es el significado de la pesca en pueblos indígenas ubicados en ríos andino-amazónicos?

Gran parte de experiencia de campo la tengo con un pueblo que se ubica en el ecosistema de *várzea* o selva baja, los *Kukama-Kukamiria* de la amazonía peruana. En este pueblo existe una categoría *ipurakari* "gran cazador/pescador o matador". Como se observa no se diferencia la caza de la pesca, remarcando más una actividad mortífera (Rivas 2000). Durante el trabajo de campo realizado a lo largo del 2002 en la Cuenca del Pachitea, en las conversaciones era común que la gente expresara que *cazaba peces* en referencia a la pesca<sup>1</sup>. Veamos, *grosso modo*, algunas expresiones comunes en castellano<sup>2</sup> de la *pesca como*

---

\* Agradezco a los especialistas Carlos Pérez Shuma (*ashaninka*) y Espíritu Bautista Pascual (*yanesha*) con quienes investigué, y al Instituto del Bien Común (IBC) por haberme dado el espacio para aplicar la metodología de trabajo que vengo explorando.

\*\* Pontificia Universidad Católica del Perú.

<sup>1</sup> La misma declaración se da entre los *Kukama-Kukamiria* (ver Rivas 2000, 2003) de los ríos Ucayali, Marañón, y Huallaga, los *Shipibos* del río Ucayali o los *Cashibo* del río Sungaruyacu (experiencia de trabajo de campo durante 2002).

<sup>2</sup> Las entrevistas con los indígenas se daba en lengua español. Es común que un hablante bilingüe transfiera a la segunda lengua las reglas de pensamiento de la lengua materna.

caza en cualquiera de las técnicas de pesca. Entre los *ashaninka* del Pichis tenemos:

...Vete, en el agua hay bastante *carachama*. Yo primera vez nunca cazaba ahora si se como agarrar (...) La costumbre *ashaninka* es que cuando alguien cazaba para que pueda declarar su secreto tenían que hacerle emborrachar con masato... (recolección de *carachama*).

En las noches salimos a cazar. Se utiliza la *anchoveta* como carnada y una caña de pescar... todo tipo de medios para cazar los peces... (pesca con anzuelo).

He tarrafeado por ese lugar (en referencia a las cabeceras) y por más que soy buen pescador acá (río Pichis), allá yo pensé ser mejor cazador. Total me volví *afasi* (no pescador), *carachamas* chiquitas juntaba, lo que acá se bota... (pesca con red).

En las lluvias y tempestad se caza más rápido.

Como está crecido el río, ahí abundan las *anchovetas* para cazar.

... en las playas grandes los pescadores nos dedicamos a cazar en cantidad: *zúngaros*, *boquichicos*, *palometa*... (pesca con red).

..se suelta y el *paco* viene y *cacea*. Ahora para el *paco* se pone plátano, papaya o carne de *sajino*, más que todo las tripas de *majás*. Eso es su comida. Así se caza el *paco*... (pesca con anzuelo)

Y los *yanesha* del Palcazu dijeron:

...con esta luna, con este tenedor tenemos *más facilidad de cazar*... (recolección de peces).

...tenemos que buscar lugares (..) estar con nuestras antorchas especialmente para *cazar*... (recolección de peces).

... sobre la pesca hay bastante, nosotros cazamos en el río bastantes pescados, *carachama*, (recolección de peces).

... en verano pescan tapando brazos y la mayoría se caza cantidad con esa clase de pesca (pesca con tóxicos naturales).

Estas manifestaciones se entienden si recurrimos a la lengua materna, en las cuales, para distinguir a un gran pescador los *ashaninka* del Pichis dicen *pookaantsi* o *komintsataantsi* y los *yanesha arrmañ*, categorías que no distinguen entre cazar o pescar, remarcando más una acción predatora. Pensamiento que tiene su referente en la observación minuciosa del comportamiento predador de cada animal, es decir en las destrezas mortíferas que manifiesta sobre los demás para capturar sus presas y alimentarse, y así vivir en el medio natural. No en vano, en los pueblos de estudio simbólicamente destacan la importancia de ciertos animales considerados *predadores* o *cazadores* por excelencia propios del espacio terrestre, acuático o aéreo. Por ejemplo, en el terrestre

tenemos al tigre (*Pantera onca*) o las serpientes<sup>3</sup>; en la aérea al águila arpía (*Falco rufigularis*), al cóndor, al martín pescador (*Chloroceryle amazona*), al paucar (*Psarocolius a sincipitalis*), o a la avispa<sup>4</sup> etc.; en el acuático a la anaconda (*Eunectes murinus*), o la nutria gigante (*Lutra sp.*). Dentro de la filosofía de las culturas de estudio se dice que estos animales tienen instrumentos como *garras, dientes, picos, lancetas*, que son percibidos como *sus flechas* y a través de los cuales logran una caza efectiva. De ahí que también entre los *ashaninka* la categoría *komintsataantsi*, signifique literalmente *picar un animal terrestre o acuático con una flecha* (Trapnell 2003), que resalta socialmente a las flechas<sup>5</sup>, como el arma por excelencia de los hombres para cazar o pescar.

### PERCEPCIÓN DEL RÍO Y LOS RECURSOS ACUÁTICOS

Entre los *yanesha* y *ashaninka*, es común escuchar decir que *el río es nuestro mercado*<sup>6</sup>, visto como un excelente proveedor de recursos proteicos. Los pescados más que la carne del bosque constituyen la principal fuente de proteínas en la alimentación diaria de los pobladores<sup>7</sup> (González 2000). Dato que no es novedad, desde principios del S. XX entre los *ashaninka* se ha registrado que ellos dedican el mismo tiempo tanto a la pesca como a la caza (Tessmann 1999). En la sub-cuenca del Pichis se estima el consumo de pescado en 161.8 gr/día/individuo<sup>8</sup> y en la sub-cuenca del Palcazu 179.5

---

<sup>3</sup> Entre los *matsiguenga* ver relato de la Serpiente de Renard-Casevitz (1991: 31-32).

<sup>4</sup> En varios contextos de relación: dirigentes, empresas comunales, y comuneros, los *asháninka* manifestaron que se identificaban con la avispa. Pues, desde su visión, este insecto tiene un carácter noble y tranquilo mientras no le molesten, pero si alguien le toca o molesta inmediatamente lanza su *flecha* y pica. No en vano a las flechas para la guerra denominan *itsoipekitsani*, literalmente “lanceta de avispa”.

<sup>5</sup> El mayor prestigio social de gran pescador entre los *Kukama-Kukamiria* lo obtienen los hombres hábiles en el uso de las flechas (Rivas 2000, 2003).

<sup>6</sup> La misma expresión la emplean para el bosque. Quizás remarcando que en ambos espacios los recursos se extraen sin transformar el medio.

<sup>7</sup> Berlin (1979) para los *aguarunas* resalta que el pescado es la principal fuente de abastecimiento de proteínas animal.

<sup>8</sup> Gaviria (1981 citado en Rivas & Castro 2003) por su parte estimó 279.6 gr/día/individuo.



gr/día/individuo<sup>9</sup> (Rivas & Castro 2003a). Y aunque la pesca es muy importante en la praxis, tanto de los hombres como las mujeres, no tiene un referente simbólico relevante, pues la cultura mira hacia el bosque (ver Rojas 1991; Santos 1994). La especie de pez de mayor población y consumo entre los *yanesha* y *ashaninka*, es el *boquichico* o *chupadora* (*Prochilodus nigricans*), representando el 76.4% del total de la captura (Rivas & Castro 2003a). Es interesante que el término genérico para designar a todos los peces grandes tenga el nombre del *boquichico cac* (*yanesha*) y *shima* (*ashaninka*).

Los *asháninka* y los *yanesha* conciben al río como un ser humano, ellos denominan *brazos* a una rama secundaria del curso del río, *cabeceras* a la naciente de los ríos, *codos* a los meandros del río, o es común escuchar que tiene *bocas* en referencia a las puntos de unión o intersección con otro río o quebrada. Hasta le atribuyen un temperamento, se enoja con la gente y hace enfermar; o una cualidad si un río o quebrada tiene abundancia de peces, los *yanesha* expresan que *sabe dar* o *convidar*, de lo contrario si son escasos dicen que es *miserable* o *tacaña*. Los *yanesha* establecen con el río una relación recíproca de consanguinidad, dicen *Oñena'*, "nuestro hermano río", el cual tiene su mujer *Torotoromuell*, "nuestra madre río". Ambos juntamente con *yochesha' pocyena'* "nuestra hermana sirena" son los dueños de los peces y se encargan de criarlos en el agua. Por su parte los *ashaninka* denominan *kiatsi* a una gran boa considerada un ser masculino, dueño del río y de los peces, éste acostumbra habitar en las pozas y cada vez que se traslada para recorrer las aguas del río los peces lo siguen.

