

## INTRODUCCIÓN

En este libro pretendemos acercarnos a variadas instituciones y prácticas que involucran la idea de poder, más precisamente de cómo los hombres pretenden manipular el poder sagrado de acuerdo a su voluntad y deseo. El shamanismo, la brujería, las técnicas terapéuticas y dañinas implican ideas sobre el cuerpo y la persona, relaciones con las deidades, conocimiento de mitos, prácticas rituales, calificación de los espacios cósmicos y del tiempo, definiciones de lo humano y de lo otro, construcción de identidades y alteridades, que son compartidas socialmente. Vale decir, un cúmulo de representaciones culturales que especialmente comprometen a los sistemas de creencias y explican las manifestaciones de poder.

Entre las sociedades enfocadas figuran los indígenas Pilagá de la Provincia de Formosa, los aborígenes Ayoreo del Chaco Boliviano y Paraguay y los criollos campesinos de la Provincia de San Juan.

El primer capítulo aborda la brujería entre los Pilagá. Así, se define a la bruja como un ser que usa el poder exclusivamente para dañar. Se estudian el proceso de iniciación, la relación con los seres míticos, las formas de adquisición de poder, el papel de los auxiliares y la remisión de la bruja al ámbito de la alteridad existencial. Se describen las técnicas y los procedimientos utilizados por este personaje para hacer maleficios, prestando especial atención a los significados y representaciones que les dan soporte. Posteriormente, se introduce al lector en la valoración social de las prácticas y su conexión con la venganza que se ejerce contra las brujas descubiertas, mediante su incineración, destacándose el carácter purificadorio y regenerador del fuego.

Nuevamente la brujería es el tema central en el capítulo siguiente, esta vez se focalizan las prácticas y creencias de la población criolla y campesina de la Provincia de San Juan. Se analiza el daño hecho por los brujos en el contexto de las nociones de enfermedad,

prevención y terapia, lo que permite puntualizar el origen social de las dolencias catalogadas como maleficios de los brujos. Se estudia la relación entre la brujería, el ámbito de lo demoníaco y sus connotaciones simbólicas expresadas en números, colores, animales y entidades negativas. Asimismo, se presta atención a los mecanismos preventivos y terapéuticos, considerando su asociación con figuras y símbolos del cristianismo, y a otras ideas del sistema de creencias que involucran vegetales, colores, números y fórmulas rituales de contra-daño.

El daño mediante el empleo de la palabra potente de los mitos es el tema del tercer capítulo. Aquí, se abordan las representaciones culturales de los indígenas Ayoreo relativas al empleo de relatos, cantos y fórmulas míticas con el objeto de dañar. Se plantea como noción vertebral la actualización de los hechos míticos a través de la narración de los episodios, mecanismo que instala en el aquí y ahora no sólo las prédicas de los personajes originarios sino también los sucesos primordiales de carácter trágico. Se analizan las técnicas y procedimientos de daño, así como los recaudos preventivos que debe observar quien hace maleficios a través del poder de las palabras. Se mencionan además otros usos de las narraciones míticas con fines terapéuticos, preventivos y propiciatorios.

Dedicamos el cuarto capítulo a la antropofagia simbólica que practican los shamanes Pilagá. Para ello, describimos las características sobresalientes de la iniciación y la terapia, prestando atención a la obtención de poder, al uso de cantos y de auxiliares, a la cura por succión y a la recuperación de almas. Consideramos también la ambivalencia de los shamanes que tanto ejercen la terapia como envían la enfermedad y realizan otros daños. Es en el contexto de las acciones negativas que ubicamos el canibalismo de almas practicado por ellos, el se que asocia a los atributos de las deidades que inician a estos especialistas. Finalmente, mostramos como las prácticas antropofágicas aparecen connotando y simbolizando a los seres otro, al dominio de la alteridad existencial, siendo el canibalismo de almas una de las formas de reciprocidad entre la sociedad de los hombres y la sociedad de los seres míticos.

La relación que existe -de acuerdo a los indígenas Ayoreo- entre las experiencias shamánicas y el mito es analizada en el capítulo quinto. En el mismo se señala la posibilidad de equiparar la experiencia en estado alterado de conciencia con los sucesos originarios. Para ello, se propone considerar a la producción de episodios por parte de los shamanes en la actualidad y a los mitos como hechos fuera del tiempo cronológico y que comparten un estado de conciencia, que da cuenta de un nivel diferente de realidad.

En el capítulo siguiente volvemos a centrarnos en la cosmovisión Pilagá. Esta vez para analizar la experiencia onírica tanto en el ámbito del shamán como del hombre común. Con tal motivo estudiamos la noción de persona y las entidades que la integran, así las imágenes oníricas son descritas como la actividad del alma sombra o paqál y por lo tanto verdaderas, e incluso proveedoras de un conocimiento anticipatorio sobre los eventos que afectarán la vida del sujeto, y sobre realidades presentes incognoscibles por otros medios. Con relación al shamán se destaca la importancia de la experiencia onírica en la terapia y en la mayor parte de las actividades que éste realiza. En lo que hace al hombre común se muestra al sueño como el vehículo privilegiado de nexos con los seres míticos y de experiencias de lo sagrado.

En el séptimo capítulo se analizan los cambios terapéuticos y culturales registrados en la sociedad Pilagá como resultado de la misionización, especialmente de Iglesias protestantes. Se destaca el papel que tuvieron las sectas pentecostales y la formación de una Iglesia nativa liderada por aborígenes en el proceso de cambio. Se tienen en cuenta especialmente las nociones e instituciones tradicionales que se pusieron en juego para incorporar y reelaborar las ideas y prácticas foráneas, en especial se mencionan la relevancia del shamanismo y de la organización de la sociedad y el cosmos en términos de estructuras de pensamiento, tales como lo humano y lo otro, dueño-dependiente, centro-periferia, vida-muerte, poder y sagrado.

En el último capítulo enfocamos la relación entre shamanismo y locura. En particular discutimos la pertinencia de la definición de shamanismo de Devereaux como locura sagrada, y la afirmación de

que los shamanes son los únicos que pueden vivenciar subjetivamente las creencias de la tribu. Mostramos con datos heurísticos que los shamanes nos son los únicos que manipulean lo sagrado, que su sentido de realidad no es menor al de otros individuos, que la variedad y complejidad de las labores que realizan rebasa en mucho al campo terapéutico, que la cura no es meramente un hecho mental sino que involucra principios activos de vegetales y minerales. Desde una perspectiva metodológica, analizamos los límites que tiene el planteo del autor al no considerar el punto de vista de los nativos y aplicar categorías occidentales a sociedades, cuyas representaciones culturales son diferentes. En cuanto al tema de los brujos, a quienes Devereaux considera psicóticos, señalamos que dado el carácter secreto de este estatus en muchas sociedades es dificultoso suponer que los brujos son fácilmente reconocibles por su conducta enferma.

Esperamos que este libro al profundizar en el conocimiento de instituciones y representaciones culturales de otras sociedades, considerando la perspectiva de los nativos, contribuya al respeto por la diversidad y al diálogo intercultural, en una sociedad global que sepa beneficiarse con la pluralidad.

Los capítulos aquí reunidos fueron originalmente artículos individuales escritos a lo largo de tres décadas, y publicados en sitios diversos no pocas veces de difícil acceso al lector interesado en estos temas. No obstante, la unidad temática y de enfoque nos permitió aunarlos en un libro que pretende aportar datos etnográficos sobre sociedades particulares, a la vez que reflexionar sobre el shamanismo, la brujería, la experiencia onírica, el mito, la religión y la locura en sus múltiples relaciones.

Queremos expresar nuestro agradecimiento a Laura Collin, Cristina Krause, Azucena Colatarci y Luis Amaya, quienes leyeron versiones preeliminares del libro y a Yago Alfonso y a Ángel Gonzalo por su colaboración en aspectos técnicos. Así también, estamos en deuda con el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y La Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Nación por el financiamiento y auspicio de nuestros proyectos de investigación y de trabajos de campo. Especialmente expresamos nuestra gratitud a

nuestros informantes, con quienes hemos compartido largas jornadas de trabajo, en las que tratábamos de comprender significados y representaciones culturales que se abrían continuamente ante sus exposiciones, explicaciones y comentarios.

Anatilde Idoyaga Molina

## I LA BRUJA PILAGÁ \*

Intentamos acercarnos a un llamativo personaje del mundo Pilagá: la *konaGánaGae* o bruja. Veremos por un lado cuáles son los aspectos significativos que definen a la figura esencialmente, y por otro, la valoración que la cultura efectúa de ese *status*. En otras palabras, intentamos realizar una descripción de las actividades y del poder que maneja esta figura femenina en un contexto dado, sin perdernos en la maraña de definiciones y distinciones entre brujería, hechizo, encantamiento, etc., las que no pocas veces se usan como conceptos *a priori* independientes de las clasificaciones que cada cultura realiza.<sup>1</sup>

Hemos traducido, no obstante, la voz “*konaGánaGae*” como “bruja” por ser la noción que más se le aproxima, la más inmediata a nuestra cultura. Sin embargo, debemos realizar una aclaración; entendemos por bruja a un ser que instrumenta el poder del que está dotada de un modo negativo, siguiendo procedimientos que le son específicos.<sup>2</sup>

Los materiales en que nos basamos fueron recabados en tres campañas realizadas durante las primaveras de 1975, 78 y 79 en las comunidades de Fortín La Soledad, Pozo Molina y Campo del Cielo respectivamente. En todas las oportunidades contamos con el auspicio y financiamiento del CONICET.<sup>3</sup>

Demás está decir que en aquella oportunidad no trabajamos con ningún informante que detentara el *status* de *konaGánaGae* en virtud de su carácter secreto. De ello se deduce que las representaciones culturales sobre esta figura provienen fundamentalmente de dos canales de conocimiento<sup>4</sup>: el shamánico y el de los individuos *yao'ó payák*, vale decir, aquellos sujetos que poseen algunos auxiliares y por ende, han ampliado el carácter de sus nexos hasta entonces limi-

\* Este capítulo fue publicado en *Scripta Ethnologica*, Vol. V parte 2. CAEA-CONICET, Buenos Aires. 1976.

tados a la sociedad de los humanos, a un orden compuesto por el individuo y el universo poderoso de las deidades<sup>5</sup>. Cuando tratemos los mecanismos de identificación de las brujas veremos con mayor profundidad las vías por las que se accede a una experiencia vivida del mundo de la *konaGánaGae*, tales como el sueño, el éxtasis u otras formas, según se trate de un shamán o de un individuo con auxiliares o *yao'ó payák*.

### Las Fuentes de Poder de las KonaGánaGae

La *konaGánaGae* obtiene su condición de tal de las deidades *payák*.<sup>6</sup> Para detentar ese *status* es necesaria una iniciación, mediante la cual la teofanía introduce al individuo en el universo del daño, dándole a conocer las técnicas de las que se valdrá en el futuro, oportunidad en la que la deidad remarca el carácter decididamente negativo de la intención de la bruja. Además, a partir de ese momento, el poder de la *konaGánaGae*, percibido concretamente en la malevolente eficacia, se fundamenta en el poder de la figura mítica que dota a la iniciando de su propio poder. Veamos un texto al respecto:

“El *payák* le dice: ‘Bueno te voy a elegir porque sos buena persona, buena mujer fuerte y joven’. Entonces le dice: ‘Para ser *konaGánaGae* hay que matar a la gente, vos tenés que llamar al *letawá* (compañero, ayudante) para que traiga buen poder, buena suerte, para poder matar a la gente’. El *payák* elige a la mujer y le entra, entonces le habla. Entonces ella empieza a soñar con el *payák*, puede verlo y charlar con él; entonces cuando el *payák* va entrando la mujer se hace *konaGánaGae*. El *payák* le dice: ‘Yo no quiero que te pase nada, quiero que trabajemos juntos todo el año matando a la gente, pero nadie tiene que saber que vos sos *konaGánaGae*, a nadie le tenés que contar nada; si vos contás que sos *konaGánaGae* la gente sabe, entonces si al otro día se muere uno ya se sabe que vos lo mataste’. Así que la *konaGánaGae* no puede contar nada. Cuando le entra el *payák* cambia la pinta, entra el *payák* y ya le cambia el corazón porque el *payák* le entró ya no es como antes que era *dadála* (condición de desconocimiento vivido de las potencias *payák*). Entonces el corazón cambia su pinta, su color, el corazón tiene luz como un foco



porque entra el *payák*, la mujer entonces se hace *payák* también porque el *payák* ya le da poder, le da *oyk*.<sup>7</sup> Tiene poder la *konaGánaGae* porque le da el *payák*. Le da un canto y la *konaGánaGae* tiene que cantar para que el *payák* le entre otra vez para que pueda trabajar”. (Juan de los Santos)

Se advierten en el relato los aspectos más significativos del trance. Entre ellos, la remisión de la iniciación de la *konaGánaGae* a los seres *payák*, hecho que da soporte a la inclusión de la primera en esa categoría ontológica. De acuerdo al texto visto la elección la realizan libremente los *payák* en función de las condiciones de la candidata, siendo de peso particular entre ellas, las cualidades físicas.

La iniciación propiamente dicha se desencadena mediante la posesión del individuo, ocasión en que la deidad comunica a la bruja su determinación de convertirla en *konaGánaGae*, y la adoctrina, además, en la malevolente intención que deberá detentar hacia el mundo de los hombres. La misión de la bruja de ahí en más será el daño, el daño gratuito fundado en la pura malignidad. Con posterioridad a la primera posesión podrá observar continuamente a la deidad *payák* en los sueños.<sup>8</sup> Los sucesivos encuentros oníricos tienen como finalidad que la deidad enseñe a la *konaGánaGae* las formas de invocarla, el mecanismo de daño, la parafernalia de que se valdrá en el futuro, y el canto por el cual se comunicará con ella.

Se aprecia, además, el carácter secreto del *status*, el que obviamente se funda en la violenta reacción social que provoca el personaje, quien, de ser descubierto, era en antaño indefectiblemente incinerado. Es por ello que la *konaGánaGae* niega su condición, a excepción de cuando se comporta como instructora de una iniciando a quien trasmite sus conocimientos siempre envueltos de un halo esotérico.

Finalmente, se advierte que la iniciación conlleva a una alteración radical del sujeto, el que de humano pasa a convertirse en *payák*. Dicha alteración ontológica se especifica en el texto mediante la oposición *dadála-payák*. La primera de las nociones refiere, en el ámbito humano, a una situación de candidez, de ingenuidad existencial que tiene como correlato un desconocimiento de las potencias *payák* como auxiliares. Puede entenderse como una etapa del ser que no ha

llegado a su máxima expresión, y que por ende ha de ser alterado por nuevos contenidos. Contenidos que, por otra parte, se tornan significativos cuando implican la interacción con las deidades *payák*. Por su parte, *payák* designa una modalidad ontológica que engloba desde las teofanías, el shamán, especies vegetales y animales salvajes hasta manifestaciones cratofánicas (Eliade, 1972). Todas estas concreciones a pesar de la disimilitud poseen un denominador común: el carácter extraño, insólito, distinto, vale decir, de aquello que se presenta a la conciencia como lo otro, no-humano, imprevisible y lejano.<sup>9</sup>

Teniendo en cuenta lo expuesto la modificación habida en la *konaGánaGae* es entonces claramente radical; implica el paso de la condición ontológica de humano a la de *payák*; lo que equivale a decir, esos seres diferentes que siempre presentan una carga de significación, una reserva, fundada en la ambivalencia propia del *payák*, de cuya modalidad la *konaGánaGae* es la expresión más negativa. Ya no se trata de un ser de intención ambivalente que así como presta auxilio, también envía la enfermedad, sino de un actuar pura y gratuitamente negativo que se condensa en el daño. En otras palabras, el daño que realiza la *konaGánaGae* no posee un segundo sentido que lo base como ejercer la venganza, el contrapaso, etc. sino que por el contrario su significación se agota en la acción maligna por sí misma.

La profunda alteración ontológica acaecida fundamenta el actuar de la bruja, que alejada de la condición de humana patentiza una invasión del mundo extraño y temido de los *payák*. La modificación en cuestión puede observarse en dos niveles; en primer lugar, como señalamos, en el cambio de sus comportamientos hacia los hombres, a quienes sólo dañará. En segundo término, en lo referente al orden físico, adquiere capacidades suprasensibles y el poder de metamorfosearse. En el texto se señala este aspecto, expresándolo como el “cambio del corazón”, uno de los reservorios de potencia del sujeto, ya que ahora posee “luz”, hecho que remarca su otredad.

Es justamente la comunión en la intencionalidad malevolente el rasgo distintivo de la relación *konaGánaGae-letawá payák*. En el mundo Pilagá no sólo el shamán posee auxiliares sino también prácticamente la totalidad de los individuos adultos han adquirido un nú-

mero variable de *letawá* que los auxilian en situaciones específicas. En ambos casos colaboran en cumplir con una función determinada en la terapia, la guerra, la seducción o la actividad que se quiera, mostrando una clara actitud positiva para con el individuo que lo posee como *letawá* y benigna o neutral para con el resto de los hombres, según el caso de que se trate. Por el contrario, la colaboración que presta el *letawá* a la *konaGánaGae* es siempre y esencialmente malevolente e involucra indefectiblemente a un tercer sujeto presa de las nefastas intenciones de la *konaGánaGae* y su auxiliar. Claro está, que esa convergencia de voluntades no podría ser de otra manera en virtud de que responde a la esencia del fenómeno y por ende, constituye el rasgo distintivo de la relación de la *konaGánaGae* y sus *letawá*.

La iniciación se da por concluida con un viaje a *piyén*, el plano celeste, morada de una de las deidades iniciadoras, *loGóté* (dueña) de todas las *konaGánaGae*.

“Ella va al cielo para conversar con el *loGóté* de ella, y de allá se viene con su poder, allá le enseñan como matar a la gente. Ella va arriba y recibe su poder, para poder ir canta entonces viene el *payák* y le entra, entonces su *paqál* (alma sombra) y su *kíe'é* (imagen refleja) y *kiriakté* (corazón) viajan a *piyén* entonces la *konaGánaGae* le da poder, esa que vive en el cielo. La *konaGánaGae* viaja de noche, el cuerpo queda acostado durmiendo, pero cuando vuelve del cielo se despierta y no estuvo durmiendo estuvo en *piyén*”. (Juan de los Santos).

El objetivo del viaje nocturno al ámbito celeste es claro, consiste en aumentar la potencia del sujeto que obtendrá el poder, *oyk*, de la propia *konaGánaGae loGóté*. El esquema *loGót-lamasék*, dueño-dependiente, reproduce el sistema de organización social y cósmica Pilagá; en el que a cada ámbito lo regentea un *loGót* de quien dependen sus *lamasék*. El *loGót*, es entendido como eje, sostén, centro de potencia de sus *lamasék*, y a este respecto el complejo de las *konaGánaGae* no representa una excepción, sino que por el contrario, son ellas como *lamasék* dependientes de una deidad *payák*, la *konaGánaGae loGóté*.

El viaje implica, por otra parte, una disociación del alma som-

bra y la imagen refleja respecto del cuerpo, sólo las entidades anímicas ascienden al cielo, y se desplazan por otros dominios cósmicos. Esta experiencia le brinda un conocimiento directo de ámbitos y personajes vedados para el común de las gentes, hecho que nuevamente indica su carácter extraño y el alejamiento de su condición de humana para ingresar a un mundo de nexos en el que prima la interacción con *los payák*.<sup>10</sup> En cualquier otro individuo la disociación señalada, descontando el caso del shamán, implica la enfermedad y consiguientemente la muerte, de no restituirse el equilibrio entre las entidades que integran la persona, alma sombra, imagen refleja y el cuerpo, ya que son los primeros los fundamentos de la vida en el sujeto.<sup>11</sup>

El personaje que habita la morada celeste, dueña de las *konaGánaGae*, y a quien corresponde la iniciación de las mismas es descrita como una mujer fea y vieja; ya su sola visión permite adivinar su intención malevolente y extraña, la que se concreta en diferentes atributos morfológicos. Lo expuesto puede advertirse en el siguiente relato:

“Esa que entra cuando te hacés bruja tiene forma igual que la de la mujer, la misma que las mujeres pero es *payák*. Tiene pinta de vieja, muy sucia, es fea. Tiene la pinta igual que la Viuda (personaje folklórico). No es la viuda que se le murió el marido, es La Viuda que sale de noche. Yo encontré una en Ibarreta,<sup>12</sup> tenía bastantes pelos y vestido negro. Tiene forma de mujer, porque la *konaGánaGae* es mujer entonces tiene forma de mujer; si vos sos hombre el *payák* tiene forma de hombre, vamos a suponer si vos sos viejo el *payák* también es viejo, si me entra a mí ya se forma como un *payák* joven”. (Juan de los Santos)

Se advierte en el texto la correspondencia de atributos físicos, sexo y edad que existe entre el individuo y su auxiliar o *letawá*; hecho que determina que las *konaGánaGae* por ser únicamente mujeres, sólo puedan poseer *letawá* de ese sexo, y en segundo lugar, que la *loGoté* de las *konaGánaGae* muestre un aspecto similar. En ambas la suciedad, vejez, apariencia desgredada, fealdad no hacen sino remarcar que se trata de seres extraños, distintos a los humanos, en defini-

tiva, de naturaleza *payák*.