Las estaciones del año se marcan por el ciclo hidrológico, creciente y vaciante, del río<sup>10</sup>. Los *yanesha* creen que durante la vaciante del río (marzo-octubre), *Oñena'* "nuestro hermano río" se enferma, su poder merma y cualquiera puede abusar de él. Por eso en esta época no es peligroso, está sucio, se puede vadear fácilmente de una orilla a otra, se realizan rozos en las riberas para la agricultura, los peces abundan en el río y la pesca se torna en una de las actividades más importantes porque con menor esfuerzo logran altas capturas.

---

<sup>9</sup> Bayley (1981 citado en Rivas & Castro 2003) da una cifra mucho menor 122 gr/día/individuo, mientras que Gonzáles (2000) estima de 226.7 gr/día/individuo.

<sup>10</sup> En el pensamiento de algunos pueblos de la familia lingüística Arawak, la Vía Láctea es percibida como un río en el cielo y marca el cambio de las estaciones (Rojas 1994: 134-135; Baer 1994: 142; Trapnell 2003).

La pesca normalmente suele desarrollarse en la noche, de preferencia en las noches sin luna, porque es más efectiva, pues los peces están *mansos* sobre la superficie del río y no sienten la presencia humana. Es cuando hombres o mujeres, ayudados sea de una linterna o un mechero, caminan por las riberas del río con un machete y golpean a los que duermen, para luego recolectarlos. Durante el día es frecuente observar a hombres o mujeres pescar con caña y/o cordel y anzuelo en las riberas de los ríos. En las cabeceras de los ríos, los hombres construyen grandes nasas que en las noches son custodiadas. También, se intensifica el uso de tóxicos naturales: *barbasco* o *cube* (*Lonchocarpus spp.*) y *huaca* (*Clibadium sp.*) realizando las comunidades grandes pescas *tapar-brazo*.

Y en la creciente (diciembre-marzo), los *yanesha* dicen que la mujer *Torotoromuell*, del río viene de aguas-abajo haciendo sonar las piedras y va curándolo limpiando toda suciedad. Es cuando el río se fortalece aumentando el poder de sus aguas y constituye un peligro constante para la población. Uno de los indicadores importantes que marca el inicio de la creciente del río (noviembre), entre los *ashaninka* es la floración del árbol *pasaro* “azote” (de color morado), dicen que espiritualmente azota a los peces por eso se los ve flacos y sin gusto. Y en la máxima creciente (febrero, marzo) se da la floración de la *caña brava* (*Fam. Poaceae*) en las riberas. En esta época los peces en el río son escasos, al punto que la gente expresa que *anda rogando*. Las lluvias son frecuentes ocasionando el súbito crecimiento de las aguas que bajan turbias, y grandes cantidades de peces salen a la superficie del agua. Los hombres de la comunidad los pescan con atarraya y/o las mujeres utilizan una canasta para agarrar anchovetas. A veces dichos aguaceros producen *huaycos* que de caer al río afecta a la fauna acuática matando por asfixia a los peces que no pudieron escapar hacia el agua de las quebradas. El crecimiento de las agua del río represa las desembocaduras de las quebradas, a estos lugares los peces acuden para refugiarse del agua gredosa. Zonas que los hombres van con flecha para picarlos.

La diversidad de peces disminuye conforme se surca río-arriba. Los indígenas conocen los lugares hasta dónde llega la migración de los peces, por lo general los límites que señalan son geográficos: pendientes empinadas o cataratas. Los *yanesha* tienen un relato que explica por qué la escasez y la poca diversidad de especies de peces en las cabeceras de los ríos. Dicen que antiguamente había un hombre

*Opanesha*<sup>11</sup> quien era muy orgulloso, mezquino y tenía poder. Este personaje no quería que el río Chontabamba tenga peces grandes. Así que subió a las alturas donde el río nace y arreó todos los peces grandes como corvina (*Fam. Characidae*), zúngaro (*Fam. Pimelodidae*), paco (*Piaractus brachypomun*), etc. río-abajo, hasta Pozuzo. Allí hizo una caída inmensa para impedir que surquen. Desde entonces en las cabeceras de los ríos sólo están los peces pequeños que lograron esconderse como bagre (*Astroblepus sp.*), anchoveta (*Fam. Characidae*), etc.

## TÉCNICAS DE PESCA EN RÍOS ANDINO-AMAZÓNICOS

Los *yanesha* y *ashaninka* tienen una tradición pesquera adaptada al hábitat de ríos andino-amazónicos. En estos pueblos el río constituye la principal área de pesca. Y conforme se surca río<sup>12</sup>, las zonas de pesca más importantes son las pequeñas y medianas quebradas. Las variaciones anuales del ciclo del río influye en la elección de los lugares de pesca. Durante el estiaje el canal de los ríos es el área de mayor importancia para la pesca destacando las pozas, denominadas así a las zonas más profundas formadas sea por encuentros de las aguas de los ríos o quebradas o por un quiebre del río que produce la erosión en un meandro, los cascajales, así como las uniones de los grandes afluentes.

La pesca está dirigida básicamente al autoconsumo, ya que a lo largo de las Sub-Cuencas del Palcazu y Pichis, no existe un gran mercado al cual abastecer. Las técnicas tradicionales de pesca las clasificamos en: recolección, tóxicos naturales, flechas, anzuelos, y trampas; y entre las incorporadas tenemos a las redes y dinamita (más detalle ver Rivas 2003b y 2003c).

## RECOLECCIÓN DE PECES

---

<sup>11</sup> Santos (1994: 332-334) relata que fueron dos personajes legendarios *Pueshertor* y *Arrarpeñ* quienes por mezquinos llevaron todos los peces río abajo. Y más bien dice que *Opanesha'* fue quien llevó los animales de caza hacia tierras bajas.

<sup>12</sup> Entre los *ashaninka* (Weiss en Rojas: 1994) y *yanesha* (Santos 1994) el río es el principal punto de orientación geográfica tomando como referencia la ubicación de la persona, dicen *río arriba* para ir contra la corriente y *río abajo* para seguir el curso de las aguas. La misma idea se da en otros pueblos como los *achuar* (Descola 1996:365); los *matsiguenga* (Baer 1994: 52); los *ticunas* (Goulard 1994: 389) por citar algunos autores.

Tanto los *yanesha* y *ashaninka* recolectan en los cuerpos de agua diferentes especies como: peces, camarones, gusanos, cangrejos, ranas, sapos, conchas, caracoles, etc. dependiendo de la disponibilidad de estos en el medio. Ellos se apropian de la fauna acuática utilizando sea un palo, piedra, canasta o la mano. Actividad que la realizan tanto el hombre, la mujer y los niños. La más importante de todas las técnicas de recolección acuática es la de *carachamas* (*Fam. Loricariidae*). En los mitos, tanto *ashaninka* como *yanesha*, quien enseñó la manera de cazarlas (desde la visión indígena) fue la nutria gigante (*Lutra annectens*), animal considerado masculino y cazador acuático por excelencia, cuyo régimen alimenticio consiste principalmente de *carachamas*. Entre los *ashaninka* socialmente es considerada una tarea femenina, siendo una de las cualidades importantes a desarrollar por una mujer. En un episodio del mito de origen de recolección de *carachamas* de los *ashaninka* una mujer enseña a otra los secretos para recolectarlas aconsejándole que *esta planta* (en realidad el excremento de la nutria) *es para cosechar carachama (.y..) como mujer vas a ganar a tu esposo cuando lo tengas*.

Durante el inicio de la merma del río (abril, mayo) las *carachamas* están con huevas, las cuales depositan en los huecos de las piedras de la playa. Estas se recogen con la mano y pueden consumirse crudas o asadas en hojas. A lo largo de todo el estiaje (junio-setiembre), las *carachamas* (*Fam. Loricariidae*) grandes habitan en las lajas de las piedras, el hombre aprovecha para picarlas con lanzas mientras que la mujer las recolecta con la mano al bañarse. Si repentinamente durante la vaciante y máxima merma del río se produce una gran lluvia, el caudal del río aumenta y el agua se enturbia. Es cuando el hombre, la mujer y/o los hijos van a recolectar peces en las riberas de los ríos porque se encuentran *mansos* ó *borrachos* sobre la superficie del agua dejándose agarrar fácilmente. Tradicionalmente utilizaban una canasta para recolectarlos, éste instrumento fue sustituido por las atarrayas.

## TÓXICOS NATURALES

Los *ashaninka* explican a través de relatos que el origen de los tóxicos para pescar se debe al sapo *mashero*<sup>13</sup> (orden Anura) que en tiempos remotos cuando los animales eran humanos dio el conocimiento de cómo usarlo. Esta especie de sapo se caracteriza porque segrega de la cabeza un zumo tóxico que también suelen

---

<sup>13</sup> También véase Levi-Strauss (1982: 272).

utilizar para cazar con flechas. Por su parte los *yanesha* explican que la aparición del *cube* se debe a un personaje legendario llamado *Hua'tena'* quien gustaba de ir al río a comer *carachama* (*Fam. Loricariidae*) o peces. Dicen que para capturarlos iba al medio del río, colocaba su pene sobre una piedra y machucaba emanando de él *leche*<sup>14</sup>. Líquido con que mataba abundantes peces, pero impedía coger a los humanos porque los comía o sacaba los ojos. Cierta vez descubrieron cómo pescaba haciéndolo avergonzar y antes de desaparecer entregó los vellos de su pubis diciéndoles que los sembraran. Así entre los *yanesha* apareció el *cube* para matar los peces.

Los *yanesha* identifican 7 especies de plantas ictio-tóxicas (Rivas 2002b), mientras que los *ashaninka* 14 (Rivas 2002c). Las más conocidas en castellano regional son el *barbasco* o *cube* (*Lonchocarpus spp.*) y la *huaca* (*Clibadium sp.*). El tóxico se concentra en alguna parte de la planta como: raíces, resinas, lianas, hojas o cortezas. Según los *asháninka* el más fuerte y poderoso son las raíces porque son la esencia de las plantas. Está pendiente un estudio exhaustivo y comparativo de la identificación taxonómica científica de las distintas especies de vegetales tóxicos domesticados o no, y usadas para pescar entre los pueblos indígenas (Rivas 2000).

Las plantas ictio-tóxicas se utilizan con mucha intensidad en la época de estiaje en las riberas pedregosas de poca profundidad, en las pozas poco profundas de los ríos, en las palizadas, tapando un brazo del río o quebrada, en la boca de ríos o quebradas, en las lajas de piedras de los ríos o quebradas. La pesca con tóxicos naturales se realiza individualmente, a nivel familiar o comunal. Un día cualquiera el hombre coge una raíz de barbasco y buscan una laja de roca donde observe el excremento de las *carachamas* (*Fam. Loricariidae*), bagre (*Astroblepus sp.*), barbón, *anashuya*, etc. Luego, tritura la raíz y con un palo la introduce en huecos profundos, y espera 10 ó 15 minutos hasta que los peces salgan a la superficie *embriagados*. En realidad el zumo activo cierra las branquias de los peces produciendo asfixia. Es cuando los coge a la mano, los golpea con un machete y/o los pica con la flecha. Si la pesca es familiar utilizan la *huaca*, cosechan las hojas tóxicas, las machacan en un hueco de tierra de 30 a 40 cm de

---

<sup>14</sup> Idea que también lo tienen los *Achuar* al comparar el esperma masculino con el zumo del tóxico natural, y concluye que en la mitología existe una equivalencia entre el pene y los venenos de pesca (Descola 1996: 377).

profundidad mezclándolas con hojas de la *pituca*<sup>15</sup> (*Fam. Araceae*), un poco de ceniza y de ají; luego botan esta mezcla en la poza de una quebrada.

Para realizar las grandes pescas colectivas *tapar-brazo* tienen en cuenta la aparición al Este de la Vía láctea en el cielo, y además -entre los *ashaninka*- el silbo de *Tsonkiri shimashiro* “picaflor pescador” (*Tson* “largo”; *kiri* “pijuayo”) que vuela río arriba anunciando que los peces van a surcar el río y que se puede realizar las pescas comunales. El jefe de la comunidad y los pobladores se ponen de acuerdo en una asamblea, luego invitan a las comunidades aledañas. Son 2 ó 3 veces al año que cada comunidad efectúa esta pesca para celebrar grandes eventos, sea el día de la madre, San Juan, Fiestas patrias o el aniversario de la comunidad. El día acordado, los hombres construyen una pared de piedras tanto río-arriba como río-abajo cerrando una rama bifurcada del río o quebrada. Mientras que las mujeres se encargan de sacar hojarasca en el bosque. En algunas comunidades cercanas a los colonos, el uso de las hojarasca ha sido sustituido por el empleo de plásticos de 5 ó 10 metros de largo con el cual tapan la pirca. Una vez que el agua de la rama el río se seca trituran las raíces de barbasco y mezclan con el agua terrosa, a similitud de la creciente cuya agua viene enlodada, que contribuye a que los peces salgan a la superficie del agua. Y según ellos los peces se *emborrachan* en el agua tóxica de color blanco a semejanza de los humanos cuando toman masato<sup>16</sup> (también ver Rojas 1994: 197). Esto produce asfixia a los peces: zúngaro (*Fam. Pimelodidae*), *carachama* (*Fam. Loricariidae*), *chupadora* (*Prochilodus nigricans*), etc. La gente espera con un machete a la mano, flechas, canastas y se los recolecta cuando emergen a la superficie del río. Después de esta pesca, escasean los peces en el río y la comunidad está a la espera de una migración de peces.

Una de las prescripciones para el uso del barbasco es que tanto las mujeres embarazadas como menstruantes no pueden participar porque anula la fuerza del tóxico y los peces no mueren. Las grandes pescas colectivas con barbasco se prestan a conflictos pues quien coge menos envidia al que agarró más pescados.

---

<sup>15</sup> Según los *yanasha* la *pituca* es hermana clasificatoria de la *huaca* y el camote (Duff-Tripp, 1998).

<sup>16</sup> Bebida de yuca fermentada.

## FLECHAS

Según los relatos de origen *asháninka*, en los primeros tiempos los hombres no sabían cazar, aprendieron del cóndor *amempori* conocido por ser guerrero y cazador, pues tiene su *flecha* (en referencia al pico) que es dura y eficaz para cazar, además que conocía diferentes tipos de *piripiris ibenki* (*Cyperus sp.*) que guardaba en su morral. Este entregó a un hombre su secreto, los *piripiris ibenki* para picar y desde entonces el conocimiento se ha difundido, por eso respetan a esta ave. Entre los *yanesha* el conocimiento lo atribuyen a dos personajes legendarios: *Canarohuana* "camungo pescador" que entregó el *piripiri*, el más eficaz tubérculo para los hechizo de pesca y *Shemochuarena* "padre del águila pescador" que dio la hierba.

La lingüista Duff-Tripp (1998: 163) registró entre los *yanesha* 7 variedades de flechas tradicionales de las cuales sólo una utilizaban para pescar. Por nuestra parte hemos inventariado dos: *e ñaso* *tapets*, lanza para pescar, y *chaque* *lltsopets*, flecha con lanza y ganchos de alambre. Y los *asháninka* tienen 3 para pescar: *tsantsakirentsi* "flecha con punta que se desgasta" (*tsantsa* "largo"; *kiri* "pijuayo"<sup>17</sup> o chonta"; *tsantsakiri* "pene largo"; *tsi*: autonomizador), que es especial para picar zúngaro (*Fam. Pimelodidae*), sábalo (*Fam. Characidae*), paco (*Piaractus brachypomun*); *pontyakirontsi* "flecha con varias puntas" (*Pontya* "varias ramas que tienen un mismo nacimiento", "raíces"; *kiri* "pijuayo"; *-ron*: instrumento; *tsi*: autonomizador), caracterizada por tener puntas tridentes sin dientes; y *tsatamentontsi* "flecha que pica" (*tsata* "picar, hincar"; *mentotsi* "dolor"; *-ron*: instrumento; *tsi*: autonomizador), es la única flecha que tiene la punta larga y no necesita de un arco propulsor siendo especial para picar *carachama* (*Fam. Loricariidae*).

Para los *ashaninka* del Pichis, el uso de la flecha para pescar ocupa el segundo puesto de instrumento en importancia práctica (36.7%) (Rivas y Castro 2003a). Sin embargo, es indudable su preponderancia simbólica social frente a los otros instrumentos evidenciándose cuando en la praxis o a nivel simbólico un gran pescador es aquel que pica con eficacia, hecho que prueba a través de *kentataantsi*, *los peces tienen la señal de la flecha*. Entre los *yanesha* del Palcazu su empleo está prácticamente en desuso. Entre los hombres *ashaninka* el aprendizaje del manejo del arco y flecha comienza de pequeños. Ellos

---

<sup>17</sup> *Bactris gasipaes*.

se sometían a un rito de pasaje denominado la *prueba del camarón*<sup>18</sup> que consistía en un enfrentamiento de dos grupos con el fin de desarrollar agilidad para tirar y esquivar las flechas. Al amanecer llamaban a los niños y en un patio grande formaban dos grupos separados a cierta distancia. Cada miembro del grupo tenía flechas sin puntas hechas de chonta (*Fam. araceae*) o del pedúnculo de la flor del carrizo (*Fam. Poaceae*). Un grupo se encargaba de tirar las flechas y el otro de esquivarlas, y viceversa. La mayor proeza consistía en agarrar la flecha cuando venía en dirección al cuerpo. Si un niño no lograba esquivar la flecha, entonces todos los muchachos tiraban su flecha a él (pues lo mismo sucede en la guerra). El grupo que ganaba avanzaba en espacio y el otro retrocedía. Aprendizaje que prepara para ser un gran guerrero.