Se aprecia, además, que la deidad iniciadora es asimilada a La Viuda, personaje de la narrativa folklórica regional, al cual sin duda, los Pilagá han conocido por contacto con los criollos. De este hecho se podrían plantear dos hipótesis, la primera de carácter histórico, consistiría en considerar a la brujería Pilagá como resultado de una asimilación de la cultura criolla de la zona; la segunda, en entender al fenómeno como una convergencia de estructuras entre una brujería estrictamente Pilagá y un personaje de la temática folklórica, en cuyo caso la incorporación se limitaría a una figura, pero sería preexistente la noción en la cultura indígena.

De ambas posibilidades nos inclinamos por la segunda en virtud de que las diferencias entre la *konaGánaGae* y La Viuda son muchas, siendo su parecido formal en lo referente a la fisonomía, y esencial con relación a la voluntad negativa. La Viuda es uno de los múltiples “aparecidos” del folklore regional, que en horas de la noche hace presa de sus nefastas intenciones a quien merodea por los caminos, concretamente colocándose en el anca del caballo clava su afilada dentadura en las espaldas del jinete hasta darle muerte.<sup>13</sup> Por otra parte, su hábitat es el plano terrestre y no se conoce ningún hecho que permita suponer que quepan al personaje en cuestión la iniciación, o enseñanzas de sus conocimientos a otras figuras de su misma naturaleza, como realiza la *konaGánaGae*. La forma de efectuar el daño también es diferente: el personaje folklórico lo concreta directamente sobre la víctima, mientras que la bruja Pilagá lo practica a través de partes del cuerpo o pertenencias del individuo. Tampoco interesan a La Viuda viajes a otros planos cosmológicos, ni existe una organización jerárquica entre personajes de ese *status* que ligen a la figura a un modelo de nexos más amplio como sucede con las *konaGánaGae*. Finalmente, de acuerdo a las representaciones culturales de los criollos La Viuda es sólo un personaje mítico, en cambio entre los Pilagá la bruja es una persona. De lo expuesto se deduce que la brujería Pilagá existió independiente de la narrativa folk, de la cual asimila una figura en virtud de su intención negativa y de ciertas características morfológicas. En lo que respecta a la disposición negativa, si bien es esencial a ambas figuras, también lo es al fenómeno

de la brujería, y por ende no abalaría de por sí el origen foráneo de la institución entre los Pilagá. Debe tenerse en cuenta además que con posterioridad a la publicación de este trabajo se detectaron personajes similares entre los Toba y Mocoví, cultural y lingüísticamente muy parecidos a los Pilagá.

De acuerdo a otro de nuestros informantes también *VyaGalasé*<sup>14</sup> puede iniciar al individuo en la brujería y el daño. Veamos un relato:

“La viejita contaba que una vez a ella misma se le apareció una mujer cuando ella era joven. Era una mujer vestida con ropa negra y cabello largo, tenía todo el cuerpo cubierto de vello y era muy fea. La viejita dice que se encontró delante de esa *VyaGalasé* y entonces ella le dijo: ‘Mirá hija, si vos querés trabajar conmigo yo tengo un hermoso trabajo, si hay una persona que yo quiero matar la mato. *VyaGalasé* le enseñó su canto, entonces la mujer canta y *VyaGalasé* la escucha, y sucede que si vos cantás ese canto recibís el espíritu de *VyaGalasé*. *VyaGalasé* le enseña a cantar, y al otro día la mujer ya sueña con *VyaGalasé*, y soñaba y hablaba con *VyaGalasé* que le enseñaba a dañar a la gente recogiendo puchos, orina, materia fecal, un pedazo de ropa o cualquier cosa. Entonces cuando *VyaGalasé* le enseña enseguida se pone mala la mujer con la gente, quiere matar a la vecina, así hace”. (Ramona, Alberto Yanciz).

Se aprecia en el relato que en lo que hace a la intención, la enseñanza de las técnicas del daño y la fealdad de la deidad, los atributos de *VyaGalasé* son una reiteración de los de La Viuda. Hecho que halla sentido no sólo porque sus acciones se manifiestan vinculadas al mismo fenómeno, sino también en virtud de que desde un punto de vista ontológico ambas participan de la condición de *payák*.

Por otra parte, vemos que la enseñanza de los cantos desencadena la posesión de la iniciando que a través de sucesivos encuentros oníricos se convertirá en *konaGánaGae* definitivamente, tal como vimos anteriormente.

Además de la teofanía iniciadora, la *konaGánaGae* cuenta con un número variable de *letawá*, siempre de naturaleza *payák* y de sexo femenino, que va adquiriendo durante sus prácticas. Hecho que im-

plica un incremento de la potencia de la bruja en virtud de que a mayor número de auxiliares corresponde una mayor carga de poder.<sup>15</sup>

Finalmente, la condición de *konaGánaGae* se adquiere plenamente mediante la colaboración de otra mujer de ese *status*, quien instruye a la aprendiz en los mecanismos de daño. Es este proceso de entrenamiento y de adquisición de conocimientos el que le permite el ejercicio de su condición. Veamos como expresa el Pilagá lo concerniente a la labor de la instructora:

“Para aprender todo lo que tiene que aprender tiene que estar mucho tiempo. Por ejemplo una jovencita tiene una abuela, entonces la vieja le dice: Vamos te voy a enseñar cómo tenés que hacer para ser *konaGánaGae*. Entonces si te enseña una mujer ya tenés estudio, mientras tanto va pasando el tiempo y la chica se va haciendo *konaGánaGae* porque la vieja le enseña para ser *konaGánaGae*. Si te enseña una *konaGánaGae* algún día te vas a hacer *konaGánaGae*, le enseña entonces ya sabe, sabe cómo se puede rezar (hablar con las teofanías *Payák*), cómo se puede cantar. Entonces algún día esa mujer ya puede trabajar sola porque ya le enseñaron bien cómo se puede mezclar, cómo se puede rezar, cantar, cómo se pone un trapo en la cabeza para taparse bien. La *konaGánaGae* te hace *konaGánaGae* porque te enseña cómo hay que hacer. Ella te enseña a fabricar lo que tenés que usar, una vara para hincar en la tierra y rebuscar cosas de la gente que querés matar, tenés que tener un trapo también para taparte la cabeza, una ollita. Vos después de que la mujer te enseñó ya te entra el *payák* y te hace *konaGánaGae*. Si vos querés ser *konaGánaGae* tenés que pedirle a una vieja que te enseñe y después que te enseña ya te entra el *payák*”. (Juan de los Santos).

Se advierte en el relato que a la revelación de la deidad sigue la enseñanza realizada por una instructora preferentemente de la familia. La colaboración se concreta en la fabricación y enseñanza sobre el uso de los elementos de la parafernalia. Entre los que figuran: a) la vara, *ipák*, de la que se vale para tomar los objetos de las personas que desee dañar, a los que curiosamente nunca ase con sus manos, b) un trapo negro que oculta su rostro de la vista de los *payák* o de algún posible merodeador, c) la entonación de los cantos que le permitirán

comunicarse con las deidades, d) el conocimiento de las partes del cuerpo y los objetos que deberá escoger para dañar al individuo, y finalmente, f) los mecanismos preventivos que deberá observar con ese fin.

También se aprecia que una mujer puede resolver por sí misma acceder a la condición de *konaGánaGae*, para lo cual realiza un camino inverso al descripto. En efecto, comenzará por el auxilio de la instructora hasta que finalmente, mediante la entonación de cantos logre que la deidad iniciadora la posea y la dote de poder, *oyk*, fundamento de la eficacia dañina de la bruja.

Pasado el período de aprendizaje la iniciando cristaliza definitivamente en su nueva condición ontológica, la de *konaGánaGae*, vale decir, *payák*. La profunda alteración sufrida, como señalamos, se concreta en diferentes aptitudes que permitirán el desenvolvimiento de la bruja; entre ellas se destacan las capacidades suprasensibles en lo que respecta a los sentidos, la de divorciar alma sombra, *paqál*, imagen refleja, *kie'é*, y cuerpo, pudiendo los primeros desplazarse a diferentes ámbitos inaccesibles para el hombre común, la posibilidad de actuar sobre los demás independientemente de su voluntad, y finalmente, el poder de metamorfosearse.

“La bruja se puede cambiar en otra forma; se puede cambiar en forma de lata, de olla. Ella se cambia porque sabe lo que va a hacer, se cambia cuando te va a matar, o si no para que no la vean cuando anda por el monte. Entonces si vos soñás con una lata, con una olla ya sabés que te quiere matar una *konaGánaGae*”. (Juan de los Santos)

El fin claramente utilitario de la metamorfosis se desdobra en dos alternativas como puede apreciarse en el relato. Por un lado, para practicar el daño, metamorfoseándose en el ente que entienda conveniente, y por otro, para tornarse invisible a los ojos de quien pudiera descubrir en el monte a una mujer en extraña actitud recolectora, y por ende sospechara su condición de *konaGánaGae*. Evidentemente, en esta circunstancia la temporaria transformación morfológica apunta a no llamar la atención.



Las posibilidades de descubrir a la *konaGánaGae* las analizaremos más adelante, pero sin duda, la vía onírica constituye el mecanismo de mayor importancia, tema presente en el relato.

Por otra parte, la modificación morfológica en cuestión alcanza a la totalidad del sujeto, vale decir, alma sombra o *paqál*, *kie'é* o imagen refleja, y *lok* (cuerpo). A la par que muestra la potencia que afecta al personaje por medio de una manifestación que sólo comparte con las deidades y el shamán.

### Procedimientos y Técnicas del Daño

Las motivaciones que fundamentan el daño que realiza la *konaGánaGae*, como señalamos, no son otras que su propia malignidad, entendida por el Pilagá como una de las múltiples expresiones de la potencia *payák*. La acción no se origina como contrapaso, el que entendido como justa compensación, se justifica aunque involucre la muerte.

Para realizar el daño la *konaGánaGae* se vale de diferentes objetos que bien son parte del sujeto o le pertenecen. Hecho que adquiere sentido en virtud de la unión que se percibe entre las partes y la totalidad, o la cosa poseída y su poseedor.<sup>16</sup> Veamos un texto al respecto:

“La *konaGánaGae* para matar gente tiene que juntar escupidas, pone un papelito o un trapo y junta la escupida y la pone en una lata. También puede agarrar un pedazo de camisa o un pedazo de vestido o de pantalón, puede agarrar también un pedacito de pelo y usa todo para matarte. Por ejemplo vos tenés un pucho de cigarrillo lo agarra y lo lleva a cualquier parte y lo pone en una ollita, pero no se ve adonde está, entonces lo usa para matarte. Ella te roba el cuerpo y el *paqál* de la camisa, del pantalón, del cigarrillo, de todo. Ella pone todo lo que roba en una lata o en una olla y echa todas las cosas de muchas personas, entonces se pone a cantar. Canta y reza para llamar al *payák*, para que te mate también. *KonaGánaGae* sale por el monte a buscar pelo, cagada, escupida, orina, cualquier cosa, y después junta todo

para matar a toda esa gente. La *konaGánaGae* anda campeando las cosas por ahí cuando encuentra las hinca con su palito y las echa al jarrito que tiene, entonces está todo listo. De noche el *paqál* de ella sale y va a cualquier parte, espía a ver a quién joder, sale a mirar qué cosas hay para rebuscar, entonces ve de quién son y a la mañana siguiente sale y las busca”. (Juan de los Santos)

La incansable y malevolente *konaGánaGae* en horas nocturnas disocia su alma sombra e imagen refleja, *paqál*, y *kie'é*, del cuerpo dirigiéndose los primeros a merodear por los alrededores de la toldearía a fin de identificar algún objeto que le permita realizar el daño, al que recogerá al día siguiente.

Los objetos de que se vale la *konaGánaGae* son de dos tipos: aquellos que forman parte de la persona, tales como materia fecal, orina, saliva, cabellos, uñas, etcétera, y aquellos que pertenecen al individuo –vestimentas enceres, etc.-. El daño que se efectúa sobre ellos actúa sobre el sujeto enfermándolo. Esta relación estructural entre las partes y el todo es el fundamento no sólo de este y en general de los procedimientos de daño, sino también de otro tipo de acciones tanto malignas como benéficas. Citemos a guisa de ejemplo el rapto del alma, que en muchas sociedades determina la muerte del sujeto, la restitución de un órgano mediante la terapia, la que más allá de limitarse anatómicamente a una parte implica restaurar un equilibrio en el individuo como totalidad, equilibrio que devela la adscripción de vida y de salud.

En lo que hace al segundo tipo de objetos, interesan a la *konaGánaGae* diferentes pertenencias del sujeto, se señalan en el texto las vestimentas, las colillas de los cigarrillos que se han fumado, podrían ser también las coberturas del lecho, partes de un arma o de un botijo, vale decir, aquellos objetos de los que el Pilagá es dueño, *loGót*, los que a su vez son agrupados como dependientes, *lamasék*, del primero. Estos no sólo poseen, como todos los entes, alma sombra e imagen refleja, un *paqál* y un *kie'é*, condición *sine qua non* de existencia sino también *loyák*, vida, atributo que se restringe a aquellos entes que son inmediatos al hombre, aquellos de los que se es poseedor, vale decir, *loGót*. La vida que el Pilagá les atribuye se origina y

es mantenida por la de su propietario, junto con quien fenecen para convertirse en *iléw* (muerto).<sup>17</sup> Dicha noción explica, a la par que da sentido, el actuar de la *konaGánaGae*; de la que se podría decir que realiza un camino inverso, que comienza con la muerte de las pertenencias para culminar con la del individuo.<sup>18</sup>

Volviendo a nuestro tema central, los procedimientos del daño, una vez que la bruja se hubo procurado los elementos necesarios, los coloca indiscriminadamente, diferentes objetos de distintas personas, en un recipiente. El paso posterior será ponerlos al fuego mientras se comunica con los *payák*, en virtud de que la cocción de los mismos determina su muerte y por acción del vínculo dueño-dependiente la del individuo.

“Ella lleva todo lo que tiene al cielo, *piyén*, para que los *payák* vean a quién hay que joder, entonces les muestra las cosas que ella tiene: saliva, ropa a los *payák* para que ellos la ayuden a matarte. *KonaGánaGae* va arriba, a *piyén*, porque arriba hay más tachos, hay una olla grande y un fuego grande. Ahí llevan las cositas todas las *konaGánaGae*, llevan el *paqál* de la cosa, y lo quema allá arriba; el capo de las *konaGánaGae*, ella se queda con el cuerpo y lleva arriba el *paqál* y el *kie'é*. Entonces ella calienta las cositas, orina, saliva, puchos y las cosas esas se mueren porque se queman, se hierven, entonces ya se muere el tipo al poco tiempo, y cuando las cositas se mueren arriba ya se mueren los cuerpos de las cositas que tiene la bruja. Ella después pone todo lo que sacó en una lata y calienta la lata, revuelve como si fuera comida, cocina pelo, escupida, lo que sea, lo cocina hasta que se muere, ella revuelve con un palito, nunca agarra con su mano. Mientras cocina la *konaGánaGae* empieza a cantar, llama a los *payák* para que le entren. Ella lleva la olla al monte, se va de la tolдерía para fabricar enfermedad a la gente. Ella hace enfermar trabajando con la escupida, pelo, ella sopla las cosas que tiene con su *layát* (aliento, hálito, resuello, vapor) y les manda *payák*, entonces el *payák* se entra a tu cuerpo. El *payák* le entra a la cabeza, a la espalda según lo que tenga ella camisa, saliva o lo que sea, hay días que te duele la cabeza, hay días que duele la garganta. Cuando está cocinando las cosas, ella canta y reza se tapa la cabeza con un trapo negro, para que nadie la pueda ver para tener más poder. Cuando reza

llama al *payák*, entonces el *payák* llega donde está ella de noche y ya puede conversar con su *payák*. Entonces el *payák* le dice: ‘Estoy conforme’. La *konaGánaGae* dice: ‘Ahora están todos separados los que vamos a matar este año’, y el *payák* dice: ‘Muy bien, tenemos que matar a la gente’. El *Payák* está conforme, está contento. Entonces *konaGánaGae* ya calienta, cocina las cosas y pasan dos, tres meses y ya la gente siente dolor en la cabeza, en la garganta va bajando la grasa hasta que te morís. No es de golpe la enfermedad que hace la mujer, te va matando de a poco; primero sentís dolor, un día, otro día, pasa el tiempo y después te morís”. (Juan de los Santos)

En el texto aparecen explicitados la mayoría de los comportamientos que realiza la *konaGánaGae* con el objetivo de dañar. En primer lugar se advierte que después de la ojeada nocturna y la recolección del día siguiente se dirige al cielo, *piyén*, morada de la *konaGánaGae loGoté* con un doble objetivo; por un lado, que aquélla y en general los auxiliares *payák* identifiquen a los individuos que desea dañar a fin de que colaboren con ella cuando sea preciso, y, por otro, entregarle las entidades anímicas, los *paqál* y los *kíe'é*, de los objetos sobre los cuales se realizará el daño, a la *konaGánaGae loGoté*. Aquellos -como señaláramos- poseen un alma sombra o *paqál*, una imagen refleja o *kíe'é* y un cuerpo o *lok* siendo los primeros los que posibilitan la existencia del ente. Esos *paqál* y *kíe'é* son reunidos en la bóveda celeste por la *loGoté*, quien concentra los provenientes de la actividad de todas las *konaGánaGae* en una enorme olla; en definitiva la muerte de ambas entidades es la que determina la muerte de los elementos materiales que se hallan en poder de la *konaGánaGae*. Por otra parte, la identificación de los individuos que realizan los *payák* mediante los objetos entregados por la *konaGánaGae* sólo es posible en virtud de la unidad percibida entre el todo y las partes, a la que ya nos hemos referido.

Tras el paso descripto, corresponde la cocción de todos los objetos reunidos, la que se realiza mientras la *konaGánaGae* canta e invoca a los *payák*, quienes acuden de inmediato a la cita y tras poseerla prosiguen cantando y fumando a la par de ella. Dicha posesión, por otra parte, no debe entenderse como una anulación total del sujeto, que éste quede trascendido a merced del ser *payák*, sino como la

colaboración de un auxiliar que acude en ayuda de su protegida, con quien la une una comunidad de intenciones y de intereses.<sup>19</sup> La función del canto consiste en invocar a los *payák*, los que se van incorporando sucesivamente, hecho que se percibe por un cambio en la melodía en virtud de que cada *payák* posee la propia, y es por ésta que hay que solicitarlo. Por otra parte, el rol que juegan los *payák* es el de incrementar la potencia, *oyk*, de la bruja y el de calificar al ambiente; hechos que se traslucen en la eficacia de la acción dañina.

El meollo del procedimiento negativo, como puede apreciarse en el relato, consiste básicamente en dos hechos: la exhalación del aliento, *layát*, y la cocción de los objetos, procedimientos que determinan la muerte del sujeto. La exhalación de *layát* tiene como finalidad la de introducir olores *payák* en los elementos y así originar su muerte; la cocción, por su parte, apunta a quitar la vida del ente y consecuentemente la del individuo. Muchas de las deidades *payák* son descritas como personajes y estados, como estados son la enfermedad que se instala en el cuerpo del individuo para matarlo de no mediar la terapia shamánica. En el caso que nos ocupa, la *konaGánaGae* no envía la enfermedad directamente al cuerpo, como sucede con otras formas de daño, sino que por el contrario la introduce en los objetos que ha recolectado los que la transmiten al sujeto.

Existe, además, un segundo procedimiento destinado a provocar la muerte. Veamos al respecto un relato que detalla tanto las técnicas utilizadas como el sentido de las mismas:

“Para matar a la gente tiene que sacar un pedazo de ropa, o si no un pucho de cigarrillo, o si no un pedazo de calzado, o si no cualquier cosa de nuestro equipo (se refiere a las pertenencias del individuo). Ella lo saca y lo echa en el medio del finado. Si hay un finado está enterrado en *aléwa lawél* (el centro de la tierra), tiene que ser un finado que haya fallecido hace poco tiempo entonces la *konaGánaGae* mete las cosas que ella tiene adentro de la tumba. Ella cava un pozo profundo y mete las cosas con un palo para que lleguen hasta el finado, no las puede agarrar con la mano porque entonces le entraría la enfermedad. Eso pasa porque hay contagio, si se enferma mi camisa me pasa la enfermedad. Al hincar las cosas en la tumba del difunto

las mata y después de eso sueña, tiene que soñar con *VyaGalasé*. Sueña con *VyaGalasé* y ella le dice: ‘Andá a tal parte en el monte para que nos encontremos’, *VyaGalasé* se queda con los *paqál*, y los *kie’é* de las cosas y los mata ella misma enterrándolos bien adentro de la tierra donde viven los *payák*. (Alberto Yanciz).