El uso de la flecha para pescar se intensifica durante la vaciante del río, siendo indispensable hacer el menor ruido posible y observar los rastros de los peces sea los excrementos de *carachamas* (*Fam. Loricariidae*) o las huellas de succión en las piedras dejadas por las *chupadoras* (*Prochilodus nigricans*). Entonces sacan el tubérculo del *piripiri* (*Cyperus sp.*) para peces, mastican y con el afrecho friccionan a la flecha, además mejor si bucea y coloca un poco del afrecho debajo de una piedra. Dicen que el *piripiri* atraerá peces grandes como chupadoras y otros peces, y él podrá pescarlos sin dificultad.

## ANZUELO

Los *ashaninka* denominan al anzuelo *katsirontsi* (*katsi* "pica, duele"; *katsiron* "pene que se cuelga, impotencia sexual del hombre"), es decir el instrumento evoca a un falo sin erección. Y los *yanasha* dicen *gorr* anzuelo, que deviene de *gorr rech* "bejuco de espina" (especie de liana silvestre con espinas), resaltando el uso de espinas vegetales para tal fin. Una práctica tradicional entre los *Ashaninka* y *Yanasha* para capturar peces pequeños como las anchoveta (*Fam. Characidae*) es emplear la hormiga *citaracu*<sup>19</sup> [*fam. Formicidae*], insecto que funciona al mismo tiempo como anzuelo y carnada. Algo

---

<sup>18</sup> En referencia a que los niños deben imitar el comportamiento defensivo de este crustáceo, pues si intentan capturarlo se mueve por todos lados esquivando que lo atrapen.

<sup>19</sup> Entre los *ashaninka*, los *citaracuys jai*, son conocidos por ser los perros de la Luna. Dicen que cada luna nueva salen a recorrer el bosque para encontrar sus alimentos que preferentemente están en los nidos de avispas. Y todo lo que botan en su camino se convierten en la callampa *shitobi*.



interesante entre los *ashaninka* es que al gancho del anzuelo llaman *otsikoki*, segmentando esta palabra tenemos: *otsi* "alambre derecho", *otsitzi* "perro". Esta última es usada como vocativo del *citaracuy*, conocido en los relatos de origen de ser el perro de la luna. Esta hormiga, al llegar al estado de adultez, tiene según ellos unas *lancetas* o *dientes muy fuertes*. Ellos la cogen de la cabeza y cuidando que no los muerda amarran en su cuerpo una cuerda hecha sea de fibras de plátano o de hilo de algodón. Luego, viva la introducen en la quebrada, y con sus lancetas captura peces pequeños.

Sin lugar a dudas, la técnica de pesca con anzuelo ocupa el primer lugar en la praxis de los *ashaninka* del Pichis (73.3%) y *yanasha* del Palcazu (98.5%) (Rivas & Castro 2003a). El hombre o la mujer compra el anzuelo en las tiendas de los centros poblados. Hay de diferentes tamaños: los pequeños, que a veces los construyen de agujas o alambres calentándolos para formar la lanceta, utilizan preferentemente niños y mujeres para capturar peces pequeños como *bagres* (*Astroblepus sp.*), *meretos*, *barbón*, *sardinas*, etc; los medianos le siguen en importancia y sirven para pescar *corvina* (Fam. *Characidae*), *paco* (*Piaractus brachypomun*), *sábalo* (Fam. *Characidae*), *lisa* (Fam. *Anostomidae*), *doncellas*, etc; y por último los más grandes son usados sólo por hombres que se han especializado en capturar grandes especies como *dorados* y *zúngaros* (Fam. *Pimelodidae*).

La cualidad que desarrolla un pescador con esta técnica es la paciencia. Mientras pesca tiene que soportar las picaduras de los zancudos o moscos y algunos fuman cigarrillos para proteger el cuerpo. Las mujeres y niños suelen ir a pescar con caña cerca de la comunidad, mientras que los hombres van más lejos. Pescan a orillas de los ríos o quebradas buscando preferentemente las pozas que son las áreas más profundas y donde los peces se concentran. Gran parte de la eficacia de la técnica del anzuelo radica en utilizar el tipo de cebo adecuado a la especie de pez que desee capturar y será un saber que tanto el hombre o mujer mantendrá en secreto. Las carnadas que utilizan varían de acuerdo al régimen alimenticio del pez que desea capturar. Durante la creciente (febrero-marzo) se produce la fructificación de las plantas a orillas de los ríos, esto facilita la pesca con caña utilizándose intensivamente como cebo frutos de temporada, como es el caso del *cetico* blanco o negro (fam. *Cecropiaceae*), *ishanga* (Fam. *Urticaceae*), *moenilla* (Fam. *Lauraceae*), *renaco hormiga* (*Ficus sp.*), *ojé* (*Ficus sp.*), etc. Durante la vaciante al

desaparecer los frutos suelen utilizarse carnadas como un trozo de carne de monte o pescado, yuca, gusanos terrestres o acuáticos, insectos, plátanos, tripas de animales, etc.

Aunque tanto los hombres, mujeres y niños utilizan la caña de pescar a lo largo del año, sólo los hombres se adiestran desde niños para ser eficaces con el uso del anzuelo. Los hombres *yanesha* que logran especializarse en la técnica de la caña y anzuelo denomina *ago'tañ*. Para auspiciar una pesca fructífera, el hombre *yanesha* cura al anzuelo humeándolo en la candela y rociándolo con las hojas de un bejuco silvestre con espinas *matseterech*. Por su parte, el hombre *ashaninka* para no ser *afasi* o inútil utilizando el anzuelo siembra una *pusanga pinitsishi* especial cuyas hojas envuelve, calienta en el fuego y con ellas se frota las manos, los brazos, al anzuelo y a la cuerda nylon.

## TRAMPAS

Los *yanesha* explican que el origen de la nasa *shempret*, data de tiempos gracias a un hombre anciano curioso quien se ingenió en hacer trampa para peces. Mientras construía la nasa, hubo un ser poderoso *Ayots* quien andaba cargando a su hijo. Ambos vieron al viejo de lejos. El hijo dijo: *¿Papá, qué cosa está allá en el agua?* De tanto preguntar lo mismo, le hizo aburrir y contestó: *ese será shempret*, desde entonces el hombre se convirtió en la nasa. Los *asháninka*, a través de relatos, atribuyen este conocimiento a dos personajes legendarios masculinos: al *zancudo* y a la Luna *kashiri*, que construía trampas *shimperi* en los ríos, las cuales atrapaban cadáveres para comerlos.

Los *yanesha* tienen 3 tipos de nasas: *Seperr shempret*, literalmente "nasa primera, abuelo, duro, fuerte" (*Seperr* "nasa"; *shempret* "abuelo, primero, fuerte, duro"), considerada el padre de las nasas y es especial para peces grandes; *Seperr oñet*, "nasa del agua" captura peces medianos; *seperr shohuat*, "nasa anchoveta" para peces pequeños. Y los *ashaninka* tienen las nasas *shimperi*; *tapajes* hechos de esterilla de caña brava (*Fam. Poaceae*).

En las cabeceras de los ríos Pichis y Palcazu, comienzan a construirlas durante la máxima vaciante del río (julio-setiembre) cuando visualizan algas verdes adheridas en las rocas de las orillas del río. Los lugares adecuados para armar una nasa es una pendiente o bajada del río, accidente natural que impedirá que los peces atrapados

escapen de la trampa. El hombre vigilará la captura de peces durante la noche desde un tambo hecho en la ribera de la playa.

El pescador debe tomar algunas prescripciones para que la trampa sea cazadora. Entre los *yanesha* está prohibido hacer ruido cerca de la *nasa*, también los huesos de los pescados capturados en la *nasa* no debe darse de comer a los perros ni a las gallinas sino botarlos al río, pues creen que estos animales estarán haciendo ruido en la caída de la trampa y ésta se volverá inútil o *afasi*. Si esto sucede, se coge un perro o gallina y hace caer en la *nasa* para hacerla cazadora.

## REDES NYLON (atarraya o tarrafas y tramperas)

Los *yanesha* explican que aprendieron a tejer la red *pe'llac*<sup>20</sup> de la abuela legendaria *Ashapellena*<sup>21</sup>, literalmente “madre de la araña”, pues mientras tejía su telaraña una mujer curiosa la observó e imitó. Y para los *asháninka* es un instrumento introducido por los colonos, ellos dicen que es la *ciencia avanzada de los paisanos*.

Desde mediados del S. XX, en la Cuenca Amazónica, la mayoría de la población ha incorporado las redes de hilos nylon: *tarrafa* o *atarraya*, y *agalleras* o *tramperas*, existiendo toda una gama de tamaños de estos aparejos, pues en menor tiempo y esfuerzo de trabajo realizan mayores capturas de peces durante el año. Esto viene produciendo la segunda revolución tecnológica esta vez en el espacio acuático (Rivas 2000). Entre los *yanesha* del Palcazu, el uso de la red *tarrafa* constituye el segundo aparejo en importancia (90.2% respectivamente). Mientras que en los *ashaninka* del Pichis las redes ocupan el tercer lugar, teniendo las *tramperas* de 70 a 100 metros de longitud por 2 1/2" de malla (30.0%) y *tarrafas* (26.7%) (Rivas & Castro 2003a).

Durante la máxima merma del río (mayo-setiembre), se produce por temporadas la migración río arriba hasta las cabeceras, de cantidades y variedades de peces como: *chupadoras* (*Prochilodus nigricans*), *súngaros* (*Fam. Pimelodidae*), bagre (*Astroblepus sp.*), lisa (*Fam. Anostomidae*), sábalo (*Fam Characidae*), etc. Los hombres capturan estos cardúmenes con redes: atarraya o rastrea. Es común

---

<sup>20</sup> Nombre que también alude a una especie de hongo que se parece al tejido de una red (Duff-Tripp 1998).

<sup>21</sup> Tarántula del bosque, especie de araña más grande y ellos dicen que donde habita *tiende su red*, una telaraña de 10 cm de diámetro con la cual captura cualquier insecto que pasa y chupa su sangre.

que los habitantes de las cabeceras de las Sub-Cuencas del Pichis y Palcazu expresen que durante el estiaje los peces migratorios no surcan en grandes cantidades como antes porque son capturados con grandes redes *rastreras* en la parte baja del río Pachitea.

Durante la vaciante, la red *tarrafa* se usa sea en el día o en la noche, de preferencia cuando el agua está turbia. Un momento propicio es durante un aguacero donde fácilmente capturan *chupadoras*, *corvina* (Fam. Sciaenidae) y *carachamas* grandes (*Pterygoplichthys* sp.). Otra ocasión puede ser por las tardes o madrugadas mientras los peces duermen. El mejor horario para coger *carachamas* (Fam. Loricariidae) es de 6 a 7 de la noche, después a la media noche o en la madrugada.

En la creciente, en el día o por las tardes, la red *trampera* colocan cerrando las represas de las quebradas, después una persona bucea para asegurar la red en la profundidad del río con piedras. Cuando el caudal del agua baja atrapa *chupadoras* (*Prochilodus nigricans*), *zúngaros* (Fam. Pimelodidae), *corvina* (Fam. Sciaenidae). En la vaciante, se coloca y deja toda la noche en las pozas que son los comederos de los peces y atrapa *carachamas* que vienen a chupar piedras, *chupadoras*, *corvinas*, y a veces *zúngaros*, *turuchuquis* (*Oxydoras niger*). La red *trampera* se coloca cuando el caudal del río aumenta después de una lluvia. El hombre o la mujer limpia y cultiva parte del bosque inundado donde va a colocarla. Se la tiende hasta cerrar el sitio, y deja hasta que las aguas del río mermen. Los peces quedan atrapados en las mallas.

## DINAMITA

El uso de la dinamita está ampliamente difundida en las Sub-Cuencas del Pichis y Palcazú, y desde los 70 se registra como un problema para los ambientes y especies acuáticas (González 2000; Santos 1994:51; Aparicio 1999). Haciéndose necesario investigar la red de comercio de los explosivos. Cálculos de los más conservadores estiman que en la sub-cuenca del Pichis se puede estar extrayendo entre 20 y 50 T.M. de pescado al mes con el uso de explosivos (Rivas & Castro 2003).

El que su uso esté prohibido por ley, no impide que se emplee en cuerpos de agua alejados de los centros poblados y con mayor intensidad durante el estiaje. Frecuentemente las tiran en las pozas, zonas pedregosas o palizadas de los ríos o quebradas, lugares donde hay mayor concentración de peces; y también sobre el cardumen de

peces mientras surcan los ríos para completar su ciclo biológico. Y en la creciente las botan en las represas de las quebradas, lugar donde se refugian de las aguas turbias. Esta técnica tiene efecto negativo a corto y largo plazo. En el primer caso la población de peces merma muriendo indiscriminadamente grandes y chicos en su radio de alcance, a la vez que el impacto modifica las pozas, hábitat privilegiado de los peces. Y, a largo plazo limita la producción pesquera, a la vez que produce la erosión de las orillas de los ríos. Esta forma de pescar es percibida de *suerte* porque se puede o no ocasionar mortandad de peces.

RITOS Y MAGIA: *piripiris* (*Cyperaceae*), y amuletos para pescar

Los *piripiris* (*Cyperus sp.*) para pescar es un conocimiento exclusivo del hombre quien siembra en lugares ocultos toda una variedad de plantas, algunas de ellas especializadas para determinadas especies de peces como: zúngaro (*Fam. Pimelodidae*), sábalo (*Fam. Characidae*), paco (*Fam Characidae*), corvina (*Fam. Sciaenidae*), o *chupadora* (*Prochilodus nigricans*) y sirven para amansar, atraer y poder capturar fácilmente los peces. La misma función cumplen los amuletos que algunos poseen y son piedras pequeñas que los *ashaninka* encuentran en el estómago del caimán y los *yanesha* en la carne de algunos peces guardándolos en su morral. Si un *yanesha* quiere utilizar los *piripiris*, por la mañana los cosecha y en la noche se concentra para poder utilizarlos al día siguiente. También se abstiene de tener relaciones sexuales con su mujer, y dieta ají o cosas picantes (cebolla, ajos) porque dicen que al acercarse el pez sentirá el olor y huirá.

A un instrumento -sea: *tarrafa* o *atarraya*, *tramperas*, anzuelo o una flecha- que se utilizará por primera vez o que a través del uso se ha vuelto incapaz de pescar, la aplican *piripiri* (*Cyperus sp.*) para que sea eficaz. Para lo cual el hombre mastica el tubérculo y con el afrecho frota toda la herramienta, o introduce en agua hirviendo para vaporizar las herramientas. Cuando va a pescar por primera vez, dicen que el dueño del *piripiri* le someterá a una prueba, éste se presenta en un pez, por eso no debe picar al primero que observa pues se volvería inútil en la pesca. Esperará que éste se retire y venga un segundo al cual si puede atrapar. También se abstiene de comer su primer pescado porque se volverá flojo y pesado, e inútil para pescar. Sólo debe comer la parte intermedia del pescado porque en ella está el corazón, la fuerza para no sentir miedo de ir a pescar sea de noche, con lluvia o en

la creciente del río. Dicen que se privan de comer la cabeza porque los vuelve inseguros haciendo pensar que pueden fallar, y también les está prohibido de comer la cola del pescado porque creen que se volverán ineficaces en la pesca.

No hay diferencia en los ritos o prescripciones que realiza un hombre para ser buen pescador o cazador. Los hombres *chacchan* o mastican hojas de coca (*Erythroxylon sp.*), juntamente con cal, y un trozo de liana del bosque *chamayro* para pronosticar si tendrán una caza/pesca fructífera. Dicen que si el bolo es dulce auspicia buena cosecha, si no presagia un intento vano. Esto también ayuda a no sentir cansancio, hambre y frío, pues calienta el cuerpo de manera que puede soportar la humedad del medio acuático. El hombre exitoso que trae carne a su familia, sea de animal terrestre o acuático, puede ser potencialmente víctima de brujería por gente envidiosa para volverlo inútil (también véase Tessmann 1999: 50-51; Santos 1994). Al ineficaz para cazar/pescar o en castellano regional *afasi*, los *ashaninka* denominan *kayetsi* y los *yanasha moshnañets*. Para impedir que otros afecten su capacidad de pescar, los huesos y/o espinas de los pescados consumidos se echaban al río, lo cual funcionaba también como un rito a fin de que los peces se reprodujeran. La sangre menstrual o flujos de la mujer afectan su capacidad de atrapar las presas haciéndolo no-cazador/pescador. Tradicionalmente durante estos días, se abstenía de tener relaciones sexuales, a la mujer se le prohibía comer las presas e impedía tocar sus instrumentos de pesca, pues los volvía inútiles. Si el hombre se vuelve incapaz de pescar, recurre a los *piripiris* (*Cyperus sp.*) para volver nuevamente a pescar. Y también, por las mañanas limpia su cuerpo ingiriendo líquidos vomitivos preparados con raíces de ciertas plantas como *sanango* (*sp.* No identif.), o de las hojas de tabaco.

## CONSERVACIÓN DEL PESCADO

Hemos registrado tres técnicas de conservación de los pescados:

1) *Seco-salado* o *charqui*<sup>22</sup>. A los pescados los evisceran, filetean el lomo con un cuchillo, los lavan y salan. En el estiaje, los colocan sobre una tarima de palos para que la carne se deshidrate. Durante la creciente, por las frecuentes lluvias, no es posible solearlos, por lo que los colocan sobre una barbacoa bajo fuego lento hasta que la carne se seque. Los pescados se cuelgan cerca del fogón para humearlos, lo que

---

<sup>22</sup> En castellano regional.

impide que los gusanos penetren en la carne. Esta técnica de conservación del pescado los mantiene hasta 6 meses.