Dada la naturaleza *payák* de los muertos, éstos transmiten la enfermedad por mero contacto, de ahí que el entierro permanente de los objetos culmine con la muerte de los mismos, los que entendidos como *lamasék* (dependientes), como parte del individuo, determinan su enfermedad y, si el tiempo es prolongado, su deceso. La idea del muerto como trasmisor de males da sentido al hecho de que la *konaGánaGae* se valga de una vara y nunca toque los elementos dañados directamente.

Nuevamente el sueño y el encuentro con la deidad permiten la entrega de aquellas entidades que otorgan vida al individuo, las que, esta vez en manos de *VyaGalasé*, serán sepultadas en el submundo, el ámbito de mayor potencia negativa en virtud de que moran en él, algunas teofanías *payák* y los muertos, seres de igual naturaleza. La muerte de las entidades anímicas de los objetos en el submundo, *alewá lawél*, causa la de la materialidad de los mismos en el plano terrestre y además, hace que el daño y la terapia que le corresponde cobren su verdadera significación, ya no se trata de recuperar los entes de una tumba sino de capturar además sus principios vitales, ahora en manos de *VyaGalasé*.

De lo expuesto se deduce que la técnica seguida sólo se diferencia de la anterior desde una perspectiva formal en virtud de que en ambos casos el único objetivo perseguido, la muerte del sujeto, se logra enfermando a los elementos, los que transmiten el mal al individuo.

Con posterioridad a la redacción de este trabajo detectamos otras técnicas de daño que muestran la influencia de las creencias de los criollos del lugar. Una de ellas consiste en introducir los elementos que serán objeto del maleficio en el interior de un sapo, posteriormente se cose la boca del batracio, y al morir este tras una notoria inflamación se concreta la enfermedad en la víctima humana. La se-

gunda repite el procedimiento mencionado, pero esta vez el animal utilizado para dañar es una víbora. En el imaginario campesino sapos y víboras se ligan a la brujería y, por lo tanto se integran al dominio de lo demoníaco. Entre los Pilagá estas ideas se han reelaborado en el marco de las nociones nativas como las de dueño y dependiente, humano y *payák*. Así, tanto los batracios como los boídeos se definen como dependientes de la bruja y a esta como la dueña, la condición de *payák* se atribuye a todos ellos y se contrapone a la de humano, naturaleza del damnificado.

Hemos evitado intencionalmente definir estos procedimientos como magia simpática al modo de Frazer (1965), puesto que no compartimos la idea de que haya existido un período de pensamiento mágico previo al advenimiento de las formulaciones religiosas, ni creemos en una primitiva operación mental que iguala y confunde a las partes con la totalidad. Como vimos en el caso que nos ocupa son los nexos sociales entre el individuo y sus pertenencias, así como las ideas de vida, energía vital, salud, enfermedad, daño, relación con los seres míticos, las que deben tenerse en cuenta para explicar el fenómeno desde el punto de vista indígena.

Fuera cual fuere la técnica utilizada, los síntomas concretados en el dolor físico se hallan en relación al elemento o parte del cuerpo que fuera sustraído. Si el daño se practica en la saliva, cigarrillos o cabellos, la dolencia se sentirá en la garganta o la cabeza; si se trata de una camisa se localizará en la espalda y en el pecho; si es materia fecal en la zona gastro-intestinal y así sucesivamente cada uno de los objetos dañados provoca el mal en la región correspondiente a su *locus* natural o al de su uso. La dolencia así originada y localizada va acentuándose con el correr del tiempo y en un período relativamente prolongado culmina con la muerte. Esta se explica como resultado de la pérdida de grasa, *chitá*, a que conlleva la enfermedad. *Chitá*, la grasa, es uno de los reservorios de la *añaák*, potencia referida al ámbito de la fuerza física, al estado de salud, a la energía vital, y es por ello que su pérdida conduce inevitablemente a la muerte. La posibilidad de restaurar el daño corre por cuenta del shamán, *pyoGonák*, como veremos posteriormente.

Finalmente, entre las acciones preventivas citemos el ocultamiento del rostro que impide que sea visualizada por las deidades *payák*, el shamán o *pyoGonák* o algún posible merodeador, y además que penetre el olor dañino de los muertos.<sup>20</sup> Dicha práctica colabora en la eficacia de la labor, puesto que de ser descubierta no sólo se impediría el daño sino que, además, se revertiría la malignidad en su propia persona. La negativa intención de la *konaGánaGae* provoca una violenta reacción contrapasística que la conduce a la muerte inevitablemente. Un mismo sentido precautorio comporta el hecho de que la *konaGánaGae* no asga ninguno de los objetos con sus manos y se valga de una vara que le permita punzarlos o de un trapo que usa para envolverlos. Lo que se evita es el contacto directo con los objetos que han de ser dañados en la creencia de que aquellos transmitirían la enfermedad a la bruja.

Es entonces que las acciones llevadas a cabo con el objeto de dañar son de dos tipos. Están por un lado, aquéllas que apuntan a provocar la dolencia de las víctimas -recolección de las cosas, viaje al cielo, entrega de las entidades anímicas de los elementos a la *konaGánaGae loGóte*, etc.-, y por otro, aquéllas que poseen un fin preventivo y apuntan a impedir que se desbaraten los malevolentes planes de la bruja, tales como el uso de la vara, del pañuelo que oculta el rostro, y la formación de un micro-espacio en el lugar donde se realiza el daño, tornándolo invisible. Esta última técnica es descrita en el siguiente relato:

“Las *konaGánaGae* fuman para que no las vean y no venga otro *payák*, para que no venga a molestarlas el *pyoGonák* (shamán). Porque si no, si la ve el *pyoGonák* (shamán) puede venir, y entonces tiene que pelear con ella, pero si fuma ya se forma como una casa y no puede entrar el *pyoGonák*. Ella está en *laiñi* (medio) y fuma para todas partes para hacer *laíl* (periferia), entonces ya nadie puede entrar, por eso fuma la *konaGánaGae*”. (Juan de los Santos).

Ya de por sí el lugar que elige la *konaGánaGae* es apartado, el campo o el monte, lo que significa en cierto modo extraño. En rigor, el único espacio familiar y cotidiano es el del *nóik* (grupo local), a partir del cual y en proporción directa a su alejamiento, el resto del



ambiente se tiñe de extrañeza,<sup>21</sup> la que se deriva de la naturaleza *payák* que imprime al ámbito la deidad que lo gobierna. Esta potencia negativa se acentúa, por otra parte, mediante la construcción del micro-espacio que realiza la *konaGánaGae*. Allí se concentran sus ayudantes, *letawá*, quienes suman su malevolente intención a la de la bruja, cargando al espacio de un especial poder nefasto.

El micro-ambiente se construye a partir de un *laiñí* (eje, centro, sostén), que coincide con la ubicación de la bruja, y es a partir de allí que fumando en todas direcciones conforma el *laíl* (periferia, envoltura, borde) y crea un micro-ámbito.<sup>22</sup> Dicha erección tiene como objeto tornar invisibles las acciones de la bruja e impedir el acercamiento de las deidades o del shamán, *pyoGonák*, ya que el humo actúa como una verdadera barrera que la separa y aísla del espacio en que se halla inserta.

En síntesis, la conformación de un *laiñí-laíl* desde una perspectiva espacial aísla y separa un sector, cuyo encierro es total. Desde el punto de vista de las manifestaciones de la calificación del ambiente, sumerge al lugar en un juego de poderes que no hace sino aumentar el carácter negativo que de por sí tuvieran el campo o el monte, al volverlo habitáculo de seres *payák*, ejecutantes de acciones malignas. Finalmente, considerando las motivaciones, posee un claro matiz precautorio ya que apunta a hacer al sector impenetrable, e invisibles a las actividades que allí se desarrollan.

Cabe mencionar en relación con el tópico tratado, que la noche, el momento en que se lleva a cabo la acción dañina, se presenta a la conciencia indígena con una calificación particular derivada de su significación no-humana. Este lapso constituye el tiempo de descanso de los hombres, y como contrapartida, es el de mayor actividad de las deidades *payák*, en particular de los muertos que se dirigen masivamente del submundo al plano terrestre con el objeto de dañar a los vivientes. En definitiva, la noche es una duración de la alteridad, de naturaleza-otra, que adquiere un sentido dimensional al tornar peligroso los dominios de la choza y la aldea, propicios para los hombres (Idoyaga Molina, 1996)

Volviendo sobre las posibilidades de reparar el daño que ha

hecho la *konaGánaGae*, debemos señalar que la terapia shamánica se vuelve ardua y complicada en este caso más que en lo normal. Ya no sólo se trata de extraer la enfermedad -bajo la forma de sustancia- de la parte afectada, sino también de recuperar los objetos que posee la *konaGánaGae*, que por estar muertos originan nueva y constantemente el mal en el individuo.

“Si el *pyoGonák* sabe que la *konaGánaGae* está haciendo daño tiene que pelear con su *paqál* de noche. Pelea con una vara y pega fuerte hasta que uno gana. Si gana el *pyoGonák* entonces tiene que sacarle todas las cositas que la *konaGánaGae* tiene, orina, saliva, puchos (cigarillos). Entonces tiene que soplar, tiene que hacerle *layát*, le echa *layát* para sacarle *payák* de adentro. *PyoGonák* tiene que ir al cielo, *piyén*, también y robarle el *paqál* de las cosas a la otra *konaGánaGae* que está arriba, tiene que luchar con su vara, entonces pone el *paqál* en las cosas y se quedan sanas otra vez. Entonces el tipo ya puede vivir, queda sano y no se enferma más”. (Juan de los Santos)

Aparecen en el relato la mayoría de las actividades que realiza el shamán en esta forma de terapia. Dos son los hechos básicos que permiten restituir el estado de salud: el viaje a la bóveda celeste y la pelea con la bruja. El fin del ascenso al cielo es recapturar las entidades anímicas de los objetos de manos de la *konaGánaGae loGoté*. Para ello, tras trasladarse, se bate con aquella armado con una vara. La restitución del alma sombra y de la imagen refleja no sólo apunta a librar al enfermo de la muerte por cocción, sino también a integrar los principios anímicos a los cuerpos correspondientes, condición indispensable para la existencia de cualquier ente. El enfrentamiento onírico con la bruja apunta a recuperar los objetos dañados, a los que mediante el sople, impregnado de su poderoso aliento, *layát*, devuelve la salud.

Sobre el mal que realiza la *konaGánaGae* es ilustrativo el relato que nos brindara uno de nuestros informantes, cuyo padre, prestigioso *pyoGonák* murió a manos de una de éstas; veamos:

“Mi padre era *pyoGonák*, murió por causa de una mujer que le agarró la escupida de él y la cocinó. Mi padre al principio no hablaba,

tenía la garganta jodida, cerrada, no podía hablar. Ella había agarrado la escupida, la había puesto en una lata y cantaba para llamar a los *payák*. Entonces los *payák* la ayudaban para darle enfermedad a mi padre. Primero le jodía la garganta, después se puso peor y se murió. Ella le tenía rabia porque sí, quería matarlo. Entonces le hacía brujería, pero mi padre no sabía porqué le tenía rabia”. (Juan de los Santos)

El texto muestra varios de los aspectos mencionados. En primer lugar, la malevolente intención de la *konaGánaGae* y de sus auxiliares, los *letawá payák*, que comulgan y se aúnan con el objetivo de dañar. En segundo término, el tipo de procedimiento utilizado para causar el daño, típico de la bruja. Finalmente, la correspondencia entre la localización de las dolencias y el objeto que fuera robado, así como el carácter prolongado de la enfermedad.

Amén de los aspectos vistos, es interesante tener presente que la condición del damnificado era la de *pyoGonák* -anciano ya- vale decir la de un conocedor de los males y de las deidades que los originan. Sin embargo, a pesar de tan ventajosa situación, el enfermo no pudo detectar a la causante de sus males, quien hizo vanos todos sus esfuerzos por impedir la muerte. Este hecho apoya la idea de que la brujería realizada por la *konaGánaGae* no es, en muchos casos, descubierta, debido a los recaudos que esta toma, tales como la barrera de humo, el ocultamiento del rostro, etc.

Creemos conveniente referirnos al daño realizado por los shamanes a fin de mostrar las peculiaridades de los procedimientos seguidos por la bruja, y por ende su independencia respecto a otras instituciones en el seno de la sociedad Pilagá. Elegimos el daño shamánico porque presenta mayor riqueza de contenidos que el que puede realizar una persona común.

La ambivalencia propia de la modalidad *payák* se concreta ilustrativamente en la figura del shamán, *pyoGonák*, quien tanto realiza la terapia como maleficios. Muchas de las dolencias que aquejan al individuo son resultado de la intención maligna del *pyoGonák* que envía la enfermedad, más precisamente a uno de sus auxiliares. Es por ello, que las actitudes del sujeto ante el personaje muestran tanto

el temor y la precaución como el respeto y la admiración. El miedo a despertar la ira del shamán hace que muchos individuos cumplan con sus requisitos, generalmente de índole económica;<sup>23</sup> más allá de que los consideren lícitos o excesivos. Son, en cambio, fuente de sincero reconocimiento las terapias exitosas, la acción eficaz frente a las calamidades -sequía, granizo, peste, etc.- y el auxilio en las actividades de producción de bienes, en circunstancias críticas del ciclo vital -procreación, aborto, infanticidio, muerte- y en el conocimiento anticipado de hechos de importancia.

Con el objetivo de dañar envía el mal, uno de sus auxiliares *payák*, generalmente bajo el aspecto de un pequeño insecto, denominado *kiáik*, que es un ayudante ubicado en el corazón del shamán. Al instalarse la enfermedad-sustancia en la anatomía humana la corroe hasta lograr la muerte del individuo. En este caso, como ocurre con el mal procurado por la *konaGánaGae*, la enfermedad se manifiesta por la dolencia de la zona afectada, vale decir, donde haya penetrado el insecto-*payák*, y acaba con el sujeto, de no mediar la terapia de otro especialista.

Otro mecanismo shamánico que ocasiona la enfermedad consiste en raptar la diáda alma sombra e imagen refleja, *paqál-kie'é*, sostén de las expresiones vitales en el sujeto y que por lo tanto equivale a causar una grave dolencia. Este proceder se caracteriza por provocar un decaimiento físico generalizado. La terapia consiste obviamente en unir rápidamente al cuerpo las entidades que posibilitan la existencia de la persona, cuya salud depende de la integridad físico-anímica.

En ambos casos el shamán actúa directamente sobre el individuo, ya cuando rapta las entidades anímicas, ya cuando introduce la enfermedad en el cuerpo, a diferencia de la bruja que se vale de pertenencias o partes de la persona. Tampoco el shamán realiza procedimientos comparables a la cocción de los objetos, los que en realidad no le interesan. La técnica del *pyoGonák* consiste en valerse de la experiencia onírica o entrar en éxtasis, mediante el canto y el ritmo de los sonajeros de calabaza, a fin de enviar a uno de sus auxiliares como enfermedad-sustancia al individuo que ha elegido para matar.

Mientras que la *konaGánaGae*, aunque cuenta con la colaboración de sus ayudantes -a los que llama sólo por el canto-, debe realizar ella misma una serie de acciones más largas y complicadas. Entre ellas figuran, a) el ascenso al cielo realizado con la finalidad de llevar las entidades anímicas de los objetos, y mostrar las pertenencias de los elegidos para dañar, b) la recolección y cocción de los objetos para dar muerte a sus propietarios.

En términos de las representaciones culturales nativas, las figuras míticas y el shamán son seres ambivalentes, como lo muestran sus acciones positivas y negativas en relación con los hombres, aunque no es fácil que alcancen el aspecto tremendo y demoníaco propio de la bruja. Es sin duda, la *konaGánaGae* quien concentra y sintetiza la negatividad del ser *payák*, perceptible en un sinfín de acciones malevolentes que en este personaje no tienen excepción. Es por ello que no puede ser definida como el shamán como nexo entre el mundo de los hombres y el universo de los seres míticos. A la bruja sólo le cabe la integración al mundo de los seres otro, se acerca a la sociedad humana únicamente bajo el halo de lo extraño, potente, distinto y demoníaco. En suma, no es sino una de las múltiples expresiones en que se concreta la invasión temible de los *payák* en el mundo familiar y cotidiano de los hombres.

### Identificación y Muerte de la Bruja

La valoración social negativa de la *konaGánaGae* es clara, y se basa fundamentalmente sobre la malignidad del personaje, ante quien prácticamente no se tiene defensa. Desde la perspectiva del sujeto los nexos con ella se agotan en el temor y la precaución, se remiten reiterada e inevitablemente a la esfera del daño. La *konaGánaGae* es básicamente un personaje poderoso y temido. Lo expuesto puede advertirse en el relato que sigue:

“La *konaGánaGae* tiene poder, es *payák*, ella usa el poder que tiene para matar a la gente, eso no más hace. Ella nunca te va a defender, sólo sirve para matarte. La gente tiene mucho miedo a la *konaGánaGae* porque sabe muchas cosas y puede matar a la gente,

únicamente el *pyoGonák* te puede defender”. (Juan de los Santos)

Se aprecia que la jerarquía de su *status* se fundamenta en la naturaleza *payák* de la *konaGánaGae*, lo que equivale a decir, a poseer poder, *oyk*, de un modo superlativo. Si el otro término de la comparación es el humano, vemos que la bruja a diferencia de este puede actuar a antojo sobre el mundo de los hombres con independencia de su voluntad, metamorfosearse o tornarse invisible según necesidad.

Es entonces, que en primer término, la *konaGánaGae* es poderosa y en segundo lugar, se la valora negativamente en virtud de la calidad de la intención de su actuar que apunta sólo a la muerte de los hombres.

Es justamente su intención nefasta el hecho que desencadenaba en antaño su muerte en la hoguera como resultado de una acción contrapásística del grupo.

Las posibilidades de descubrir a la *konaGánaGae* y así vengarse son de dos tipos. El primero que podríamos llamar *a priori* consiste en detectarla antes de que haya consumado el daño, y el segundo que denominamos *a posteriori*, refiere los mecanismos que permiten desenmascarar a la bruja una vez que hubo muerto el individuo, objeto del daño.

La identificación *a priori* puede realizarla tanto el *pyoGonák* como los individuos *yao'ó payák* -que cuentan con auxiliares. El primero valiéndose de la vía onírica o de la experiencia extática suele detectar durante las horas nocturnas a la *konaGánaGae*. Veamos:

“Cuando el *pyoGonák* trabaja, canta y toca el porongo, entonces su *paqál* puede salir por ahí a rebuscar. Entonces él ve como una barrera de humo entonces sabe que está una *konaGánaGae* trabajando, pero él no la puede ver, pero si él sueña entonces ya la puede ver, ve clarito a la mujer trabajando”. (Juan de los Santos).

La actividad del shamán muestra una complementación entre la experiencia extática y la onírica. La primera, a través del viaje nocturno, le permite conocer la existencia de una *konaGánaGae* abocada al maleficio, mientras que a través del sueño puede identificar

individualmente a la persona en particular. No hablamos de complementariedad queriendo reflejar que sean dos momentos que se sucedan cronológicamente, sino en el sentido de posibilidades de conocimiento de grado diferente, que únicamente se dan en la órbita del shamán. En efecto, el conocimiento extático y por ende la percepción de la barrera de humo está vedado a las personas comunes.

Cualquier adulto puede también a través del sueño identificar a la bruja:

“La *konaGánaGae* tiene que hacer brujería en secreto porque si la ven ya puede contar todo, ya se sabe cuál es. Entonces la gente hace reunión y quiere matar a la *konaGánaGae*. El enfermo puede soñar, sueña con la *konaGánaGae* entonces dice: ‘Me ha hecho brujería tal mujer. Entonces los parientes ya saben. Entonces le preguntan al enfermo cómo se llama y el enfermo les avisa el nombre’”. (Juan de los Santos).

El sueño se presenta como la vía fundamental de identificación de la *konaGánaGae*, en tanto posibilita que el propio damnificado puede observar a la atacante y consecuentemente denunciarla.

La acusación de victimaria por parte del doliente produce la rápida reacción tanto de los parientes del enfermo como del resto de los miembros de la comunidad, y conduce a la muerte de la bruja inevitablemente. Al ser suspendida la acción dañina el doliente puede recuperarse, aunque este resultado no es frecuente debido a que esta capacidad de visión es una experiencia propia de las personas cercanas a la muerte, por lo cual a pesar de que se elimine el daño, no pocas veces el fin trágico es ineludible. Los miembros del grupo local ven la incineración de la bruja como un hecho justo que apenas compensa el maleficio que esta ha realizado. Tan es así, que a pesar de las características actuales de la situación de contacto con la sociedad nacional, que impiden obviamente la muerte en la hoguera, las brujas siguen siendo eliminadas aunque en forma discreta.