2) *Pescado ahumado*. Técnica tradicional que realizan cuando hay bastante pescado. Primero, destripan los pescados sin quitar las escamas haciendo un corte lateral en el vientre, y luego los lavan. Después construyen una barbacoa de palos a 1 metro de distancia sobre el fuego, encima de la cual colocan los pescados y los cubren con hojas de *pona* (*Fam. Arecaceae*) o *plátano* (*musa sp.*). Durante la noche, los pescados van cociéndose a fuego lento hasta eliminar el agua y manteca de sus cuerpos. Es la técnica que conserva el pescado hasta 1 mes.

3) *Pescado molido*. A los pescados eviscerados les realizan un corte por el lomo y los abren en dos y salan. Luego, los solean sobre una estera hasta que queden bien secos, para después asarlos a carbón. Enseguida, la mujer los muele con una piedra en un batán hasta formar harina y la guardan en una canasta de bejuco envuelto con hoja de *plátano* (*musa sp.*). Durante la creciente, cuando los alimentos son escasos, cocinan la harina de pescado en agua junto con *yuca* (*Maniot sp.*) o *plátano* (*musa sp.*) verde raspado.

## CONCLUSIONES

Los *yanasha* y *ashaninka* tienen una tradición pesquera adaptada a ríos andino-amazónicos, y son pescadores especializados ya que tienen diferentes tecnologías de pesca con las cuales logran abastecerse de recursos acuáticos a lo largo de todo el año. Así, los datos sobre las capturas de pescado están por encima de lo que el organismo necesita. En este sentido nos ponemos de acuerdo con la postura de Descola (1996: 424-426) quien en base a la etnografía entre los *Achuar* responde que las colinas interfluviales no son un “desierto proteico”, descartando la hipótesis de Gross (1982: 61) que veía en la productividad de la caza o pesca (proteínas) el factor limitante del tamaño y la permanencia de los asentamientos.

La pesca entre los *ashaninka* y *yanasha*, al igual que los *mai huna* puede ser concebida como una “pequeña cacería”, considerándose al pescado como una carne menor (Bellier 1994: 61). Pues, en los mitos de origen de cada instrumento de pesca (más detalle ver Rivas 2003b y 2003c), los pescados para el hombre representan socialmente un medio para establecer relaciones de alianza, ya que en la praxis una de las obligaciones del hombre es proveer carne, sea de monte o pescado

a su unidad residencial (también ver Santos 1994: 320). Pero, en el mito se marca que los pescados no tienen el mismo valor que la carne de monte, ya que de producirse la alianza la pareja casi siempre termina separándose.

## BIBLIOGRAFÍA

- APARICIO ALCÁZAR, Luis Miguel, (1999) *Diagnóstico del uso actual de los recursos hídricos de la cuenca del río Pachitea*. Tesis para optar el título de Ingeniero Forestal. Universidad Nacional Agraria La Molina. Facultad de ciencias forestales. Lima-Perú.
- BAER GERHARD, (1994) *Cosmología y Shamanismo de los Matsiguenga*. Colección Biblioteca Abya-Yala 15. Ediciones Abya-Yala. Quito.
- BELLIER, Irene, (1994) "Los Mai huna". En *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* Vol. I. Santos, Fernando y Frederica Barclay (eds.) Serie Colecciones y Documentos. FLACSO- IFEA. Quito Ecuador.
- BERLIN, Brent, & BERLIN, Elois Ann, (1979) "Etnobiología, subsistencia y nutrición en una sociedad de la Selva Tropical: los Aguaruna". En *Salud y Nutrición en Sociedades Nativas*. Chirif, Alberto (Compilador). Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA). Lima.
- DESCOLA, Phillipe, (1996) *La Selva Culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Abya Yala. Quito.
- DUFF-TRIPP, Martha, (1998) *Diccionario Yanasha (Amuesha)*. Castellano. Serie Lingüística peruana. N° 47. ILV. Lima.
- GONZÁLES, José A., (2000) *Patrones generales de caza y pesca en comunidades nativas y asentamientos colonos aledaños a la reserva comunal Yanasha (Valle del Palcazú, Pasco, Perú)*. Trabajo de consultoría elaborado para Pro Naturaleza, dentro del proyecto "Conservación de los Bosques de la Amazonía Alta en la Selva Central del Perú".
- GOULART, Jean Pierre, (1994) "Los Ticuna". En *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* Vol. I. Santos, Fernando y Frederica Barclay (eds.) Serie Colecciones y Documentos FLACSO- IFEA. Quito Ecuador.
- GROSS, Daniel, (1982) "Consumo proteínico y desarrollo cultural de la Cuenca Amazónica". En *Amazonía peruana*. Vol III. N°6. CAAAP. Lima. Marzo.
- LEVI-STRAUSS, Claude, (1982) *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica. México.
- PAYNE, Judith, (1989) *Lecciones para el Aprendizaje del idioma Asheninca*. Serie Lingüística peruana N 28. ILV. Lima.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie, (1991) *Le Banquet masqué. Une mythologie de l'étranger chez les Indiens Matsiguenga*. Lierre & Coudrier Editeur. Paris.
- RIVAS RUIZ, Roxani, (2003d) *Uwaritata*. Los Kukama-Kukamiria y su bosque. Serie: Un instrumento, un mundo: Trampas de caza de los Pueblos indígenas amazónicos. FORMABIAP-ISPL-AIDSESEP- WWF-AIF/DK. Lima.
- (2003c) Informe: *Etnografía sobre la técnica de pesca entre los Ashaninka*. En el marco del Instituto del Bien Común (IBC). Marzo. Lima. (Documento inédito).
- (2003b) Informe: *Etnografía sobre la técnica de pesca entre los Yanasha*. En el marco del Instituto del Bien Común (IBC). Febrero. Lima. (Documento inédito).



(2000) *Ipurakari*. Los Cocama-Cocamilla en la várzea de la Amazonía Peruana. Tesis para optar el grado de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. RIVAS, Roxani & CASTRO, Edgardo, (2003a) *Diagnóstico para el manejo y conservación de la biodiversidad acuática en la Cuenca del Pachitea*. En el marco del Instituto del Bien Común (IBC). Enero. Lima. (Documento inédito).

ROJAS ZOLEZZI, Enrique, (1994) *Los Ashaninka un pueblo tras el bosque*. Contribución a la etnología de los Campa de la Selva Central Peruana. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

SANTOS GRANERO, Fernando, (1994) *El Poder del Amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la Selva Central del Perú*. Colección Biblioteca Abya-Yala. Ediciones Abya-Yala. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Cayambe, Ecuador.

TESSMANN, Günter, (1999) *Los Indígenas del Perú Nor-oriental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. ABYA-YALA. Quito.

TRAPNELL FORERO, Lucy, (2003) *OBIRENTSI*. Una ventana al mundo del pueblo *Ashaninka*. Serie: Un instrumento, un mundo: Trampas de caza de los Pueblos indígenas amazónicos. FORMABIAP-ISPL-AIDSESEP. Lima.



# **DEMONOPATIAS, NEUROSE DEMONÍACA E SUGESTÃO EM RELIGIÕES SINCRÉTICAS NO BRASIL E NO CARIBE**

*Fernando Antonio Domingos Lins\**

Demonopatias, caso ainda insurja a concepção de patologia, doença física que acomete o posseso de uma forma ou de outra, possuído, tomado pelo diabo (possessões demoníacas, epidemias coletivas) medieval, tomados por personalidades intrusas (possessões históricas; degenerados; dissociados da personalidade, etc) e outras. Neurose demoníaca, concepção Freudiana (FREUD, Sigmund, 1976: 91-133). Sugestão, de sugestão mental, do trabalho de hipnotizadores, ocultistas, magnetizadores, etc (Ochorowicz; Mesmer; De Rochas...).

Minha formação de Médico Organicista, de Tradicional Faculdade de Medicina em Recife/PE, Nordeste do Brasil, permitiria fazê-los imaginar minha concepção fisicalista, psicologizante para explicar esta fenomenologia, as manifestações da possessão, transe, estados alterados de consciência em adeptos dos cultos sincréticos no Brasil e no Caribe, particularmente estudados, dentre outros. A Psiquiatria tradicional dificilmente dialogaria sobre este sujeito, sem os reducionismos, preconceitos e estigmas tão presentes em sua história. A Psiquiatria tradicional biológica, não participaria de um Congresso de Americanistas, sem que reduzisse o fenômeno de ordem cultural ao quadro nosológico, através de suas nomenclaturas reducionistas.<sup>1</sup>

Portanto, não falo a linguagem dos médicos orgânicos. Sou culturalista e não graças à medicina, simplesmente. Certamente à minha segunda formação, que hoje me marca mais profundamente a

---

\* FASH / COPESQ-FIR-RECIFE/PE, BRASIL

<sup>1</sup> Alusão às classificações médico-psiquiátricas atuais: DSM-IV (Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders, 1992) e CID-10 (Classificação Internacional de Doenças -cap. V- Transtornos Mentais e do Comportamento. OMS, 1993).

de Antropólogo e Etnopsiquiatra. A primeira, bem presente no Brasil, a segunda ainda incipiente neste, mas bem conhecida na Europa.<sup>2</sup>

O título, então nega, qualquer concepção de motivação puramente médica. Meu trabalho em França, permitiu-me conhecer o exercício da Etnopsiquiatria aplicado aos imigrantes<sup>3</sup>. No Brasil, estudei as comunidades afro-brasileiras, particularmente os adeptos do *Xangô*<sup>4</sup> da nação *Xambá*<sup>5</sup>. Existem particularidades, que não são objeto de estudo neste momento. Muitos são os autores africanistas, que têm se dedicado aos estudos de transe religioso, no Brasil, no Caribe, Cuba, realidade estudada em termos gerais, quando recentemente (Abril / 2002) visitei La Habana e Santiago de Cuba por ocasião da VII Conferência Internacional de Estudos Africanos e Afroamericanos.