Un caso de identificación *a posteriori* es el del padre de uno de nuestros informantes, cuya muerte a manos de una *konaGánaGae* comentáramos anteriormente. Prosigamos:

“Mi padre se enteró después de muerto de quién era la mujer ésa que le había agarrado la escupida para matarlo. Entonces yo una vuelta soñé con él y él me contaba. Soñé varias veces y cada vez me contaba cuál era la mujer que le había hecho brujería”. (Juan de los Santos)

En este caso la identificación del personaje se torna más complicada, el individuo no observa personalmente a la *konaGánaGae* sino que por vía del sueño dialoga con su padre muerto, quien desde su nueva condición, la de *payák*, descubre a la *konaGánaGae* que le diera muerte y lo comunica a su hijo, a uno de los parientes más próximos.<sup>24</sup>

Es de notar, por otra parte, la ardiente necesidad de venganza que experimenta el Pilagá ante el personaje en cuestión, que aún se patentiza en los muertos; seres de intención ambivalente y vividos con reserva de significación, producto del temor que ante ellos experimenta el sujeto.

Existe además un mecanismo que permite si bien no identificar personalmente a la *konaGánaGae*, saber que uno es presa del daño hecho por una bruja. Nuevamente por la vía onírica se accede al mundo del daño, de soñarse con cualesquiera de los elementos específicos de la parafernalia de la *konaGánaGae* el individuo tendrá la certeza de que está siendo, o será a la brevedad, objeto del maleficio. Veamos:

“Si vos soñás con una olla quiere decir que una *konaGánaGae* te quiere matar, una *konaGánaGae* quiere joderte. Por ejemplo, si yo pasado mañana sueño con una lata, con una olla, sé que me va a matar una *konaGánaGae*, puede ser que ella ya me haga brujería, o si no que pronto me va a hacer brujería”. (Juan de los Santos)

Finalmente, señalemos que no hemos mencionado la identificación de la bruja mediante la observación directa en virtud de que la barrera de humo y el trapo en la cabeza la tornan imposible. Dicha forma de percepción sólo es factible cuando la *konaGánaGae* realiza la recolección de los objetos de los individuos a dañar, y a través de este hecho sólo se pueden tener sospechas, pero no la certeza de que



se está en presencia de la misma ya que la actitud de la *konaGánaGae* puede ser confundida con la diaria recolección que realizan las mujeres Pilagá en pro de vegetales o de leña.

También se hace sospechosa de detentar el *status* cualquier visitante femenina que dirija constantemente su atención hacia las pertenencias de los individuos que habitan en la casa:

“Uno puede saber que una mujer es bruja si te visita. Ella se sienta y mira para todos lados a ver qué cosa encuentra, y si encuentra alguna cosa ya tiene el pedazo que quiere. Entonces mira el pedazo todo el tiempo, te conversa un rato, pero enseguida mira el pedazo de vuelta. Por eso de encontrarla por ahí no se nota pero estando en la casa ya se nota la *konaGánaGae*”. (Alberto Yanciz)

Aunque la explicación brindada en el texto nos parezca ingenua, es lícito pensar que al mirar constantemente aquí y allí una mujer se haga sospechosa. La falta de resguardo en la actitud de la bruja la explica el indígena apelando a la compelación al daño que el personaje experimenta. De todos modos también en esta circunstancia como en la anterior, sólo hablamos de sospechas y no de poseer la certeza de haber descubierto una *konaGánaGae*, experiencia que se canaliza por la vía onírica o el éxtasis.

La identificación de la *konaGánaGae* -como señaláramos- fuera por el procedimiento que fuere, culmina indefectiblemente con la muerte de la misma a manos de su propia comunidad, que participa activamente.

“Cuando la gente sabe que tal mujer es bruja entonces se reúne, hacen reunión para matar a la *konaGánaGae*, dicen: ‘Para qué dejarla vivir si ella nos quiere matar a nosotros’. Ellos no la quieren a la *konaGánaGae* porque a ella no le gusta que la gente viva; si la dejan viva va a matar a toda la gente. Entonces se junta toda la gente y la agarran a la *konaGánaGae* y hacen un fuego y ahí la ponen para que se queme. Entonces hay dos o tres *pyoGonák* que van removiendo la ceniza para que se queme bien, tiene que ser un *pyoGonák* porque el *pyoGonák* tiene poder, tiene *oyk*, y la *konaGánaGae* también tiene poder. Después de que se quema, del corazón de la *konaGánaGae* se

hace un *payák*, entonces a la noche van a cantar tres *pyoGonák* para que el *payák* no venga a joder a la gente, cantan una semana o dos semanas y después ya se pasa”. (Juan de los Santos)

La acción vengativa llevada a cabo con la *konaGánaGae* es de carácter social, vale decir, que incumbe a todos los miembros de la comunidad. Es preponderantemente un hecho contrapasístico ya que su objetivo es compensar, por medio de la dolencia y la muerte, los daños que propinara la *konaGánaGae* a los hombres. En segundo término, se aprecia además un matiz precautorio en virtud de que implica librarse de un peligroso enemigo para siempre.

La muerte por incineración no es un hecho casual, el fuego es un elemento purificadorio, tiene la capacidad de aniquilar las entidades corrompidas, e impuras. En el caso que nos ocupa extermina las enfermedades y daños, presentes en los paquetes, en los olores que los males producen y en las intenciones negativas de las brujas. Como símbolo de regeneración y purificación el fuego es un equivalente semántico del agua, la que también se utiliza para eliminar olores, arrastrar males y lavar enfermedades, recuperar dolientes y sus pertenencias, proteger a las púerperas y los recién nacidos. En fin, el agua y el fuego aparecen en variados contextos como transformadores que restauran la vida, la energía positiva, la salud, y la condición humana.

Por último, la muerte en la hoguera posee un sentido intimidatorio puesto que el Pilagá considera que durante el tiempo que sigue a la incineración de una *konaGánaGae* disminuye considerablemente la acción de las otras, temerosas de correr la misma suerte.

“Cuando queman una bruja las otras ya no matan porque tienen miedo, tiene miedo de que la maten, ya no brujean. Pero después pasa un tiempo entonces ya se olvidan y empiezan a trabajar de nuevo”. (Ramona, Gabriel)

En otro orden de cosas, la misma muerte precedida por la acción de los *pyoGonák* muestra a las claras el *status* peculiar de la *konaGánaGae*, la que en virtud de poseer *oyk*, el poder de los seres míticos, detenta una condición de poder diferencial, y por ende exige

la atención de personajes dotados de un poder similar. Los indígenas sostienen que de acercarse cualquier individuo de condición “común” a la hoguera, correría el riesgo de morir en el instante.

La presencia de la entidad originada a partir de la muerte de la bruja –llamada también *paqál*– torna peligroso al lugar del hecho, dado que el *paqál* merodea por las cercanías, por lo que deben concurrir allí y no sin riesgos, más de un shamán los que en horas nocturnas, cuando llegan masivamente al plano terrestre los *paqál* de los muertos,<sup>25</sup> se concentran en el canto al ritmo de los sonajeros con la finalidad de alejar al mentado *paqál payák* y restaurar el equilibrio en el ambiente, que vuelve a ser familiar y accesible.

Señalemos que el temor que suscita el personaje, y en cierta medida el poder que se le atribuye están en relación directa con la condición del sujeto que lo juzgue. Es mucho mayor el temor que provoca en aquellos individuos que no son shamanes, quienes recalcan con particular énfasis que la *konaGánaGae* es un personaje con poder. Para el shamán, en cambio, la *konaGánaGae* es más un enemigo con quien ha de debatirse que una figura percibida bajo el halo del miedo. Podríamos decir que es hasta vista como un personaje de menor jerarquía, y que requiere el cuidado y el recelo que exige el trato con los *payák*.

Para concluir, intentaremos tal como nos propusiéramos, dar una definición de la bruja. Es decir, apuntar aquellos rasgos esenciales y específicos que perfilan al personaje en tanto tal. La *konaGánaGae* es entonces una figura femenina de malevolente intención, fundamentalmente temida, dotada de una forma particular de poder, *oyk*, que le permite metamorfosearse, tornarse invisible, trasladarse a otros planos cósmicos, etc., condensa toda su actividad en el daño a los humanos, y su naturaleza es la de *payák*. Lo que equivale decir que es un individuo que ha padecido una transformación ontológica, resultado de la iniciación por parte de deidades, que son seres-otro, a las que conserva como auxiliares de por vida. Es, el cambio habido en la iniciación lo que hace a la bruja partícipe de ese mundo extraño, que sintetiza a lo otro, partícipe de esa otra esfera del ser tremenda y demoníaca, de la cual desde la perspectiva de la

negatividad, la *konaGánaGae* es su máxima expresión.

## Notas

1. Muchos de los autores preocupados por el tema de la brujería se pierden realizando una reseña histórica de diferentes clasificaciones y aportes (entre ellas la de Murray, Evans Pritchard o Gunzburg son de las más citadas al respecto *vide* Eliade, 1977 o Parrinder, 1955) y ponen nuevamente sobre el tapete el problema de los orígenes de la institución en el continente europeo, sus relaciones con cultos precristianos de la fertilidad, o el rol que le cupo a la inquisición, etc. Hechos todos de carácter histórico y que no aportan mucho sobre el fenómeno mismo en tanto tal. A esto se suma el trato conjunto e indiscriminado de materiales que provienen de culturas muy heterogéneas, que van desde los reinos africanos a grupos cazadores recolectores pasando por la brujería europea, en relación a los primeros no pocas veces se confunden personajes esencialmente diferentes como el shamán con los verdaderos brujos (personas concentradas en el daño) -véase por ej. Parrinder, 1965: 9. También se habla de hechicería, magia negra o blanca, etc., como si se tratara de conceptos unívocos y por ende nunca son definidos con precisión suficiente -tómese por ej. Deschamps, 1971.

Por otra parte, las clasificaciones suelen hacerse desde una perspectiva formal, que sólo toma en cuenta los aspectos más externos al fenómeno; sirva de ejemplo la distinción de Murray entre brujería operativa y brujería ritual, basada sobre los procedimientos seguidos por el personaje -véase Parrinder, 1965: 6-. Obviamente esos procedimientos pueden variar prácticamente *ad infinitum* según cada grupo que la practique, lo que redundaría en clasificaciones tan extensas, al fundarse en un arco de posibilidades tan amplio como las formas del daño, que perderían sentido por sí mismas al ser desbordadas por la casuística. Creemos por lo tanto, que es necesaria una definición mínima y esencial de la brujería que contemple lo que tienen en común las diferentes manifestaciones culturales de la misma.

Señalemos finalmente, que muchas obras de antropólogos poseen un gran valor. Véase por ejemplo Evans Pritchard, 1937 o Nadel, 1952 y 54. Otro tipo de contribución interesante es la de Gluckman, quien analiza la lógica del pensamiento africano en relación a la brujería y a otros aspectos culturales. Por su parte, Douglas en un artículo dedicado a la brujería comenta críticamente los aportes hechos al estudio del problema por diversos autores.

2. La definición propuesta no incluye de ningún modo al shamán (*pyoGonák*), personaje que se distingue con la mayor claridad. Si tomamos en consideración la intención que los caracteriza, se advierte que en el caso de la *konaGánaGae* es siempre y necesariamente negativa, mientras que en el shamán el rasgo distintivo es la ambivalencia.

3. La mayor parte del material presentado en la monografía proviene de la campaña de 1975, en la que trabajamos el problema con un solo informante, Juan de los Santos. A pesar de que la información que obtuvimos del mismo respecto a otros temas poseía consenso en la comunidad, preferimos no publicar el trabajo hasta corroborar los datos con nuevos aportes. Tal como era previsible el material recogido en las campañas posteriores corroboró el recabado en primera instancia, de modo que nos pareció adecuado presentar los mismos textos que comentáramos en la redacción primigenia sin agregar un fundamento heurístico repetitivo. En otras palabras, sólo hemos incorporado unas pocas noticias más, aquellas que justamente no coincidían o enriquecían la información expuesta.

Demás está decir que trabajamos con informantes calificados recurriendo al empleo de lenguaraces cuando fue necesario. Prácticamente la totalidad de la información fue registrada magnetofónicamente en entrevistas extensas, abiertas y recurrentes. En el gabinete se efectuó una transcripción textual de los materiales, a los que presentamos con pequeñas modificaciones destinadas a facilitar su comprensión. En la transcripción de las voces aborígenes hemos seguido las siguientes equivalencias: a) *y* semivocal o semiconsonante alveolopalatal no abocinada. b) *q* oclusiva uvular sorda. c) *G* fricativa faríngea sonora. d) *ʔ* oclusión glotal. e) *w* semiconsonante o semivocal labiovelar abocinada. Los fundamentos teórico-metodológicos seguidos fueron expuestos por Bórmida en varias oportunidades por lo que no volveremos sobre los mismos. Al respecto, véase Bórmida, 1969/70, 76 y 77.

Señalemos finalmente que en relación a la brujería Pilagá no existen referencias bibliográficas de ningún tipo, vale decir, ni monografías o acápites relativos al tema, ni mención alguna en trabajos dedicados a otras problemáticas.

4. En relación a los modos posibles de conocer el mundo existen dentro de cada cultura diferentes nociones que muestran una peculiar vivencia del cosmos de acuerdo a los status que poseen los individuos. Es a partir de esta idea que se define la idea de canal como un individuo que por poseer un determinado estatus de poder alcanza cierto tipo de conocimiento de la realidad de su mundo (Bórmida, 1984).

5. La expresión *yao'ó payák* ha sido traducida por nuestros informantes como “tener *payák*”, “tener secretos del *payák*” o “saber historias del *payák*”, inmediatamente hace referencia a la adquisición de un *letawá* (ayudante) por parte del individuo. Sin embargo la voz *yao'ó* alude a dos posibilidades diferentes de relación con el ayudante o *letawá*; por un lado designa al individuo poseso por el *payák*, y por el otro, hace referencia a la relación de colaboración que presta el *letawá* en la que individuo y teofanía comulgan en intención e intereses.

6. *Payák* es la modalidad ontológica de las deidades y de los seres y entes que de ellas dependen. Así, por ejemplo una planta montaraz o un animal son *payák* por-

## Anatilde Idoyaga Molina

que ésa es la naturaleza de su *loGót* (dueño). También existen manifestaciones cratofánicas de esa potencia, es por ello que todo lo que se presente como insólito para el indígena puede revelar su esencia *payák*. En el dominio de los hombres dos personajes son de naturaleza *payák*: el *pyoGonák* (shamán) y la *konaGánaGae*. Tan disímiles manifestaciones poseen, no obstante, un significado común. La noción de *payák* sintetiza a lo otro no-humano y potente. Al respecto véase Idoyaga Molina, 1985.

7. La voz *oyk* es generalmente traducida por poder, en primera instancia podríamos definirla como la potencia propia del *payák*. Ahora bien, este poder parece rebasar en ocasiones dicha esfera, modalidad que la origina y fundamenta, y hacerse extensiva al dominio del hombre. Hecho que podría entenderse como una de las múltiples sesiones realizadas por las teofanías *payák* -en tanto ayudantes, *letawá*- al individuo con objetivos específicos. Por otra parte, existe la idea de que el anciano en la medida en que ha adquirido numerosos *letawá* se halla dotado de ese tipo de potencia.

8. Dicha forma de conocimiento es denominada metaempírica indicando que se trata de una percepción que no posee asidero empírico en la realidad. Al respecto véase Bórmida, 1984. Sin embargo, no nos parece hoy, ésta, una clasificación interesante ya que introduce nociones ajenas a la sociedad nativa, y que poca aclara sobre la perspectiva de los indígenas, y más concretamente sobre las formas de conocimiento que las sociedades étnicas reconocen y diferencian.

9. Al respecto véase Idoyaga Molina, 1985.

10. En términos de Bórmida accede a un conocimiento metaempírico y metasensible de la morada celeste. Del primer tipo sería la visión de la *konaGánaGae loGoté* y de otras teofanías *payák* cuya representación no posee asidero en el mundo de lo real. Del segundo tipo son la visión de la bóveda celeste como hábitat de las teofanías, la percepción de las figuras astrales como hombres, etc. En otras palabras, la experiencia metasensible se funda en un conocimiento que aunque parte de los sentidos los trasciende por hallarse en juego el poder. Dado que esta es una reimpresión del artículo debemos señalar nuestro desacuerdo actual con la clasificación de las experiencias nativas propuesta por Bórmida. Cabe preguntarse realmente si el indígena que ve con figura humana a un árbol u otro ente, piensa que se trata de una experiencia que aunque parte de lo captado por sus sentidos los trasciende. No creemos que haya conexión entre la visión del árbol y la experiencia en estado alterado de conciencia. Con esta cuestiones no queremos realizar una crítica, pues el tema en cuestión está fuera de nuestro interés.

11. *Paqál* es inmediatamente sombra, la que proyecta cualquier cuerpo sobre el suelo. En el sujeto, *paqál* designa a un alma sombra, vale decir, a uno de los reservorios de potencia del sujeto. El *kíe'é*, otro de los reservorios, se identifica con

## Shamanismo, Brujería y Poder

la imagen especular, refleja. Aunque se proyecta hacia el exterior su *locus* es el interior del individuo. El corazón, *kiriakté*, puede ser entendido como un centro de potencia en virtud de que es fundamento de las más diversas facultades del individuo. Así, como la enfermedad es resultado de la acción de un poder e intención negativos, el estado de salud y el normal desarrollo de las capacidades del sujeto implican la existencia de un poder positivo localizado particularmente en el *kiriakté*. Las tres entidades mencionadas son fundamento de la vida y existencia del sujeto; sostén de la gestación y el crecimiento, así como del desarrollo y la maduración motriz, intelectual, sensitiva, volitiva, etc.

12. Comunidad sita en el Departamento de Patiño (Provincia de Formosa), en la que habita un grupo Pilagá y algunos pobladores criollos.

13. Sobre La Viuda puede verse una definición mínima en Coluccio, 1942 y también abundante bibliografía sobre el tema.

14. *VyaGalasé* es la dueña del monte, junto con su compañero *VyaGalék* regentan dicho ámbito, imponiendo normas que regulan la extracción de miel y de madera. Estas deidades protegen a los vegetales e insectos. *Vyak* significa monte, *lasé* y *lek*, ser de apariencia similar a la humana, femenino y masculino respectivamente.

15. Cuando preguntamos qué *payák* eran del sexo femenino y podían ser auxiliares se nos dijo en relación a los dueños de ámbitos y especies animales que existía una pareja, una madre y un padre del ámbito o de la especie, y que por ende, cualquiera de ellos podía ser auxiliar de la *konaGánaGae*. Dicha información revelaría un sistema de agrupación de seres y entes no apuntado anteriormente para este grupo.

16. Sobre la relación entre las partes y la unidad puede verse Bórmida: El pensamiento mítico, p. 181, donde se reseñan algunas explicaciones.

17. Sobre la noción de *Ioyák*: véase Idoyaga Molina, 1985.

18. Se trata de un camino inverso en virtud de que junto con el *loGót* mueren todas sus pertenencias, en función de un “contagio” si se trata de enfermedad y de una carencia de fundamento de existencia si se trata de una muerte repentina o de un suicidio. Es por ello, que se incineran o se entierran junto al muerto sus pertenencias, que también han cristalizado en el estado de muerte o *iléw* (Idoyaga Molina, 1983).

19. Es éste uno de los sentidos en que se concreta la noción de *yao'ó payák*, vale decir, como colaboración de un ayudante, *letawá*, manteniéndose independiente la voluntad e intención de éste y la del sujeto.

20. Veamos un relato que explicita los sentidos que hacen al uso del pañuelo en

## Anatilde Idoyaga Molina

relación al olor:

“La *konaGánaGae* va al monte, junta las cosas y las pone a hervir, porque se pone el trapo mientras hierve es que no le entra el olor. Las cosas que hierve están muertas, entonces largan olor que tiene enfermedad, si ella no usa el trapo el olor le entra por la boca y mata todo adentro, el olor se va desparramando adentro del cuerpo y mata los diferentes órganos. Se pone el trapo para no enfermarse con el olor”. (Ramona, Gabriel).

Como se advierte el fundamento de la acción preventiva radica en la percepción del olor como sustancia. Dado el daño y la consecuente enfermedad de los objetos es lógico que la sustancia que de ellos se desprenda esté viciada por la misma enfermedad, y que al penetrar en el cuerpo de cualquier sujeto provoque el mal del que es portador.

21. El alejamiento del que hablamos no es en absoluto puramente espacial sino también vivido, percibido a partir del poder que impera en cada ámbito, de la posibilidad de frecuentarlo, es decir, de poseer del mismo una experiencia vivida, de la calidad de la intención de las deidades y de los seres que lo pueblan. Así, si partimos de la familiaridad de la aldea, el campo o el monte se cubren de extrañeza en virtud de que son regentados por seres *payák*, modalidad que extienden a todo su dominio. Más extraño resultará aún el plano celeste o el subterráneo, ya que son inaccesibles para el hombre común y las referencias que de ellos poseen provienen generalmente del shamán, y en menor escala del mito.

22. La relación *laiñi lail* se aplica, por otra parte, a variados aspectos. Una primera acepción referida al orden espacial, es la de centro - periferia, idea que se extiende tanto al centro y al límite de un ámbito, al de la aldea, como al de una habitación. En otras palabras, todo aquello que se percibe como un ambiente homogéneo posee un *laiñi-lail*. Un segundo significado de carácter morfológico es el de interno-externo; así son por ejemplo, percibidos como *laiñi* los órganos internos y como *lail* los visibles tanto en la anatomía humana como en la animal, o la corteza de un árbol y el follaje de una planta son *lail* del tronco, percibido como *laiñi*. Desde una perspectiva más general *laiñi* es centro, núcleo y *lail* lo que envuelve, lo que rodea y en esta situación se hallan las vestimentas o la cobertura del lecho respecto al individuo o las paredes de palma en relación a la choza. En suma, la relación *laiñi lail* designa al centro y la periferia de aquello que se percibe como unidad tanto espacial o física como de poder.

23. Debido a su estatus, el shamán, *pyoGonák*, no tiene generalmente participación directa en las actividades productivas -aunque sí puede por ejemplo, colaborar comunicando sobre un lugar de caza abundante- por lo que suele recurrir con requerimientos de ese tipo a cualesquiera de los habitantes de su grupo local.

24. La condición de muerto implica para el sujeto un cambio de modalidad ontológica, el paso de humano a *payák*; en el caso que nos ocupa no se da ese paso pues se trata de un individuo de naturaleza *payák* en virtud de su *status* de *pyoGonák*.



No obstante, la muerte es total y absoluta, vale decir, de todas las entidades que conforman al individuo, de ello se desprende que el *payák* que se conforma a partir de la muerte del *pyoGonák* es una nueva entidad y no la supervivencia de alguna de las que lo constituían, por lo cual se puede hablar de ruptura ontológica con la muerte, independientemente de la condición del individuo.

25. Hasta ahora hemos visto a la noción de *paqál* como a una de las entidades constitutivas del individuo, un alma sombra, designa además a cualquier sombra que se proyecte sobre el suelo, pero también se usa la voz *paqál* para referir a los *payák* que se originan en la muerte del individuo como sinónimo de *payák*. Los muertos presentan una apariencia fantasmagórica, prácticamente desmaterializada, desde una perspectiva morfológica se perciben como sombras, vale decir *paqál*. No obstante, la unidad terminológica existe una diferencia abismal en cuanto modalidad ontológica y contenido de potencia entre el *paqál* entendido como uno de los núcleos de poder del individuo y el *paqál* del muerto de naturaleza terrible y demoníaca. Se trata de una diferencia esencial entre estados del ser: el de *loyák*, vida, o del viviente, modalidad opuesta a la *iléw*, muerto, condición asimilable a la de *payák*, es decir, extraña e imprevisible. Al respecto, véase Idoyaga Molina, 1985. Por otra parte, la formación de un *payák* es un hecho que genera toda muerte, al igual que la calificación del espacio que sigue al deceso (Idoyaga Molina, 1983).

### Bibliografía

**Bórmida, M.**

Anatilde Idoyaga Molina

1969 El pensamiento mítico. *Publicaciones de la Fac. de Fil. y Letras de la Univ. de Bs. As.*

1969/70 Mito y cultura. Bases para una ciencia de la conciencia mítica y una etnología tauteológica. *Runa*, vol. XII.

1969/70 Problemas de heurística mitográfica. Las fuentes míticas a nivel etnográfico. *Runa. Vol. XII*

1976 *Fenomenología y etnología*. Bs. As. Ediciones Cervantes.

1984 Cómo una cultura arcaica concibe a su propio mundo. *Scripta Ethnologica*, vol. VIII-

**Coluccio, F.**

1942 *Diccionario folklórico argentino*. Bs. As. Plus Ultra.

**Deschamps, H.**

1971 *Las religiones del África negra*. Bs. As. EUDEBA.

**Douglas, M.**

1976 Brujería: El estado actual de la cuestión. En Gluckman: *Ciencia y Brujería*. Madrid. Anagrama.

**Eliade, M.**

1977 *Ocultismo y brujería y modas culturales*. Bs. As. Marymar.

**Evans Pritchard, E.**

1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford. Oxford University Press.

**Frazer, J. C.**

1965 *La Rama Dorada*. México. F. C. E.

**Gluckman, M.**

1976 La lógica de la ciencia y de la brujería africana. En: Gluckman: *Ciencia y Brujería*. Madrid. Anagrama.

**Idoyaga Molina, A.**

1983 Muerte, duelo y funebria entre los Pilagá. *Scripta Ethnologica*, vol. VII

El Payák. Una estructura mítica religiosa del mundo Pilagá. *Zeitschrift für Ethnologie*, 110 (2)

1996 The Pilagá Representation of the Night. *Latin American Indian Literatures Journal*, 12 (2)

**Nadel, S.**

1952 Witchcraft in four African Societies. *American Anthropologist*, 54.

1954 *Nupe Religion*. Londres. Penguin Books

**Parrinder, G.**

1965 *La Brujería*. Bs. As. EUDEBA.



## II

### **BRUJOS, DAÑO Y ENFERMEDAD (CRIOLLOS DE SAN JUAN)\***

Los fenómenos de brujería se ligan siempre a las explicaciones de la enfermedad y el daño y muchas veces requieren de una figura específica, el brujo o bruja, que se especializa en las técnicas del mal (1). Sin embargo, no siempre está presente la figura del brujo, en muchos casos son los shamanes y curanderos los que ejercen tanto la terapia como el daño como sucede entre los Mapuche (Bacigalupo, 1996), los Chiriguano (Idoyaga Molina, 1978) en el NOA (Pérez de Nucci, 1989, Idoyaga Molina, 1999), lo mismo ocurre entre la mayoría de las sociedades amerindias. En algunas de estas últimas aunque existan brujos, los shamanes son también capaces de hacer el mal como sucede entre los indígenas del Gran Chaco (Pilagá, Toba y Mocoví). En las tradiciones occidentales la bruja, un personaje femenino, ha sido por antonomasia la hacedora de daños y expresión de la malignidad, ello no quita que individuos cualesquiera mediante conjuros, palabras y procedimientos puedan efectuar el mal ocasionalmente. En dichas tradiciones la ligazón de la bruja con el diablo ha sido una representación históricamente recurrente (Parrinder, 1965 y Macfarlane, 1991).

En lo que hace a las poblaciones criollas de la Argentina, Amaya (1996) al hablar de las sierras centrales señala la conexión entre lo diabólico y la brujería, introduciendo una interesante variante: mientras las mujeres se describen como esclavas del demonio y concentradas en los procedimientos del daño, los hombres en cambio pueden alcanzar el estatus de “medio brujo” y como resultado de su alianza con el Diablo adquieren capacidades específicas - habilidad en la eje-

\* Ese capítulo fue publicado con el nombre: Brujos daño y enfermedad. Aproximación a algunas representaciones del mal entre los criollos sanjuaninos. *Folklore Latinoamericano*, Tomo II. Prensa INSPF-IUNA. Buenos Aires 1999.

cución de instrumentos, en el baile, en los juegos de azar, en la doma de potros, etc.— sin involucrarse en acciones negativas o perjudiciales para sus congéneres.

En las representaciones de la población criolla de San Juan el brujo o la bruja aparece como una figura específica ligada al mal, aunque no necesariamente, como veremos, asociada al diablo, y no son, por otra parte, los únicos individuos capaces de enfermar o de realizar perjuicios.

En esta oportunidad intentaremos mostrar las relaciones que los actores sociales hacen entre las prácticas de brujería, los procesos de enfermedad y los maleficios. Asimismo, referiremos cómo se adquiere la condición de brujo y la valoración social de este estatus.

Los materiales sobre los que nos basamos fueron recabados en diferentes campañas realizadas en San Juan a partir de enero de 1998 en los Departamentos de Pocitos, Rawson y Sarmiento. En dichas ocasiones trabajamos con informantes calificados reconocidos por los miembros de su comunidad —campesinos de cultura criolla— como conocedores del tema. Se recurrió además a la técnica de grupos naturales (Coreil, 1995)

Esta investigación es parte de un Proyecto de la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Nación, cuyo financiamiento y auspicio agradecemos, del mismo modo que el brindado por el CONICET. Dicha investigación aborda las nociones de enfermedad y los sistemas terapéuticos con que cuenta la población del noroeste argentino.

### **La Brujería y la Noción de Enfermedad**

La población campesina —mestiza y criolla— de San Juan y en general la del noroeste del país entiende la enfermedad como distintos tipos de desequilibrios. Así, proponemos hablar de desequilibrios físicos cuando el mal se manifiesta a través del dolor de un órgano afectado. Desequilibrios en la persona, cuando el mal afecta la armonía entre las entidades que la conforman, tal es el caso del susto (2) que se explica como la pérdida del alma que queda atrapada en el

lugar del espanto. También se dan desequilibrios entre el individuo y el medio social, tal es el caso de la tirisia (3), de la envidia, los maleficios, el ojeo – si es intencional (4) -. Desequilibrios entre el individuo y los personajes míticos, como la pilladura y la aikadura (5). Desequilibrios entre el individuo y el ambiente como el mal aire y otras enfermedades que se contraen en ámbitos peligrosos donde fluyen gases y olores mórbidos, fuertes y pútridos.

Es claro que nociones como la de susto, ojeo, envidia, pilladura, aikadura, mal aire, abertura de carnes – dolores o desgarramientos musculares o de órganos – empacho, culebrilla – problemas en la piel – y otras, responden a la etnotaxonomía tradicional y eran comúnmente tratadas a través de la medicina casera, la que incluye recetas vegetales, animales y minerales, curas de palabras, cataplasmas, baños de inmersión, etc. La expansión de la biomedicina – en su versión alopática – determinó la suma de los tratamientos biomédicos a los tradicionales, ello implica la incorporación y refiguración de explicaciones biomédicas en términos del sistema de creencias tradicional. Así, nombres de órganos, de síntomas, causas o efectos de males pasan a integrar la lista de las enfermedades conocidas, como por ejemplo “presión”, “derrame cerebral” dolor de hígado, mal del corazón, y a veces se suman entidades nosográficas como paperas, sarampión o pulmonía (Ver Idoyaga Molina, en prensa).

En la dinámica actual el individuo convive con varios sistemas médicos y recurre a diferentes medicinas, lo cual sin embargo no implica que las enfermedades tradicionales sean tratadas por los curanderos o por la medicina casera y que las referidas con expresiones de órganos o términos de la medicina occidental sean atendidas por biomédicos. Tampoco implica que las primeras involucren nociones de daño y contenidos míticos y que las segundas sean concebidas como naturales. Así por ejemplo, una quebradura, una soleadura (insolación) o un aire pueden explicarse a través de causas naturales; esto es el resultado de una caída, de la exposición excesiva al sol, o al viento zonda, como también una quebradura puede deberse a la reacción de una deidad que ha decidido castigar al individuo, y el mal aire haberse contraído en un espacio peligroso. Del mismo modo un derrame cerebral puede causarlo una deidad – la Pachamama, un Santo,

una Virgen, un Rey Mago, el Diablo, etc. – el dolor de hígado ser resultado de la violación de un tabú, la demencia ocasionada por el daño de un vecino, la presión arterial resultado del daño de un brujo, etc. No hay enfermedades que puedan clasificarse en naturales por un lado, y mágicas o místicas por otro, sino dolencias concretas que se interpretan como naturales o como expresiones de alguna intención o de un poder. En principio los síntomas no tienen mayor importancia en el diagnóstico, síntomas similares se atribuyan a enfermedades diferentes como sucede con el susto, el ojeo y la tirisia (llanto, insomnio, tristeza, inapetencia, etc.). Sin duda la prolongación del mal se asocia con explicaciones que involucran intenciones y nociones de poder, mientras que los males breves suelen ser tenidos por naturales. El contexto determina si la causa es natural o mítica, la gravedad y el tiempo de duración inciden en esta definición. La adscripción a causas naturales o míticas también puede variar. En efecto, una dolencia que al principio parece sencilla, puede explicarse por causas naturales, pero si la dolencia se complica nuevos diagnósticos darán explicaciones que involucren intenciones, ideas de poder y contenidos míticos, por ende la definición de natural o mítica resulta del proceso mismo de la enfermedad que hace variar los diagnósticos y tratamientos. Por otra parte, las explicaciones naturales o míticas varían también según quién dé el diagnóstico. Así, la biomedicina da siempre explicaciones naturales, mientras que los curanderos dan siempre explicaciones míticas cuando se encuentran frente a un paciente, en cambio la gente común recurre tanto a explicaciones naturales como míticas según las características del episodio de que se trate, en un largo proceso las segundas pueden reemplazar a las primeras. Con ello no queremos decir que los curanderos no admitan la existencia de causas naturales o que no deriven a la biomedicina a un paciente con quebraduras, zafaduras o heridas, sino que los casos que ellos tratan necesitan de explicaciones míticas para no entrar en contradicción con sus formas terapéuticas y las representaciones que les dan soporte. Aún en casos de derivación suelen complementar la atención biomédica para atender los aspectos no orgánicos del mal. El diagnóstico, como ha notado Yoder (1995) es dinámico y sólo se tiene por cierto si es convalidado por un tratamiento efectivo (Idoyaga Molina y Krause, 1999). Si la dolencia culmina con la muerte de la



persona, la explicación del mal hará siempre referencia a una acción intencionada de los otros hombres o de la de las deidades, aunque no es necesario llegar a este extremo para que se hable de envidia, daño, etc. Las representaciones culturales que nos ocupan ponen más el acento en establecer la etiología del mal que en precisar síntomas.

Dado que el tratamiento de la mayoría de las enfermedades, como ha notado Good (1987), comienza con la medicina casera y sólo si esta fracasa se opta por recurrir a un biomédico o a un curandero, o a los dos en forma más o menos simultánea, la gente convive con varios diagnósticos y tratamientos provenientes de distintas medicinas. La atribución de la sanación a tal o cual tratamiento es construida socialmente, por lo tanto es peculiar para cada caso según el contexto. Es común que la curación se atribuya a la complementariedad entre la terapia biomédica y la tradicional, aunque también conocemos casos en que se destaca el valor asignado a la medicina casera y curanderil aún en pacientes hospitalizados.

“Una señora que estaba internada en el Hospital por el corazón, le dieron toronjil y pudo volver a la casa. Dejó de tomar toronjil y la volvieron a internar y le pidió toronjil a un familiar para que le llevara al hospital y se volvió a sanar”

Al mencionar las etiologías vimos que muchos de los males que padece el individuo se originan en la interacción social: la envidia, la mirada fuerte, los malos deseos bastan para causar el mal por sí mismos. No obstante, los sentimientos negativos y el deseo de venganza pueden canalizarse también a través del malhecho o daño. Estos requieren de una persona que esté dispuesta a hacer el mal o a encargar la ejecución del daño a un especialista. Los brujos son los mayores conocedores al respecto, su intención es siempre nefasta, a diferencia de la de los curanderos cuyo manejo del poder y de los conocimientos que poseen es no pocas veces ambivalente. También el mal hecho cometido por un brujo se diferencia del daño que puede realizar cualquier persona que conozca los conjuros necesarios. Esta última reacciona habitualmente dominada por el deseo de venganza respecto de su víctima, con quien se toma represalia por hallarla culpable de algún perjuicio contra ella o contra sus familiares más ínti-

mos. Aspecto que coloca a esta acción en el dominio del contrapaso, de la compensación justa y entendible moralmente. Por el contrario, el maleficio realizado por el brujo se funda básicamente en su pura malignidad, en su deseo de causar enfermedades y muertes. Finalmente, si el brujo o bruja pone sus conocimientos y prácticas a disposición de un tercero, el interés por la paga de sus servicios se suma a su natural malignidad para dar cuenta de los motivos que sustentan los comportamientos de este personaje.

Es claro, que el maleficio brujeril se inscribe entre las etiologías de las enfermedades posibles y presenta algunos rasgos comunes con otras causas. En primer lugar, la concreción del mal es resultado de una intención negativa, la del brujo, del mismo modo que la envidia, el daño y el ojeo presuponen la intención negativa de personas comunes o curanderos, y otras dolencias implican la intención de los personajes míticos o dejan ver la voluntad de castigo de las deidades y los muertos. Sin embargo, el maleficio de los brujos se distingue por originarse en la natural malignidad del personaje, desde este punto de vista es equiparable sólo al accionar del Diablo cuando convence y conduce a la persona al suicidio, y tal vez a Pachamama – en el noroeste argentino – cuando reacciona y pune no porque no se han cumplido los rituales pertinentes, sino porque está hambrienta y enojada, actitudes que son más comunes en el mes de agosto y en espacios montañosos donde mora la deidad.

La manifestación del daño brujeril no se asocia a síntomas particulares sino que por el contrario, puede incluir la afección de diversos órganos, variados dolores o malestares, incluso involucrar hasta la demencia. El diagnóstico del maleficio es generalmente hecho por los curanderos, quienes deciden si pueden tratarlo o no, en algunos casos es necesario el trabajo mancomunado de dos o tres terapeutas o la presencia de un especialista en deshacer daños.

La brujería o maleficio expresa una noción de enfermedad que hace más hincapié en la etiología que en los síntomas al igual que la envidia, el daño, el ojeo, el mal aire, entre otras. Se trata de una noción de enfermedad que involucra intenciones, manejo de poderes, representaciones míticas y sacralizadas del individuo, la sociedad y

los dominios cósmicos. La salud es entonces el equilibrio físico y espiritual de la persona, pero también el equilibrio del individuo con la sociedad, las deidades y el medio ambiente.

Las representaciones culturales que dan cuenta de la brujería guardan coherencia lógica con la noción de enfermedad, las prácticas terapéuticas, la idea de persona, las actividades rituales, los imaginarios sobre los seres míticos y la calificación del espacio y el tiempo.

Habiendo dejado en claro que el maleficio producido por los brujos es sólo un tipo de daño nos concentraremos en los conocimientos y prácticas propios de este personaje.

### **La Actividad de los Brujos**

No cualquier persona puede convertirse en brujo, para adquirir esa condición son necesarias ciertas características podríamos decir de personalidad, tales como la malevolencia, la envidia, la complacencia en el daño y en el sufrimiento ajeno, y estar dotado de fuerza y energía.

Los siguientes comentarios muestran lo dicho:

“Cuando la bruja hace mal se tira tres risas porque ya hizo el daño, el mal. Las brujas tienen algo que estudian, envidian, tienen la magia negra. Por ejemplo tienen envidia a una persona y entonces hacen daño, hacen que se muera. Es una decisión de la persona. Los brujos echan enfermedades para que se muera la gente”.

La adquisición del estatus conlleva al desarrollo de ciertas capacidades que los distinguen de los individuos comunes. Así se señala que los brujos pueden transformarse en gatos, pavos y, más genéricamente en aves, pueden desaparecer o tornarse invisibles, adormecer animales, y obviamente poseen un poder especial para hacer daño. Su distinta corporalidad les permite atravesar elementos sólidos como alambrados, paredes, etc. y producir un silbido-chirrido que les es propio.

Las técnicas del daño las aprenden a través de la lectura de los

manuales pertinentes, los cuales deben hacerse circular una vez que el iniciando ha adquirido los conocimientos necesarios. Esta representación no incluye posesiones ni necesariamente pactos con el demonio, aspectos comunes en la brujería europea, y en lo que hace a pactos entre la población criolla de los llanos de Córdoba y San Luis (Ziegeler y Amaya, 1989).

Es interesante notar que la lectura se asocia al conocimiento esotérico y a la idea de que sólo un grupo restringido de personas posee esa habilidad, lo que sin duda resulta lejano para gran parte de la población urbana contemporánea. No obstante, hemos recogido información que avala el aprendizaje de técnicas tradicionales y que presuponen el manejo de algún poder a través de la mera lectura. Tal es el caso de los libros que señalan las oraciones curativas que se deben recitar según las etnotaxonomías tradicionales de la enfermedad.

“Acá vino una chilena, era 1951, y esas chilenas estuvieron juntas con una de aquí. Trajo libros y se hacían (brujas) tres juntas, y estudian como hacer el mal. Hacen daño para reírse por envidia. Las que estudiaron con la chilena eran una madre y dos hijas. En el libro dice como hay que hacer el trabajo”.

“Al libro con el que estudian los brujos hay que tenerlo por un período de tres años y hacerlo circular, se hace una cadena que se va trabajando. Los que están con daños se llenan de piojos. El señor atado por las brujas se sentía mal tenía dolor en los brazos.”