Um grave problema tem sido, frequente mesmo, gerando confusões de ordem terminológica -o emprego de transe, possessão, êxtase, incorporação e até obsessão indistintamente-. Ora como sinônimos, ora como especialidades desse ou daquele culto. Utilizo, como alguns que já vislumbraram antes<sup>6</sup>, uma expressão genérica, transe -todo e qualquer estado alterado de consciência, estado modificado para os franceses, de natureza religiosa ou não: transe alucinogênico, transe farmacológico, transe hipnótico, transe orgânico, transe dissociativo, transe místico, etc.- Diria então, existir as variantes, transe de Possessão, transe de Êxtase.

A primeira, um transe também conhecido por incorporação, invasivo, expressão mais usual no espiritismo kardecista brasileiro. A segunda, transe de arroubamento, do Chamanismo (ELIADE, Mircea, 1983). Obsessão, resgatada por Janet, Freud e pela Psiquiatria

---

<sup>2</sup> Surgiu com os trabalhos de Georges DEVEREUX. Sua obra principal, *Essais d'Ethnopsychiatrie Générale*. Paris: Éditions Gallimard, 1970.

<sup>3</sup> Centre Georges DEVEREUX -Université Paris VIII, Saint-Denis, France. Hôpital Avicenne- Service D'Ethnopsychiatrie, Bobigny, France.

<sup>4</sup> *Candomblé* em Bahia; *Batuque* no Rio Grande do Sul; *Tambor de Mina* no Maranhão; *Macumba* no Rio de Janeiro.

<sup>5</sup> Nação Africana Tradicional. Grupo da família Niger-Kordofan, grupo Niger-congo e sub-grupo Adamaua, da região oriental da Nigéria.

<sup>6</sup> BOURGUIGNON, E. - *Religion, Altered States of Consciousness and social change*. Columbus: Ohio state university press. LEWIS, Ioan M. - *Ecstatic Religion: A Study of Spirit Possession and Shamanism*. London: Routledge. MOTTA, Roberto M.C. - *Transe, Possessão e Êxtase nos cultos afro-brasileiros do Recife*. In: *Religião, Política e Identidade - Série Cadernos PUC*. EDUC, 1988, p. 109-120.

Biológica (Transtornos obsessivos compulsivos), diferentes da concepção espírita de Allan Kardec, em *Le Livre des Médiuns*, 1861, quando fala em Obsessão Simples, Fascinação e Subjugação -gradações diferentes.

O sincretismo, aqui investigado se encontra mais na acepção de metamorfose cultural, estratégia de sobrevivência de uma cultura quando em choque de fusão com outra que se mostra dominadora, atentando contra a liberdade de culto e expressão religiosa de toda ordem. Sincretismo afro-brasileiro; afro-cubano; afro-americano; ameríndio; puramente brasileiro, como a *Umbanda* (Sincretismo do *Kardecismo* e do *Candomblé*). No Brasil, a expressão, Espiritismo designa, entre os adeptos particularmente, a doutrina kardecista, de origem européia, em Lyon do século XIX. Não se aceita a designação de Espiritismo de *Umbanda*, de *Xangô*, de *Pajelança*, etc. Diferente de Cuba, onde encontramos o *Espiritismo de Cordão*, *Cruzado*, de *Santeria* e *Kardecista*. Encontramos o culto aos *Voduns* (vaudou), de origem haitiana, estudados por Alfred Métraux<sup>7</sup>, no Brasil, no Maranhão, onde desenvolveu-se o grupo dos Minas-Casa de Fanti-Aschanti, tradição ritual diferente dos *Nagôs* (yourubás) de Recife (*Xangô*), Salvador de Bahia (*Candomblé*).

Falar sobre a Percepção do Mal e a Estrutura do Temor em sociedades etnográficas assim tão complexas, pluri-étnicas, requer no mínimo a compreensão de como se faz a construção dos valores, categorias e o sistema de moralidade e ética, que em não sendo dicotômico, a dualidade bem/mal, certo/errado, bonito/feio não fazem sentido. Como se falássemos em cultura avalorativa, amoral, livre de qualificativos.

Em La Habana, por exemplo, coexistem quatro tradições afro-cubanas: a *Santeria* e o *Culto de Ifá* de origem *yourubá* (África Ocidental), o *Palo Monte* (de origem Congolesa) e o *Espiritismo Cubano*.

Conheci o culto de *Mãe Rufina* (madre Rufina / *Mère Rufina*) em Santiago de Cuba. A entidade se incorporou (transe de possessão) numa colega professora, em sua residência, dizendo ver a minha mãe ao meu lado, como se estivesse me ajudando, guiando os meus passos. Minha mãe faleceu há oito anos. Logo após, fiquei sozinho num quarto, junto ao altar de *Mãe Rufina*, Preta Velha Africana, ornamentada, com presentes recebidos e várias notas de dólares

---

<sup>7</sup> MÉTRAUX, Alfred -Le Vaudou Haitien. Paris:Gallimard, 1958.

americanos. Após a revelação que me foi feita, teria a obrigação de agradecer à entidade, foi a sugestão dada pela colega professora, que depois foi verificar de certa forma, o dom ofertado. A economia das trocas simbólicas, o clientelismo, não opera com limites de valores e categorias. Percebemos muitas dessas entidades em diferentes execuções de acordo com o desejo do cliente: emprego, relações afetivas, desenlaces, casamentos, infortúnios, desavenças, competições, etc.

Na *Umbanda* brasileira, entidades como *Pombagira* (Bombo gira, *Maria Padilha*, *Exu* feminino, etc) funcionam de acordo com os interesses dos que as procuram. Os trabalhos de Magia Negra (Quimbanda; *Magie noire*) existem de acordo com o binômio emissor / receptor e não do bem ou do mal. A exteriorização da sensibilidade, o fetiche, possui a eficácia simbólica, incorporada no sistema cultural que lhe hospeda. Não faz sentido a pergunta “existe o mal”? “É verdade”? Ocorre uma manipulação dessas entidades pelos valores (regras de valores) dos clientes que jogam com as probabilidades de satisfação dos seus desejos e o custo das obrigações (ebós, oferendas).

No *Xangô* (candomblé, etc.) tradicional, puro, cada vez mais difícil de se encontrar, falta o espaço de contato com o cliente, adepto ou filho de santo. Os *orixás* (Deuses africanos) dançam, mas não falam publicamente, não dão consultas. Sua comunicação ocorre através do búzios (*cauris*), oráculos, jogados pelos pais (*babalorixás*) e mães (*Ialorixás*) de Santo, de difícil interpretação. O mecanismo de revelação é mais intuitivo que matemático. Soube, por exemplo, num desses jogos em nação *Xambá*, que o meu *orixá* é *Orixalá* (Oxalá / Obatalá). Existem variações entre diferentes nações africanas. Aqui também não funciona a tentativa de universalizar os rituais. Nesses cultos, o mal é mais um castigo por uma obrigação não cumprida, um desrespeito aos Deuses, do que um trabalho feito por um deles a pedido de outros adeptos.

A mãe de *Santo Xambá*, onde fiz minha pesquisa Antropológica<sup>8</sup>, se dizia católica, ia à missa e procissões de alguns santos católicos. Em seu terreiro, durante as festas, ninguém bebia ou fumava, e as relações sexuais não existiam entre os filhos de santo, no período das obrigações, matanças e sacrifícios anteriores à festa. Em virtude do

---

<sup>8</sup> Um Retorno aos Estudos de Transe e Doença Mental nos Cultos Afro-Brasileiros, 1992. Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPE: Recife, 1992.

muito rigor, assim se expressam muitos filhos *Xambá*, particularmente se extinguiu no Brasil. A última nação *Xambá* existente se encontra no Recife, Pernambuco (Brasil). Diferente de outras nações tipo *Nagô*, Angola e as menos tradicionais.