A pesar de las diferencias de las representaciones sanjuaninas respecto de las europeas, en cuanto ubicación de la brujería en las concepciones del catolicismo, los brujos que nos ocupan son percibidos como diabólicos.

“La bruja sufre mucho cuando se va a morir, le ponían imágenes de santo o de Cristo encima y se caían (las imágenes), y la gente rezaba y se olvidaba el rezo”.

Es común que la oposición entre la esfera de lo benigno (Cris-

to, los santos y en general las figuras míticas del catolicismo) versus la maléfica del Diablo y los seres demoníacos que se le asocian, se represente a través de una lucha de elementos que simbolizan el poder divino(imágenes de santos, rezos, rosarios, crucifijos, etc.) y símbolos de lo demoníaco como los posesos en las ceremonias de exorcismo o la bruja muriente – aludida en el texto – que revela, así, su esencia maligna y demoníaca.

Por otra parte, la señalada diferencia entre las representaciones históricas –y tal vez en la versión teológica- de la brujería europea y las de los criollos sanjuaninos, se asocia a la refiguración del Diablo en el catolicismo popular de Cuyo, el NOA y el centro del país. En efecto, este Diablo criollo muestra perfiles mucho más positivos, no intenta perjudicar continuamente a la gente sino que realiza pactos en los que el individuo resulta beneficiado con dones específicos: desde la capacidad de hacer dinero hasta la de seducir, pasando por la habilidad en el canto, en la doma, el juego, la ejecución de instrumentos musicales, etc. El Diablo a menudo pareciera no querer más que participar de una alegre velada, o jugar unas bromas, o seducir una paisana. En sus apariciones es siempre descubierto por algún detalle de su fisonomía como tener pezuñas en lugar de pies, la piel enrojecida, los ojos colorados o estar vestido elegante y completamente de negro. Aspectos todos que connotan la alteridad existencial en el plano de lo físico (Idoyaga Molina, 1988). También la otredad de los brujos suele resaltarse a través del negro ropaje, cuando se narran experiencias de encuentros con estos personajes (6).

El accionar negativo de los brujos se manifiesta en las alteraciones físicas y psíquicas que padecen los damnificados. En algunos casos las características del mal denuncian su etiología:

“Un día fuimos al curandero (Paredes) y vimos una chica que caminaba con la cabeza para atrás. Después de tres meses se compuso. A esta chica le habían hecho daño, un trabajo, un brujo”.

“A mi cuñada le hicieron daño, le hicieron daño para que en vez de un hijo pusiera un huevo, le hicieron daño con una gallina. La llevaron al curandero, fue a Pocitos a ver a María y a la Sra. Luisita. La trataron hasta que la curaron. Estaban durmiendo en la noche,

había un algarrobo grandote, vino un bicho y se voló para allá. Era como un pavo así... grandote. Y le llegó como un silbido a mi cuñado, eso es de las brujas. Un señor le dijo que había unas brujas que habían hecho daño, que él había hecho bajar a las brujas. Ellas andan de noche a las tres de la mañana. En los Berros (aldea cercana) hay muchas brujas. La bruja baja y se hace persona, de ave se pasa a persona. Cuando bajan le clavan el cuchillo en la espalda y se vuelan de nuevo. Son aves a la noche, a la mañana ya son mujeres. Cuando llevaban a la señora a curar, salían a la una de la mañana para que las brujas no le hicieran daño porque a las cuatro de la mañana ya andan dañando”.

“Yo conozco una que era amiga de mi hermana, pero se hizo bruja y comenzó a hacer daño. No tuvo el bebe, tuvo dos huevos de gallina, le echaron una negra y una blanca. Le echaron huevos, después tuvo el parto pero tuvo un fenómeno, decían que era un bebé pero nosotros no lo vimos, nació y se murió ahí no más”.

“La bruja se transforma en pavo, en ave... A mi cuñada le envidiaban el marido. La cuñada tuvo que abandonar la casa y después tuvo un fenómeno, después tuvo mellicitos y un fenómeno, el médico dijo que era un fenómeno. El primer embarazo lo perdió. Después del daño si se embarazaba hubiera puesto un huevo”.

“La vieja que había estudiado con la chilena le había hecho daño al marido, le hizo que se quedara inválido, era un muchacho buenísimo. El fue a un curandero que le dijo: “Decíle a tu mujer que te desate los brazos”. La bruja lo tenía atado. El curandero puso un vaso de agua y ahí aparece la figura que es, que mal ha hecho y quien lo hizo. La persona que es de poco espíritu le hacen daño y le agarra fuerte si la persona es de más espíritu no hacen daño tan fuerte. Los curanderos pasan un tiempo curando hasta que se mejora. Para curar la envidia hay que ser curandero. Había un señor que estaba maniataado. El curandero dijo que le tenían las piernas atadas”.

“Antes de Paredes (curandero que vive en Los Berros) fui a otro curandero de San Juan. El curandero mostró a mi madre quién le había hecho daño en la ceniza de un cigarrillo. Era un daño porque se le hinchaba la rodilla en forma de cabeza de un chanco... ¿Qué en-

fermedad puede tener esa forma?. Le hicieron daño por envidia, mi mamá era una mujer trabajadora, de su casa. La que le hizo daño es de aquí. Los médicos la trataban por reumatismo, pero yo creo que ella murió porque le hicieron daño. El daño que no se toma a tiempo mata”.

“El Hermes hacía daño. El Hermes era brujo le hizo daño a la esposa. Una vez estaba parado en la puerta como para viajar, ella no subió al colectivo y me llamaba... El Hermes la había embrujado. La mujer gritaba, veía bichos, veía cosas feas. Se enloqueció y disparaba con los hijos. Había entrado un gato negro por la ventana. “Ahí está el brujo que me quiere matar” -decía ella-. El dejó de hacerle daño los hermanos de ella le dijeron al Hermes que la dejara. Ella estuvo un año sin trabajar en la Escuela (era maestra) El también hizo brujería cuando empezó a trabajar en la empresa que saca la cal. Se apareció a los muchachos un hombre todo de negro, caminaba y atravesaba los alambrados. Después descubrieron que era el Hermes. Un día este hombre venía caminando y se desapareció. Otro día siento un caballo que galopa y balaban unos chivatos y yo con la linterna alumbraba y no veía nada. En el trabajo dijeron que si había uno que estaba estudiando esas cosas lo iban a echar, entonces dejó de hacerlas. Hermes puede hacer dormir las palomas pasándoles las manos. Algo se ve que él sabe”

“La brujería se estudia por libros. El brujo con el tiempo, mata. El brujo pone la foto en el sapo y hace daño a la persona”.

La atribución del mal a la brujería, como se desprende de los textos, se funda en dos caminos, el diagnóstico del curandero y la evidencia manifiesta en el paciente tanto en el nivel orgánico, como en el emocional. Las lecturas a través de las cenizas y las aguas son ejemplos del primer tipo mientras que las malformaciones – la cabeza dada vuelta, el nacimiento del fenómeno, la hinchazón de la rodilla con la apariencia de un cerdo -, el parto ovíparo y la locura dan cuenta del diagnóstico de los legos con soporte en lo anómalo. En efecto, lo anómalo físico es explicado como resultado de una intervención intencional y negativa y es por ende atribuible a la brujería. En términos de Eliade (1972) aquello que es diferente que se destaca

respecto a la clase a la que pertenece revela su carácter insólito y su poder. El autor cita como ejemplo una piedra con forma de animal, en el material sanjuanino encontramos una hinchazón con la apariencia de una cabeza animal, un deforme y una mujer que engendra huevos.

La locura es habitualmente atribuida a la brujería, aunque puede originarse en otros padecimientos, tales como el susto y, en el NOA propiamente dicho, en la pilladura, en el encuentro con el Diablo, etc. En la demencia los síntomas incluyen el comportamiento y las experiencias del sujeto. Así, la mujer embrujada denunciaba su estado a través de inexplicables gritos, visiones de animales e intentos de huir con sus hijos, vale decir a través de una conducta no aprobada socialmente y de estados alterados de conciencia culturalmente definidos como imaginarios. Ello no quiere decir que las representaciones culturales nativas no admiten experiencias en estados alterados de conciencia sino que establece diferencias entre contenidos verdaderos y contenidos imaginarios, los últimos patentizan la demencia.

En rigor, las presunciones de brujería hecha por los legos se suman en el proceso de enfermedad, por lo general, a diagnósticos precisos provenientes de curanderos. Hecho que no impide que además el doliente cuente con algún diagnóstico biomédico como se desprende de los textos.

Los diagnósticos hechos por los curanderos admiten variabilidad de técnicas, entre la población que nos ocupa son comunes la lectura de aguas (el orín), la lectura a través de un vaso de agua, la lectura de las cenizas de un cigarrillo. A través de estos medios el terapeuta puede ver el daño que se ha hecho y en muchas ocasiones quien lo ha hecho, la lectura le permite a la vez decidir los procedimientos de cura que va a seguir.

Los relatos reiteran información sobre los motivos que fundan el daño: deseos de venganza, envidia a la laboriosidad, a las parejas bien avenidas y pura malignidad como se advierte en la actitud del brujo que hizo maleficios a su mujer y a sus compañeros de trabajo.

Los efectos del malhecho son dispares, pueden tanto culminar



con la muerte como con la sanación del sujeto. El resultado depende del juego entre varios factores: el poder del brujo que realizó el daño, la energía de la persona a quien se dirige el mal, y el momento en que se lo detecta. Obviamente, cuando mayor es el poder del brujo más difícil resulta el tratamiento del enfermo, en algunos casos para “des-hacer el trabajo” son necesarios dos o tres curanderos o algún especialista en malhechos (Idoyaga Molina y Krause, 1999). Del mismo modo cuanto mayor es la energía o fuerza vital de la persona son menores los efectos del daño. En líneas generales se piensa que los niños y adolescentes son más débiles, por lo que incluso pueden captar maleficios dirigidos a sus padres u otros familiares. Entre los adultos la carga de energía no depende ni del sexo ni de la edad sino que es un don del destino, como lo son los atributos físicos, la habilidad para el trabajo, el aprendizaje, etc. En lo que hace al tratamiento de la dolencia se entiende que cuando antes se detecta es más fácil su curación, si el diagnóstico es tardío la muerte del enfermo puede ser irreversible. Es además irreversible el maleficio cuando el paquete, que incluye los elementos que se han trabajado, es arrojado al agua. Finalmente, si cesa la acción dañina – como se señala en el último texto – el doliente se recupera.

La información sobre las técnicas de daño es obviamente fragmentaria pues quien se explayara sobre este tema podría ser sospechado o acusado de practicar la brujería. No obstante, es claro que existen dos procedimientos básicos. Uno consiste en realizar el trabajo de una sola vez y esperar sus resultados, se arroje el paquete al agua o no, el segundo procedimiento implica un proceso en el cual las acciones dañinas son repetidas constantemente por lo que si se suspenden se desvanecen los efectos en el enfermo.

Tres de los casos transcritos responden al primer tipo: el caso del enfermo con la cabeza dada vuelta, el del nacimiento de un deforme y el del parto ovíparo. Con relación a este último contamos con cierta información sobre los elementos utilizados en el trabajo de daño – una gallina – que revelan una asociación simbólica bastante sencilla entre los elementos usados y la enfermedad o los efectos producidos en el damnificado tal como la parición de huevos.

La idea de daño como proceso se advierte en los casos de los individuos con dolencias en las extremidades que estaban atados por una bruja, y en el caso de Hermes que enloquecía a su esposa y enfermaba a los compañeros en la calera. En cuanto a las técnicas de daño preferidas en estas circunstancias es común que el brujo cuente con una réplica del individuo como una foto o un muñeco, objetos sobre los que se concreta la acción maléfica. La localización del mal en el cuerpo de la víctima está en relación directa con la parte que el brujo este trabajando, si ata las piernas el mal estará en las extremidades, si perfora el cuello con un alfiler el mal se localizará en la garganta y así sucesivamente. Mediante la utilización de este procedimiento la intención del brujo apunta no tanto a producir la muerte como el padecimiento del sujeto, cuanto más largo es mejor, es por eso que si cesa la acción dañina la persona puede recuperarse.

La inclusión de sapos en los trabajos de daño es otro hecho común de las prácticas brujeriles:

“Había una bruja que vivía allí en esta calle. Cuando murió le encontraron una foto, un sapo y una foto llena de alfileres y tenía una piedra pómez. La foto estaba clavada desde la cabeza hasta la punta de los pies. Después fue un cura a bendecir el lugar. Al sapo lo matan, le clavan con el mal que han hecho”.

La idea de que la foto funciona como un doble de la persona es, como dijimos, generalizada en los procedimientos de daño si está clavada de pies a cabeza muestra la intención de eliminar a la víctima. La necesidad de restaurar o “limpiar” la calidad del ambiente, en este caso particular hecha por el sacerdote con agua bendita mediante la aspersión, es una representación cultural que comparten muchas sociedades. Muestra por un lado, el carácter regenerador del agua, para los criollos sanjuaninos el del agua bendita y, por otro la idea de que el espacio se tiñe de los atributos de las acciones que en él se desarrollan. De ello se desprende que la actividad brujo genera un microespacio de calidad negativa, peligroso, portador de enfermedades y contaminante para los hombres, de ahí que deba ser purificado.

Los sapos suelen utilizarse como reservorios del daño, en su interior se introducen las fotos y los elementos de la persona damni-

ficada. La hinchazón y la muerte del batracio es el símbolo de la concreción del daño y del futuro deceso de la víctima.

La clasificación de las enfermedades y de los tratamientos terapéuticos en cálidos y fríos es un hecho registrado muy frecuentemente en toda América. En esta visión los vegetales y animales usados tanto en la cura como en el daño pueden referirse también como cálidos y fríos, la utilización del sapo ubica al daño producido por los brujos entre las enfermedades frías. Por lo cual las formas de prevención y de terapia a este tipo de mal incluye elementos cálidos.

“La ruda es cálida, se usa para las enfermedades frías, cuando le duele el estómago le dan un té de ruda y se mejora porque es cálida. Es también contra los brujos, se lleva en el bolsillo o en el zapato”

“La caravaca es una crucecita, se hace siempre para prevenir el mal. La tienen siempre los curanderos. La contrahierba es un yuyo también, se usa para prevenir el mal, se pone en la casa. La ruda también se usa, es cálida, se puede tener contra los brujos. La ruda se pone en la casa y se lleva con uno en la media, en el bolsillo, en la cartera, en un lugar que no se vea. La contrahierba también es cálida”.

La ruda y la contrahierba se usan en infusiones para curar enfermedades del estómago consideradas frías y a la vez se usan para prevenir los males originados por los brujos y por la envidia, males también fríos. La capacidad preventiva y aún propiciatoria de estos vegetales explica su utilización como purificadores y protectores de ambientes, especificidad que también se asigna a la cruz.

La condición de cálidos de estos elementos los asocia con el fuego cuyo poder regenerador y exterminador de entidades corrompidas se usa en las prácticas curanderiles para extinguir el poder de los maleficios. Concretamente se quema el paquete o los elementos dañados, para permitir la recuperación del doliente. En este sentido, la contrahierba y la ruda en tanto cálidas simbolizan al fuego y por ende queman las fuerzas negativas. Por el contrario, las aguas naturales de ríos, lagunas, etc., son frías y por ende consolidan el daño, mientras que el agua bendita es cálida, transformación que opera la palabra, el rezo, el poder y la bendición de Dios. Se definen así dos

dominios, uno del bien, de protección de lo humano, que incluye entre sus símbolos el agua bendita, la cruz y otros elementos de la parafernalia cristiana, la ruda, la contrahierba y otros vegetales, la salud, la energía vital y los estados positivos. El dominio contrapuesto es el del mal, simbolizado por la brujería, la envidia, la enfermedad, las aguas naturales, lo frío y los estados negativos.

Los animales también se relacionan con la brujería de modo diverso, algunos integran su esfera porque los brujos toman su apariencia -gatos, aves-, otros porque se usan en los procedimientos del daño -sapos, víboras, gallinas-. Algunos de los animales domésticos, en cambio, presienten la actividad dañina, descubren, temen y denuncian la presencia de los brujos -como los chivos y caballos aludidos en el texto- a través de balidos, relinchos y de un comportamiento inquieto. Los animales de cría en cuanto se integran a la esfera de lo humano y cotidiano, son objeto del daño brujo. Por ello no es extraño que denuncien y teman la actividad maligna y que se representen como opuestos a la esfera de los brujos. De lo expuesto se deduce que una posible taxonomía del mundo animal los divide en: 1) los que se asocian a lo humano y padecen las acciones negativas de los brujos, 2) los animales que se asocian a los brujos y comparten de uno u otro modo su actividad maligna.

La actividad de los brujos se desarrolla de noche, la que se percibe como una duración de lo otro, temible, potencialmente peligrosa y asociada a lo demoníaco. La contracara es la duración diurna, propicia para las actividades de los hombres, existencialmente un tiempo seguro y familiar. En síntesis, la noche es el ámbito de los brujos y el día el ámbito de lo humano.

Esta dualidad que clasifica seres, actividades, la salud, la enfermedad, figuras míticas, animales, vegetales y lapsos del día, como noche y día, se extiende también a los espacios que segmentan la cosmología nativa. De acuerdo a este principio que separa lo humano de lo otro, la aldea, los campos de labranza y pastoreo son ambientes seguros asociados a la labor y la vida, en tanto que los ambientes desiertos, deshabitados como las travesías son los espacios de lo otro, el lugar de los pactos con el Diablo, la representación de la alteridad

en términos cosmológicos.

La actividad de los brujos, como señalamos, tiene la capacidad de contaminar con su negatividad al lugar en que se desarrolla, generando un microambiente en la habitación que se convierte en dominio del mal, enfermante de por sí. El ritual de aspersión con agua bendita permite restaurar su calidad propia.

La prevención contra la brujería además de incluir elementos simbólicos como los vegetales mencionados y la parafernalia católica, puede involucrar acciones concretas como dar vuelta las herraduras de los caballos para confundir el rumbo tomado, salir en horas del día, no dejar pertenencias que puedan ser sustraídas, etc.

Sintetizando, el daño brujeril se expresa en las enfermedades frías, los sentimientos negativos, los procedimientos de daño que incluyen manipuleo de animales y dobles de la persona, en la actividad nocturna y en espacios de la alteridad.

Como dijimos no son los brujos los únicos que pueden hacer daño, en apariencia lo que varían son las técnicas, en algunos casos basta con que la persona conozca los secretos:

“En el rastro también se puede hacer enfermedad, le hacen algo en el mismo rastro, según qué le han puesto puede quedar rengo, dolerle la pierna, el pie, no puede caminar, todas esas cosas ¿ve?. Es como una envidia, los curanderos los curan”.

Sin duda esta técnica implica la idea de que la huella es en cierto modo parte del sujeto, por la zona que afecta podría entenderse como una continuación de las extremidades. Esta técnica se sustenta también en la idea de que del cuerpo emanan olores, transpiración, etc., estos efluvios impregnan aquello con lo que entran en contacto, en este caso el suelo, por lo cual parte del individuo está aún allí cuando se ejecuta el daño.

El malhecho es no pocas veces atribuido a los curanderos (7), hecho que denotan expresiones como “los que cobran son brujos, a los curanderos de verdad uno les da un regalito”, “Es curandero, sólo trabaja con el poder de Dios, él no hace daño” y otras que remarcan

que tal o cual sanador es un curandero cabal para distinguirlo de las dudas que se ciernen sobre otros y las prácticas en general. En otros casos las acusaciones son directas:

“La brujería la puede hacer cualquiera, una vez me enteré de que un curandero deshizo una pareja. Escribió los dos nombres en un papel, los cortó y los tiró al agua. Los curanderos también saben hacer cosas malas”.

“Yo me casé con un hombre que hacía diez años estaba separado. Una vez vino un curandero de San Luis, él venía siempre a curar, se iba a vivir a lo de una señora que vive aquí y es amiga mía. Un día el curandero me mandó llamar y me dijo que la esposa anterior de mi marido le había ofrecido plata, mucha plata para que él me hiciera daño, para que mi marido me dejara. Entonces él me pidió dinero para no hacerme daño, él dijo para protegerme. Yo le dije que no “Si es de Dios que mi matrimonio se deshaga, que suceda, soy una mujer sosegada. Si usted se atreve a hacerme daño, hágalo”. El curandero se sorprendió y por eso no me hizo daño. Los curanderos saben hacer daño tanto como curar”.

El primer relato muestra que la enfermedad se inscribe en la esfera más amplia del daño, el que incluye variada clase de perjuicios como las desavenencias afectivas, la ruina económica, la presencia de plagas en los cultivos, el mal y la muerte de animales domésticos, aves de corral y ganado, etc. Como contrapartida la terapia, si bien es quizás la labor más importante que el curandero realiza, se inscribe en la esfera de las acciones benéficas entre las que figuran la propiciación de cultivos, el tratamiento de animales, la ubicación de pertenencias perdidas, etc.

La técnica empleada es de un simbolismo elemental en lo que hace a la separación de la pareja mediante el corte del papel, mientras que el arrojar los nombres al agua tiende a garantizar la concreción del daño, simbolizada en el agua fría.

El segundo texto evidencia un caso de extorsión, en forma más o menos evidente los curanderos y otras figuras que detentan poder – shamanes por ejemplo – por la genérica protección que brindan o por

la protección que ellos mismos deciden canalizar suelen solicitar dones a la gente. El límite entre lo admitido y el exceso es sinuoso, depende de puntos de vista y del contexto. El ejemplo visto tal como lo narró la protagonista, muestra una presión más allá de lo aceptable.

Otra práctica común mencionada es el hecho de que los curanderos visiten ciudades y aldeas, incluso alejadas para ofrecer sus servicios. Ello se debe tanto a que algunas poblaciones no cuentan con estos especialistas, como a que los curanderos más afamados son requeridos por una numerosa clientela.

Cabe acotar que como sugieren los relatos transcritos y otros comentarios pareciera que la condición de brujo y curandero puede resultar de la fama o reputación, la que se construye socialmente en derredor de cada individuo particular. Ello no impide que en el nivel de las representaciones y los conceptos de bien y mal, sanación y brujería se separan de manera tajante como nociones contrapuestas.

Por otra parte, llama la atención la cantidad de acusaciones de brujería que recogimos en Pedernal, una aldea de unas 70 familias, donde prácticamente la totalidad de los informantes, como se aprecia en el material transcrito, refirió algunos de sus vecinos o ex vecinos como brujos. Este hecho está, sin embargo, en concordancia con la noción de enfermedad que involucra a la envidia y el daño en muchos casos, y casi sin excepción cuando se trata de dolencias graves o de males que culminan con la muerte.

De ello se deduce que las acusaciones de brujería y otras explicaciones de la enfermedad apuntan a la disolución social, implican representaciones que ubican el conflicto en el seno de la vida comunitaria. Desde esta perspectiva la medicina casera o autotratamiento es la contracara del daño ya que genera un sistema de reciprocidades del que participan todos los miembros del grupo, colaborando con la salud de la población. Es claro que esta forma de medicina tradicional es la única que muestra la cohesión social del grupo. La terapia curanderil y la biomédica, por el contrario, se agotan en el nexo paciente-especialista y están por ende fuera de la solidaridad comunitaria.

Digamos para concluir que la brujería adquiere significación en un orden cultural que explica y simboliza los peligros de la existencia humana.

### Notas

(1) En algunas sociedades el daño es siempre intencional como sucede entre los Pilagá, Tobas y Mocovíes del Gran Chaco (Idoyaga Molina, 1978/79), entre los Mashco (Califano e Idoyaga Molina, 1983), en las brujas occidentales (Parrinder, 1965, Macfarlane, A., 1991), entre los Mapuches (Bacigalupo, 1996) y los Chiriguano (Idoyaga Molina, 1978). En otros casos la brujería puede hacerse con o sin la intención del individuo como sucede entre los Azande (Evans Pritchard, 1937 )

(2) El susto se explica como la pérdida del alma, espíritu o ánimo de la persona, el que queda atrapado en el lugar del espanto. Es más común en los niños, aunque también puede afectar a los adultos y hasta causar la muerte. El asustado padece de insomnio, dolores de cabeza, se muestra inapetente y hasta puede volverse loco.

(3) La tirsia posee más o menos los mismos síntomas que el susto, es también una enfermedad que aqueja especialmente a los niños. Se origina en la pérdida de vínculos sociales y afectivos como la ausencia de los padres – especialmente de la madre – ya porque hayan muerto, ya porque hayan migrado en búsqueda de trabajo. Ocasionalmente, puede darse en los adultos que tras migrar experimentan añoranzas por el paisaje natal y el grupo social que dejaron atrás.

(4) El ojeo es el daño que se produce con la mirada. Las personas de mirada fuerte, penetrante, pueden enfermar especialmente a los niños sólo con mirarlos en cuyo caso el daño es inintencional. Ahora bien, en otras ocasiones la persona transmite sus malos deseos y sentimientos a través de la mirada, siendo en esta última ocasión un daño intencional. La ojeadura es un mal que padecen especialmente los niños, como prevención se usan cintas o ropas rojas, las que tienen la propiedad de neutralizar el mal.

(5) La aikadura se produce especialmente en los niños, deriva de la violación del tabú que impide acercarse a los cementerios, ir a velorios – especialmente las mujeres embarazadas – Al quebrarse la prohibición el niño manifestará retraso en el crecimiento, problemas motrices, nacerá ciego, sordo o mudo. Entre los síntomas figuran la inapetencia, diarrea, vómitos, falta de tonicidad muscular, etc. El adulto puede padecer de aikadura también cuando recela de los muertos o no cumple con las ofrendas rituales con Pachamama (la madre tierra). La enfermedad se hace evi-



dente en cefaleas, problemas cutáneos, alteración nerviosa y otros síntomas. La pilladura se manifiesta en síntomas similares aunque su etiología es diferente, se explica como resultado del rapto del alma por parte de las deidades debido a que no se ha cumplido con las ceremonias pertinentes, o se ha violado algún tabú. Sobre las enfermedades en el NOA puede verse Palma, 1978, Pérez de Nucci, 1989, Bianchetti, 1996, entre otros. Las nociones de aikadura, pilladura y la creencia en Pachamama son representaciones exclusivas del NOA. En San Juan encontramos ideas semejantes en relación a los muertos y las ánimas. En efecto, de no cumplirse con las ofrendas y especialmente el encendido de velas el primero de noviembre, las ánimas reaccionan mandando la enfermedad (no existe nombre específico para ésta) y la muerte (Krause, 1996). Para mayor información sobre etnografía sanjuanina puede verse Krause 1994 a y b, 1995, 1996.

(6) La asociación de la brujería al color negro es también común en sociedades alejadas de las europeas, como lo son las indígenas Pilagá, Toba y Mocoví del Gran Chaco (Idoyaga Molina, 1978/79).

(7) La ambivalencia de los curanderos, que tanto sanan como dañan en lo que hace al noroeste argentino fue notada por Pérez de Nucci, 1989, e Idoyaga Molina, 1999.

### **Bibliografía**

**Amaya, L.**

1996 EL Diablo criollo. *Cuartas Jornadas Nacionales de Folklore*. Buenos Aires. Prensa del Ministerio de Educación.

**Bacigalupo, A. M.**

Anatilde Idoyaga Molina

1996 Identidad, espacio y dualidad en los *perimontun* de machis mapuches. *Scripta Ethnologica* XVIII

**Bianchetti, M. C.**

1996 *Cosmovisión Sobrenatural de la Locura. Pautas populares de la Salud Mental en la Puna Argentina*. Salta. Ed. Hanne.

**Califano, M. y A. Idoyaga Molina**

1983 Las brujerías Mashco y Pilagá. Análisis comparativo de una estructura de dos grupos de América del Sur. *Rev. Española de Antropología Americana*, Vol. XIII

**Coreil, J.**

1995 Group interview methods in community health research. *Medical Anthropology* Vol. 16.Nº3

**Evans Pritchard, E.**

1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford. Oxford University Press.

**Eliade, M.**

1972 *Tratado de Historia de las Religiones*. México. Ed. ERA

**Good, Ch.**

1987 *Ethnomedical Systems in Africa*. New York. The Guilford Press.

**Idoyaga Molina, A.**

1978-79 La bruja Pilagá. *Scripta Ethnologica*, Vol. v. (2).

1988 La percepción de la forma en la definición de lo humano. *Cuadernos Prehispánicos*, nº 13

1999 La calidad de la atención de la salud y la perspectiva del usuario en un contexto de medicinas múltiples. En prensa

**Idoyaga Molina, A. y C. Krause**

1999 Entre el diagnóstico, la esperanza y la muerte. Los rumbos en búsqueda de salud de una adolescente criolla de San Juan. *Folklore Latinoamericano*. T II A. Colatarci comp. Buenos Aires Prensa del INSPF-IUNA.

**Krause, C.**

1994 a «Las animas un subsistema autónomo de la religión popular» en *Mitologicas* Vol. 9.

1994 b Transformación diacrónica del mito. *Scripta Ethnologica* Vol. 16.

1995 El Diablo y los duendes cordilleranos. *Selección de Textos de*

*Folklore del Mercosur*. Azucena Colatarci Comp. Buenos Aires. INSPF-IUNA.

**Krause, C.**

1996 La devoción a las Animas. En Ingrid Geist Comp. *Procesos de Escenificación y Contextos Rituales*. México. Plaza y Valdés. Universidad Iberoamericana.

**Macfarlane, A.**

1991 *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. Illinois Waveland Press.

**Palma, N.**

1978 *La medicina popular en el Noroeste Argentino*. Buenos Aires, Huemul.

**Parrinder, G.**

1965 *La Brujería*. Buenos Aires. EUDEBA.

**Pérez de Nucci, A.**

1989 *Magia y Shamanismo en la Medicina Popular del Noroeste Argentino*. San Miguel de Tucumán. Editorial Universitaria de Tucumán.

**Yoder**

1995 Examining ethnomedical diagnosis and treatment choices for diarrheal disorders in Lubumbashi Swahili. *Medical Anthropology* Vol. 16, N° 3

**Ziegeler, W. y L. Amaya**

1989 Análisis comparativo de motivos relacionados con la brujería en la llanura de la baja Sajonia (Alemania) y en la llanura cordobesa (Argentina). *Iberoamerikanische Archiv*, 15 (2)



### III

## DAÑO, MITO Y RITUAL (AYOREO) \*

Los Ayoreo se hallan asentados en el Chaco Boreal en la zona del oriente boliviano y el noroeste paraguayo, en diversos grupos locales. Pertenecen a la familia lingüística Zamuco y su contacto con los blancos posee aproximadamente unas cinco décadas.

Los materiales sobre los que nos basamos fueron obtenidos en varias oportunidades, tanto personalmente como por otros investigadores del Centro Argentino de Etnología Americana. (CAEA) 1. Las investigaciones de campo fueron realizadas en las décadas del '70, '80 y '90. En estas ocasiones la mayor parte de la información fue producida en entrevistas abiertas extensas y recurrentes con informantes calificados.<sup>2</sup> Prácticamente la totalidad de la información fue registrada magnetofónicamente, completándose dicha forma de registro con observaciones participantes y documentación fotográfica.

En el gabinete se procedió a la transcripción casi textual del material, sólo fueron suprimidas las repeticiones no significativas a la par que se uniformaron los tiempos verbales. Los nombres del informante y traductor se indican al pie de cada relato, en ese orden.

Los lineamientos teóricos-metodológicos, seguidos tanto en el campo como en el gabinete, apuntan a esclarecer los sentidos culturales en el marco de una descripción comprensiva de la cultura. Intentamos, entonces, realizar una hermenéutica de la cultura ayoreo a partir de la descripción que tome en cuenta el punto de vista de los nativos sobre los fenómenos estudiados.<sup>3</sup>

\* Este capítulo fue publicado como: El daño mediante la palabra entre los ayoreo del chaco Boreal. *Astryck*, Vol. 12.. Uppsala (Suecia). 1979/80. otra que la de los relatos míticos ayoreo denominados *kikie uháide*.

En la oportunidad nos proponemos reseñar lo más acabadamente posible las prácticas y sentidos relativos a la realización del daño mediante el empleo de la palabra potente. Tal palabra potente no es

Esta forma de daño es con mucho la más generalizada, y por otra parte, la que puede utilizar cualquier individuo solo a condición de que conozca el corpus mitográfico y, finalmente, se diferencia claramente del daño que puede realizar el *dahsnái* (shamán) o las teofanías que lo concretan enviando la enfermedad bajo la forma de sustancia, o manifestándose como personajes- estado.

En términos de Bórmida la información relativa a este aspecto del mundo ayoreo proviene del hombre común<sup>4</sup> y por lo tanto se trata de un procedimiento generalizado que no exige que el sujeto que lo practique esté dotado de algún poder en especial.

### La Narración Mítica

En virtud de que la técnica del daño que pretendemos estudiar se basa sobre el empleo de la poder negativo de los relatos, es necesario referirnos brevemente a ellos.

Con la expresión *kucháde kíkíe uháide* o simplemente *kíkíe uháide*, los ayoreo denominan al conjunto de narraciones de su amplio corpus mitográfico. Más concretamente, *kíkíe uháide* denomina a la narración relativa a los acontecimientos ocurridos durante el tiempo primigenio. La voz *kucháde* puede traducirse como las cosas, lo que existe, *kíkíe*, por su parte, se identifica con el conjunto de signos que el ayoreo deja cuando transita por la selva, sean estos intencionales o no, tales como las huellas de su andar, una rama quebrada o cualquier indicio que permita identificar su recorrido. Finalmente el adjetivo *uháide* significa de vuelta, hace referencia al rastro paralelo o superpuesto al primero que deja alguien cuando transita varias veces por un mismo recorrido. La expresión *kucháde kíkíe uháide* puede traducirse, entonces, como el rastro de vuelta de todas las cosas.<sup>5</sup>

La noción en cuestión no sólo incluye al relato, al que los ayoreo denominan *eró* (lit. tronco), sino también a un conjunto de cantos y

recitados rítmicos, que se utilizan con fines terapéuticos, preventivos y propiciatorios. De ellos en especial nos interesan los curativos, llamados *sáude*, expresión que suelen traducir los mismos ayoreo por remedio o medicina. Un mismo *eró* o tronco del episodio puede tener uno o varios cantos, *sáude*, a los que otorga íntima significación. A diferencia de estos últimos, que sirven para curar diferentes enfermedades; cuando los cantos desempeñan una función meramente preventiva o precautoria son denominados *paragapidí*. Los *paragapidí* se utiliza cuando la aldea es asechada por pestes u otros daños posibles. Finalmente, con la voz *chuvúchu* (lit. él sopla) se indica al acto de cantar el *sáude* en voz baja contra la parte afectada del enfermo.<sup>6</sup>

Estas narraciones o *kíkíe uháide*, detentan como característica esencial el hecho de que están dotadas de poder, el que puede ser instrumentado tanto en sentido negativo como positivo. En el mundo ayoreo no existe una denominación que designe al poder generalizado en sentido positivo<sup>7</sup>, nos referimos a una idea similar a la de mana, sino que por el contrario, se hace alusión a él por vía negativa por medio de la idea de *púyak*, vale decir, prohibido, tabú. En otras palabras, la denominación del poder sacralizado se establece a partir de la perspectiva del sujeto, haciendo alusión al carácter precautorio en que se resuelven las acciones del ayoreo en un mundo donde cada manifestación de poder es siempre necesariamente en primera instancia negativa.

La negatividad o la condición de tabú, *puyák*, de las narraciones, *kíkíe uháide*, posee como fundamento una mitología de terror, concretada en lo cruento, la muerte, la envidia, los celos, la enfermedad y el daño. En efecto, al entender del ayoreo al relatarse los acontecimientos trágicos ocurridos en la época primigenia se actualiza el poder nefasto, que envuelve en un mismo halo de negatividad propio del tiempo de los orígenes al pasado y al presente, por el simple hecho de narrarse el relato.<sup>8</sup>

Los contenidos nefastos y la prohibición que pesa sobre su enunciación y el recitado de sus cantos o *sáude* cambia en relación con la potencia que detentara el personaje mítico, al cual hace referencia en la narración. Las ideas sobre la carga de poder de las deidades

particulares y de los relatos que a ellas se asocian muestran variaciones de percepción entre individuo e individuo, salvo algunas excepciones, como puede ser el caso de la figura mítica *Asohná*,<sup>9</sup> a la que se le reconoce gran poder y sobre la que existen numerosos tabúes tanto en lo que hace a su ritual como a su corpus narrativo. En la mayoría de los casos un relato cuya enunciación es muy peligrosa o *puyák* para determinado informante no lo es tanto para otro y viceversa.<sup>10</sup>

Señalemos además que el poder nefasto aludido en el relato se vuelve en primera instancia contra el violador del *puyák*, lo que equivale a decir contra aquél que ha narrado el *eró* o cantado el *sáude* en cualquier momento, fuera de las circunstancias específicas en que es posible hacerlo, las que analizaremos más adelante. La reacción de la potencia ante la violación no es mecánica e inmediata sino simplemente altamente posible y se concreta en la enfermedad y consiguiente muerte del infractor o de los oyentes. Los relatos que siguen ilustran lo dicho:

“Hay muchos *sáude* que sirven para dañar a las personas. Las historias que narran los orígenes de las cosas se utilizan para matar a la gente. La historia de *Dupáde*,<sup>11</sup> la de *Asohná* y otras se usan para hacer morir a las personas” (*Samáne, Ekarái*).

“Dice el informante que no quiere contar los cuentos prohibidos porque si los cuenta usted muere, o yo muero, o muere él. Puede ser que el que cuenta muera y si el que cuenta no muere tiene que morir uno de los que escucha. El tiene miedo porque él ya trabajó con Luciano,<sup>12</sup> y Luciano se murió porque oyó los cuentos *puyák*, y *Samáne* (el informante) se quedó medio loco, por eso él tiene miedo. Luciano no tenía fe o confianza en lo que *Samáne* decía (sobre el tabú y las implicancias de su violación). Así que no le importaba oír cantos prohibidos, *sáude puyák*. Luciano oía cosas que no convenía oír. *Samáne* le avisó pero Luciano no quiso hacerle caso, por eso se terminó la vida de Luciano. *Samáne* le contó cosas prohibidas que hacían morir, le contó la historia de *Asohná*, no le importó a Luciano que era *erámi puyák* (tiempo prohibido)<sup>13</sup> por eso tuvo un accidente en su vida”. (*Samáne, Ekarái*).



Los relatos ilustran con la mayor claridad el poder manifiesto en las narraciones o *kíkíe uháide*, concretado, en estos casos, en sentido negativo. Al entender del ayoreo el poder fundamenta la muerte del etnógrafo Lucien Sebag y la locura del informante Samáne.<sup>14</sup> Es que al relatarse las narraciones míticas se actualiza la potencia diferente y terrible de los tiempos originarios, y con ella alcanzan una dimensión transhistórica las prohibiciones impuestas por los antepasados míticos en lo relativo al empleo de los cantos, *sáude*, que otorgaron a los hombres en el momento de transformarse.<sup>15</sup>

El carácter nefasto de la manipulación del poder de los mitos no depende de la intención de dañar sino que, por el contrario, es inmanente al poder de la palabra.

No sólo al infractor o a sus interlocutores puede dañar el canto de los *sáude*, también puede volverse contra los habitantes de la aldea en que ha sido enunciado. Y ello se debe a ciertas características que detenta la palabra potente de las *kíkíe uháide*. Existen, al menos, tres principios que fundamentan y dan sentido al temor que siente el ayoreo ante el relato de los mitos. El primero es que la palabra de la *kíkíe uháide*, ya sea cantada o hablada, tiene una naturaleza que podríamos definir como material. El segundo es que esta palabra se difunde, a manera de una emanación, desde el lugar de donde ha sido emitida contaminando todo el espacio de los alrededores, formando un campo calificado. El tercer principio explicativo hace referencia al tiempo, la palabra permanece en el lugar que ha contaminado durante un lapso indeterminado, durante el cual continúa ejerciendo su influencia dañina. Es claro que aunque no se trate de una duración precisa, el período no es muy prolongado. Aparte de las propiedades enunciadas, que son las más claras y generales, la palabra *puyák* también posee cierta direccionalidad, pues actúa prevalentemente en un rumbo; además, detenta la propiedad de desplazarse juntamente con la persona en la que ha entrado como elemento dañino.<sup>16</sup>

Las características de la palabra tabú o *puyák* explican los mecanismos de daño que ésta concreta no sólo en quien la narra o la escucha sino también en todos aquellos que se hallen en las inmediaciones del lugar en que se narra, o que transiten por él por un tiempo

determinado. En otras palabras, la acción dañina de la palabra de la *kikie uháide* se desdobra sobre dos dimensiones: el espacio y el tiempo. Con relación al primero califica de modo negativo al ambiente que hasta entonces era neutral, recortando un campo calificado que, además de su peligrosidad posee otra característica que no hace sino más que remarcar la primera: la imposibilidad de su reconocimiento. En efecto, el ayoreo no cuenta con ningún mecanismo que le permita identificar el poder negativo de un espacio contaminado por el relato de las palabras prohibidas o *puyák*.

Con relación al tiempo, se advierte el mismo mecanismo de calificación, en virtud de que la potencia negativa del relato se mantiene por un período lo suficientemente prolongado como para que el lugar sea vivencialmente peligroso.