De todas as manifestações, o *Espiritismo* denominado *Kardecista* (originário da Europa em Lyon / França)<sup>9</sup> é o mais bem comportado. Para muitos estudiosos, possui um tipo de transe denominado positivista, envolto num processo de “educação mediúnica” que exclui uma série de manifestações, das entidades consideradas de pouca evolução ou inferiores. Estas só se manifestam para serem evangelizadas, doutrinadas. Nos *Centros Espíritas* (nome dado ao local de culto), não se comunicam (diz-se baixam, descem) entidades -caboclos, pretos velhos, mestres, ciganos, exus, orixás, erês, etc.- O Espiritismo Kardecista ensina que só fazendo o bem, praticando a caridade, o espírito evolui através das vidas sucessivas facultadas pelo ciclo das reencarnações (diferente de metempsicose dos orientais). Fazer o mal, desejar, manipular terceiros, implica na denominada Lei de Causa e Efeito, Ação e Reação, quando se acredita que o que “*Aqui se faz, aqui se paga*” ou em outras vidas. Totalmente centrada num sistema categórico de moralidade, o *Kardecismo* admite a influência malévola dos espíritos, que muitas vezes são atraídos pelas “*ondas mentais*” dos *encarnados* (nome dado aos espíritos que encarnam / reencarnam num corpo físico, tomando a aparência própria do planeta ou região em que estiver), numa relação de simpatia, antipatia, diz-se que os afins se reconhecem. Tal influência malévola é denominada “*obsessão*” (para Kardec, substitui possessão) que sinteticamente pode ser: obsessão simples; fascinação; subjugação. São gradações, da mais simples a mais severa, respectivamente. Neste último grau, o indivíduo faria o que o espírito desejar, dominado completamente.

Ao contrário de muitos cultos, não é preciso ser espírita ou acreditar em espíritos para se ser vítima de uma obsessão. Algumas vezes, católicos e adeptos de outros cultos vão para o *Centro Espírita*, a procura de um tratamento (desobsessão, tipo de despossessão).

O processo terapêutico espírita, de desobsessão é muito complexo. Pode ser longo, e muitas vezes não lograr êxito. E como toda terapia, existe a técnica, bem como o responsável pela sua coordenação (doutrinador) mais ou menos capacitado. O tratamento é para o obsessor e o obsediado. A estrutura do temor é de tamanha

---

<sup>9</sup> Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869) -Codificador do Espiritismo-.

subjetividade que salvo os depoimentos em contrário, é possível ser desproporcional ao seu objeto (proporcionalmente maior), invadindo séculos de perseguição, até invertendo as disposições algoz-vítima-algoz. Acredita-se que os mortos estão participando muito diretamente das nossas vidas, influenciando-as positivamente e negativamente e, até mesmo sendo influenciados, molestados (obsessão de encarnado para desencarnado, onde o espírito é obsediado inicialmente). Outros tipos de obsessão considerados são: de um desencarnado para outro, de um encarnado sobre outro e entre dois desencarnados. Portanto, as influências entre os mortos (desencarnados) e vivos (encarnados) é recíproca, não havendo prioridade necessária de um sobre o outro. A fórmula, recomendação, para se evitar a instalação de um processo obsessivo, prevenção / profilaxia, é a oração (vigilância) permanente, evitando-se os maus pensamentos, a prática do mal (categoria) contra o próximo, a natureza, o ódio, etc.

A configuração do mal (iconografia) é outro tópico curioso. Ao contrário dos cultos sincréticos afro-brasileiros, afro-cubanos, *umbanda*, *quimbanda* e outros, o *Espiritismo Kardecista* não é iconofílico (com representação de imagens, fotos, fetiches, etc). Só os médiuns videntes, a rigor, vêem os espíritos, os descrevem e podem se comunicar ou perceber-lhes a presença (sensitivos, intuitivos), ouvi-los (auditivos, audientes). O espírito obsessor seria um demônio / diabo, equivalente, também conhecido como “maioral” na literatura mediúnica. Apresenta-se muitas vezes de forma horrenda, dantesca, formas animais inclusive (licantropia). Existe a configuração proporcional ao imaginário coletivo da sociedade, por exemplo, onde se apresenta de acordo com as concepções locais, superstições, crenças míticas, etc.

Na *umbanda*, a iconografia do mal é a do Diabo ibérico com tridentes, exposição do membro fálico (Exú), cores fortes, dominador, agressivo quando provocado, não respeitado. Os *Exus* masculinos e femininos são também representações de personagens do imaginário social brasileiro, malandro irreverente, boêmio (*Zé pilintra / seu Zê*), sedutores, amantes, escandalosas (*Maria Padilha / Pombagira / Carmem*).

Nos cultos afro-brasileiros, por exemplo, de origem *Xambá*, *Exu* é o mensageiro (*Mercúrio Romano*), sincretizado com São Pedro (*Guardião da Igreja / Chaveiro do céu*). Aí nega-se de forma decisiva qualquer representação demoníaca sua. Não é invocado, nem tem



filhos de santo. Não se aceitam também ofertas para se fazer o mal, dinheiro, cachaça, perfumes, champagne, charutos (tabaco), etc.

Outro sincretismo, muito presente no Nordeste, não sendo objeto deste estudo, é a *Jurema ou Catimbó*, de natureza indígena. Neste culto, o uso de bebida indutora do transe alucinogênico, é partilhada pelos participantes, no ritmo de cânticos e danças. A expressão popular desses cultos, onde entidades que se confundem com o imaginário popular, fazendo tipos característicos da região, cultura local, dá continuidade ao discurso clientelista, existente na *Umbanda*. Aqui também, o mal é concebido como um legado proporcional aos interesses dos encarnados ou da matéria.

Dessa forma, a Percepção do Mal e a Estrutura do Temor continuam sendo objeto de investigações sócio-antropológicas, etnopsicológicas e etnopsiquiátricas.

## REFERENCIAS

- BASTIDE, Roger, (1995) *Les Religions africaines au Brésil*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BODDY, Janice, (1994) Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. In *Annual Review of Anthropology*. 23:407-434.
- BOYER-ARAUJO, Véronique, (1993) *Femmes et cultes de Possession au Brésil. Les Compagnons Invisibles*. Paris: L'Harmattan.
- BOURGUIGNON, Érika, (1973) *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus: Ohio state university press.
- DEVEREUX, Georges, (1970) *Essais d'Ethnopsychiatrie Générale*. Paris: Éditions Gallimard.
- DIANTEIL, Erwan, (2000) *Des Dieux et des signes: Initiation, Écriture et divination dans les religions afro-cubaines*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études em Sciences Sociales.
- ELIADE, Mircea, (1983) *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: éditions Payot.
- FREUD, Sigmund, (1976) Uma Neurose demoníaca do século XVII. *Coleção Standard das obras psicológicas completas*, Vol. XIX. Rio: Editora Imago. p. 91- 133.
- LEWIS, Ioan, (1975) *Ecstatic Religion: An Anthropological study of spirit possession and Shamanism*. Harmondsworth. UK: Penguin.
- LINS, Fernando A.D., (1994) *Une Nouvelle Approche aux Études de Transe et Maladie Mentale dans les Cultes Afrobrésiliens à Recife*. Mémoire de D.E.A. présenté à la Faculté d'Anthropologie et de sociologie de l'Université Lumière Lyon II. Lyon / France. 208 pages.
- METRAUX, Alfred, (1958) *Le Vaudou haïtien*. Paris: editions gallimard.
- MOTTA, Roberto, La transe, la nomination et le reconnaissance dans le Xangô de Recife. In *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nº 79, vol. 37, juil.-sept, p. 47-52.

- (1988) Transe, Possessão e Êxtase nos cultos afro-brasileiros do Recife. In: *Religião, Política e Identidade*. Série Cadernos PUC. EDUC, p. 109-120.
- NINA RODRIGUES, Raimundo, (1900) *L'Animisme fétichiste des négres de Bahia*. Bahia, Brésil.
- (RIVAIL) KARDEC, Allan, (1861) *Le Livre des Médiuns (O Livro dos Médiuns)*. Paris.

## **ARCHIVOS II:2**

- Miedo y mal en la mitología de los Chamacoco (*ishír*) del chaco boreal**  
*Edgardo Jorge Cordeu* 7
- La noción de mal y el temor ayoréi**  
*María Cristina Dasso y Claudio Rinaldi* 52
- Los peligros del nacer: Una aproximación a lo temible desde el ciclo vital de los Chacobo**  
*Lorena I. Córdoba* 79
- La configuración del daño entre los *Harákmbet* (Perú)**  
*M. Califano y J. A. Gonzalo* 91
- Perspectivismo y genero en dos ritos Ashaninkas**  
*James Regan* 118
- The Political Economy of Jivaroan Scalping**  
*John H. Palmer* 126
- La pesca en dos pueblos de ríos andino-amazónicos: *Ashaninka* y *Yanesha***  
*Roxani Rivas Ruiz* 165
- Demonopatias, neurose demoníaca e sugestão em religiões sincréticas no Brasil e no Caribe**  
*Fernando Antonio Domingos Lins* 186