El daño de la palabra puede no sólo dirigirse al hombre sino alcanzar también proporciones cósmicas. Tal es el caso de la potencia del mito referido al origen del *gasé*, una horqueta, que de no respetarse las prohibiciones impuestas por el personaje mítico o *nanibaháde* en la época primigenia -dejando por ejemplo las puntas del instrumento hacia arriba- se producirían copiosas lluvias devastadoras del hábitat.<sup>17</sup>

Ahora bien, la índole de este poder del mundo ayoreo que parece manifestarse inevitablemente en forma negativa, a través del daño, puede ser invertida e instrumentada en sentido positivo, lo que a la vez nos revela que no toda acción del ayoreo se resuelve en el temor y la precaución sino que, por el contrario, puede asumir ante el poder comportamientos que le permitan manejarlo. En rigor, la acción del ayoreo no tiende a cambiar el signo negativo de la potencia; lo que varía son las circunstancias, ciertos contextos permiten al indígena instrumentar el poder en su favor. Así, ante la presencia de una enfermedad las palabras y cantos míticos pueden usarse con fines terapéuticos, los mismos relatos y cantos que causan el mal, lo curan cuando éste está presente. Enfermedades y otras calamidades invierten el signo del poder de la palabra.

Con relación al tema escribe Bórmida: “El hecho de que la potencia del artefacto ayoreo sea, como dijimos, básicamente negativa,

se explica porque las circunstancias que la hacen posible, es decir benéfica, son mucho menos frecuentes y más limitadas que las que determinan su acción dañina. En última instancia, la negatividad y la positividad de la potencia tienen una frecuencia proporcional a la presencia y ausencia del daño, es decir, a la normalidad y anormalidad, a lo usual y a lo ocasional. Es así que el *sáude* que, en la normalidad es dañino, en la anormalidad determinada por la presencia del daño es benéfico; como esta última circunstancia es de carácter excepcional en el transcurrir de la vida, también es excepcional la positividad de la potencia.<sup>18</sup>

Es claro que el aspecto mencionado por Bórmida en relación con las narraciones o *kikie uháide* de los objetos es válido para los mitos referidos a otros entes y seres. Por otra parte, para que sea factible el uso positivo del poder de los relatos no basta con que se halle presente el mal, sino que además es necesario tomar un conjunto de precauciones que impiden que alguien resulte dañado por un fallido manejo técnico. Dentro del marco general que implica la presencia del daño, que tiene su origen en los acontecimientos trágicos primigenios, las *kikie uháide* pueden ser utilizadas de la manera siguiente: el tronco o *eró* puede instrumentalizarse sólo cuando los acontecimientos que narra son de carácter fasto -hecho nada usual-, también pueden utilizarse otros *eró*, suprimiendo los episodios relativos a acontecimientos terribles, aunque lo más común es se entonces los *sáude* precedidos por un breve resumen del *eró*; otro mecanismo posible consiste en narrar un *eró* con su *sáude*; y finalmente, recitar varios *sáude* en forma seguida.<sup>19</sup>

La eficacia del uso positivo del *eró* resulta de la potencia propia del acontecimiento originario en virtud de que ésta es la que se reactiva al hacerse presente por medio del relato.

En lo que hace al *sáude* su poder se origina en la prédica que sobre el uso del mismo hiciera el antepasado mítico, *nanibaháde*, aunque deben cumplirse otros requisitos para que su acción sea efectiva. Se trata de la necesidad de que se pronuncie sobre la parte afectada del enfermo.

Sintetizando, la inversión del signo de la potencia de la *kikie*

*uháide* permite su instrumentación en sentido positivo, la que se concreta en una forma de terapia -obviamente no shamánica- que de acuerdo al uso de los múltiples *sáude* y algunos *eró* cura prácticamente la totalidad de las enfermedades. Más precisamente existen dos tipos de *sáude*; un primer grupo incluye aquellos que pueden ser utilizados para curar cualquier enfermedad, y un segundo grupo, a aquellos que sanan males específicos. De todos modos la acción siempre la ejerce el personaje mítico o *nanibahái*, aunque sea a través del *sáude* que elimina la enfermedad del cuerpo. En este caso enfermedad y palabra son percibidas como sustancias en virtud de lo cual el ayoreo entiende que al entrar actualizada por el oficiante la palabra poderosa de la deidad en el cuerpo, actúa directamente sobre la enfermedad eliminándola o expulsándola fuera del organismo. Veamos un relato al respecto:

“El *dahnái* (shamán) tiene poder, entonces si él quiere le pone enfermedad a la gente y la persona se muere. Sólo se puede sanar si alguien sabe la *kíkie uháide* del *dahnái*. La historia del origen. Si uno sabe *kíkie uháide* puede hacer sanar al enfermo y también matar al *dahnái*. Digamos, por ejemplo, que yo soy brujo; entonces le pongo enfermedad a Ud. y otra persona quiere curarlo, entonces mata la enfermedad que yo he puesto, mata la *kíkie uháide* del brujo, *dahnái*, como el brujo está en su enfermedad, muere la enfermedad y muere el brujo. La historia del brujo se utiliza para sanar un hombre que ha sido dañado por un brujo “(*Tayedé, Diháide*).

Se advierten en el relato con la mayor claridad diversos aspectos de esta forma de terapia. En primer lugar, la correspondencia entre el causante del daño y el *sáude* que debe ser utilizado para eliminarlo, vale decir, el vínculo entre el daño que produce el shamán y el relato referido al origen de los shamanes. En segundo término, una idea de enfermedad que oscila entre la sustancia y el shamán metamorfoseado en ella. En tercera instancia, el carácter material de la palabra de la *kíkie uháide*. Finalmente, la identidad percibida entre el causante del daño, el *dahnái*, y la enfermedad, que se manifiesta en la idea de que al ser eliminada la primera se produce necesariamente la muerte del segundo. Es evidente un aspecto ya apuntado, nos referimos a la estrecha relación que existe entre los seres y entes que pue-

blan el cosmos y los relatos míticos que narran el origen de esos seres y entes.

### El Uso Negativo del Poder

Hemos visto el manifestarse, tanto positivo como negativo, de la *kikie uháide* en el hombre y en el mundo; pasaremos a analizar ahora la acción dañina que puede hacer el ayoreo mediante el empleo del poder para dañar, vale decir, la utilización de la palabra potente con la intención específica de causar enfermedades muertes u otros perjuicios.

Es justamente la intencionalidad el atributo básico que permite distinguir entre el daño resultado de la violación de un tabú o *puyák* y el realizado por un hombre.

Desde esta perspectiva, cercana al límite del daño intencional se ubica la maldición, *chamakáre*, por medio de la cual un individuo expresa a otro su deseo de que le sucedan desgracias. La maldición es efectiva, y por ende es muy posible que sucedan los acontecimientos vaticinados. Hecho que se debe a que reproduce las acciones de los antepasados míticos, los *nanibaháde*, que en muchos casos antes de transformarse eran malditos por los otros o ellos mismos se maldecían. En otras palabras, la efectividad y la potencia que hacen posible la maldición del ayoreo en el presente tienen como fundamento las acciones llevadas a cabo por las deidades en la época primigenia. Sin embargo, la maldición o *chamakáre* se distingue del daño que puede realizarse mediante el empleo de la palabra desde una perspectiva formal en virtud de que el *sáude* en acción, convertido en *chuvúchu* (lit. el sopla) implica, si bien no una acción ritual, seguir correctamente los pasos de un procedimiento, mientras que no sucede lo mismo con la maldición. Por otra parte, desde el punto de vista de la intencionalidad del sujeto el *chamakáre* implica una descarga emocional, mientras que el daño resulta de la intención de perjudicar. Finalmente, teniendo en cuenta el nivel de conciencia, mientras el empleo de un *sáude* supone la intervención de un sujeto plenamente consciente, no sucede lo mismo en el caso de la maldición en virtud

de su tono afectivo y pasajero.

Hecha esta aclaración, señalemos que sólo tomamos en consideración los mecanismos que incluyen el empleo de los *sáude* en función de que esta es la única circunstancia en la que se puede hablar de un procedimiento intencionalmente negativo.<sup>20</sup>

Entre las causas que determinan los deseos de dañar debemos señalar la envidia, los celos, la necesidad de venganza, todos motivos capitales de la narrativa ayoreo, donde adquieren sentido y razón de ser tales actitudes en el presente.

En otro orden de cosas, pueden ser objeto del daño tanto un individuo como un grupo; en ambas circunstancias se han de seguir procedimientos acordes en función del o los individuos que se quieran perjudicar. En primer lugar, se debe tener en cuenta la *estirpe*<sup>21</sup> a que pertenece el sujeto sobre el que recaerá la acción dañina; veamos al respecto un conjunto de relatos:

“Por ejemplo, digamos que yo soy *Etakóri* (una sib) si Ud. quiere matarme tiene que contar una historia de *Etakóri* entonces yo muero. En cambio si se cuenta la historia de *Asohná* se muere un *Chickenói* porque *Asohná* es *Chickenói*. La historia de *Dupáde* sirve para matar un *Etakóri*. Para matar a un *Posonhá* se cuenta la historia de *bakaokedesná* (Garza), ese que vive sobre el agua. En cambio para matar a *Kutamuahái* no hay historia que tenga poder. Para matar a un *Pikenará* se cuenta la historia de los pájaros carniceros, como el cóndor, águila”. (*Samáne, Ekarái*).

“Hay una historia para dañar a los cristianos que sirve para sacarle todas las cosas que ellos tienen, machetes, hachas. No sirve para matarlos pero sí para que pierdan sus cosas. Hay que encontrar la historia de sepe (variedad de hormiga devoradora) o de Garza” (*Samáne, Ekarái*).

“Hay una historia que sirve para matar a *Dosapéi* es la historia del tigre. En cambio para matar a *Nurumíni* no hay historia” (*Tayedé, Diháide*).

Existe una correspondencia entre la *estirpe* del individuo que

se desea dañar y la del personaje mítico que otorgara el canto, *sáude*, o protagonizara los episodios del relato. Dicha correspondencia tiene como fundamento la idea de que todos los seres que integran una estirpe poseen un vínculo de tipo comunitario, para decirlo en otras palabras, que detentan un poder que los acerca, que los hermana. No con ello queremos decir que dentro de una misma estirpe no existan individuos de diferentes status -obviamente no todos los *Chickenói* poseen el poder de Asohná-, sino que la estirpe es comunidad, que todos sus integrantes participan de una esencia común, que permite identificarlos, ellos son partes de una totalidad.

Las narraciones o *kikie uháide* mencionadas para dañar a las respectivas estirpes son meramente un ejemplo. Téngase presente que todo ente, toda realidad en el mundo ayoreo pertenece a una sib determinada, el sol, las estrellas, cada árbol, cada animal, cada artefacto, el día, la noche, las cenizas, los estados de ánimo, eran personajes míticos que se metamorfosearon, y en la época primigenia pertenecían al mismo clan que pertenecen los entes hoy. De modo tal que la casuística de relatos para dañar a estirpes determinadas es abundantísima.

No es clara la relación que existe entre la hormiga y los blancos, vale decir qué hecho da soporte a este relato para que se utilice con el objeto de dañar a los criollos bolivianos. No sucede lo mismo en el caso de la garza, cuya vinculación con los blancos se da a través del hierro. Históricamente, los ayoreo robaron instrumentos de hierro a los blancos, hecho que recuerdan por tradición oral, mientras que el episodio mítico que refiere el origen de la garza, liga al personaje a la introducción del hierro en la sociedad nativa. De ello se deduce que el saber mítico y la memoria histórica se conjugan para dar sentido al tema utilizado para dañar a los blancos.

El hecho de que no existan narraciones o *kikie uháide* para dañar a los individuos *Nurumíni* o *Kutumuahái* se debe a que estas dos estirpes carecen de importancia en el sistema de ordenamiento jerárquico ayoreo, situación por la cual los individuos que pertenecen a cualquiera de los dos son adoptados por mujeres de las estirpes más poderosas e importantes: *Chickenói* y *Etakóri*. De lo que se deduce

fácilmente que cualquier individuo que sea *Nurumíni* o *Kutamuahái* por nacimiento, pertenecerá a otra sib por adopción, y es que en función de su pertenencia al último que se escogerá el mito con que ha de ser dañado.

Finalmente, se aprecia en los relatos que en toda circunstancia -excepción hecha al caso en que se trata de dañar a los blancos- el objetivo es la muerte del sujeto, el único caso que no es así apunta a despojar a los occidentales de sus bienes. Hecho que cobra significación a partir de la idea de que los hombres blancos son poseedores de infinidades de objetos, sumamente ricos, no en sentido relativo en función de los ayoreo sino en forma absoluta, y además incomprensibles propietarios en virtud de que los elementos poseídos no circulan de mano en mano en el seno de su comunidad.<sup>22</sup> De modo tal que despojarlos de sus pertenencias significa para la conciencia ayoreo, además de infringirles un duro golpe, en cierto sentido un acto de justicia. Por otro lado, los blancos son poseedores de importantes y preciados instrumentos de hierro, que siempre estimularon la codicia indígena, por lo que podría pensarse que el despojo a los occidentales de sus bienes constituye un daño no de menor cuantía, incluso equiparable con la muerte.

Veamos otro caso en que el daño no consiste en la muerte:

“Si hay alguien que no quiere a otra persona, si le tiene envidia por ejemplo porque ve que el otro tiene una linda familia que todos se quieren. Entonces tiene que ir al lado de su casa y ahí cuenta las historias prohibidas para que ellas hagan separar a su familia, enojarse uno con otro. Entonces el que hace daño está contento porque no hay más amistad entre los miembros de la familia” (*Degúi, Diháide*).

El tema de la envidia es uno de los más comunes fundamentos del actuar en la sociedad ayoreo. En esa sociedad los sentimientos negativos, el rencor, los celos, el daño, parecen ser parte de los motivos que guían las interacciones sociales, sin los cuales nos encontraríamos en un universo casi carente de significación. El caso en cuestión, si bien podemos incluirlo dentro de los daños realizados a un individuo, también es cierto que puede considerarse el daño a una comunidad en virtud de que la acción provocada por las *kikie uháide*



no sólo alcanza al jefe de la familia, el objeto originario de celos y envidia, sino que también incluye a los miembros de la misma, quienes ven afectada su personalidad al comportarse de un modo diferente al habitual, que, sin embargo, se impone por sobre los deseos de las personas en función del poder de la palabra, a través del cual se reproducen en el seno familiar las conductas agresivas de la sociedad primordial.

El valor que se atribuye a la armoniosa convivencia, en tanto son las desavenencias familiares el fin del daño, en cierto sentido se equipara a la muerte. De ello se deduce que la finalidad del procedimiento dañino tanto tiende a producir la muerte como a eliminar el hecho que produjera la irritación, los celos y la envidia. Aspecto que, por otra parte, se patentiza en el hurto de las pertenencias de los *kohnióne* señalado anteriormente.

Pasemos a ver otros casos de daño en los que el objeto es un grupo:

“Había un viejo que contó todas las historias que relatan los orígenes de las cosas, entonces todos murieron, él contó historias de todos los linajes. Lo hizo porque quería que los misioneros murieran también. Pero no murieron porque se fueron y las canciones del viejo ése quedaron allí por eso a ellos no les pasó nada. El viejo quiso matar a los misioneros porque no les gustaba lo que ellos hacían” (*Samáne, Ekarái*).

“Había un hombre que contaba toda clase de historias, entre ellas las más *puyák* también las contaba. No contaba ninguna historia permitida. Era un *gidaigoosóde* (ayoreo meridional). Como él tuvo mucha tristeza porque sus hijos habían sido muertos en una guerra dijo que iba a contar todas las historias *puyák*. Así que las contó allí en las Salinas, en su país. Por ahí en ese lugar todos los animales y todas las personas se murieron porque hay agua que tiene veneno. Cuando uno la toma en seguida se le hincha la barriga y luego se muere la persona. Como el hombre éste contó ahora existe la enfermedad en ese lugar. El hizo *chuvúchu* (soplar los cantos en dirección a algo) sobre el agua y la envenenó, después vinieron los *gidaigoosóde* tomaron esa agua y en seguida sus barrigas se hincharon y después se

murieron. Los animales tomaron de esa agua y también se murieron” (*Tayedé, Diháide*).

En los textos la base del daño radica en la venganza, la que se ejerce sobre la totalidad de un grupo, sin que preocupe al ejecutor que alcance a individuos que nada han tenido que ver en los hechos que lo perjudicaron. Así en el caso de los misioneros se cuentan indiscriminadamente la mayor cantidad posible de historias tabú (*puyák*), con el objeto de asegurarse de que ellos morirán, pues la suma de la potencia negativa de los relatos concernientes a los diferentes linajes es el mecanismo que le permite incluir en el daño al mayor número de individuos, hasta acceder a un grado tal que el ambiente se ha contaminado lo suficiente como para lograr la muerte de cualquier sujeto.

En el caso del anciano que desea vengar el deceso de sus hijos, el fundamento parece ser el mismo. Ante la imposibilidad de identificar a los individuos concretos que los asesinaran, el mecanismo de contar todas las narraciones prohibidas (*kíkie uháide puyák*) que supiera, le asegura, por este medio, que aquellos morirán.

Se señalan, además, las características que definen a la palabra con poder. En primer lugar, se alude en ambos relatos a la “contaminación” de un determinado campo, el agua en la zona de las salinas y el espacio donde se ubica la aldea, hecho que explica la supervivencia de los misioneros. En segundo término, se indica su capacidad para permanecer en el tiempo, aspecto que se trasluce en la idea de que el ámbito de las salinas se ha tornado inhabitable en tanto está presente allí el poder de la palabra, que no es sino más que una forma de enfermedad.

El hecho de que no sólo los hombres murieran sino también los animales denota que la infracción a un tabú (*puyák*) de tal magnitud puede alcanzar dimensiones cósmicas o bien la destrucción de un gran sector de la realidad.

También la potencia de la palabra puede instrumentalizarse con el objeto de dañar un objeto, y a través de éste hacer lo propio con su propietario. En el caso específico de las herramientas de trabajo -los

objetos que más frecuentemente se dañan- es necesario que se cuente la *kíkíe uháide* de *Gegerái*, el carbón. Veamos:

“Hay una parte de la historia del carbón que no se puede contar porque si la cuento toda habría un descarrilamiento en el tren. Porque esto es lo que dijo *Gegerái*: Niños hermosos, acuérdense de que yo era persona y ahora me deshago en carbón y muy fácilmente me quiebro. Si alguno tiene una herramienta para quebrar entonces cuente mi historia. Cuente mi historia aquél que se quiera vengar sobre las herramientas de alguien y entonces las quebrará completamente” (*Rosadé, Ekarái*).

La posibilidad de destruir las herramientas o de provocar el descarrilamiento de un tren se debe, como en los otros casos, a la actualización de la potencia negativa del relato originario que es mera expresión del poder de los antepasados o *nanibaháde*. De hecho se conocen ejemplos de su puesta en práctica con el objetivo de perjudicar a los bolivianos. En una ocasión, de acuerdo a los indígenas, se provocó el descarrilamiento de un tren para lo cual se narró y cantó la *kíkíe uháide* de *Gegerái* obteniendo excelentes resultados.

Pasemos a analizar los fundamentos del poder de la palabra, cuyos aspectos genéricos ya hemos señalado, y que de algún modo se remiten a la actualización del tiempo de los orígenes.

Uno de los fundamentos consiste en el carácter ejemplar, arquetípico de muchos mitos ayoreo, como puede advertirse en el siguiente relato:

“Los antiguos contaban historias prohibidas que pueden dañar a cualquiera. El que quería dañar salía al camino y entraba al monte y contaba la historia que quisiera. Nosotros hacemos lo mismo que hicieron los *nanibaháde*, porque ellos tenían mucho poder, eran sabios” (*Tayedé, Diháide*).

La repetición de las acciones de las deidades (*nanibaháde*) lleva consigo, en cierto sentido, implícita la idea de su eficacia en virtud de que se trata de la reedición del modelo originario, que fuera utilizado eficazmente por seres primordiales, que detentaban un poder

superlativo, superior al de cualquier hombre. El poder obviamente se percibe en la praxis y se manifiesta en el éxito, de lo que resulta que utilizar los métodos y las técnicas utilizadas por los antepasados significa acceder a un procedimiento poderoso de por sí.

Se explicitan además, algunos aspectos que hacen a la técnica del daño como el retirarse a un lugar apartado -en este caso el monte- para ejecutar la acción. Tema que trataremos más adelante.

El procedimiento dañino es eficaz en tanto que intervienen aquí y ahora las deidades que se mencionan en el relato. Veamos:

“El *oregáte* (alma sombra) del *nanibaháde* maldice ahora, cuando se entera que alguien cuenta su historia *puyák*. Cuando el *nanibaháde* oye la historia maldice a la persona y ataca, manda la promesa que ella había hecho. Cada uno de los *nanibaháde* hizo su promesa en el momento en que se cambió, así que si oye que cuentan su historia manda en seguida la enfermedad” (*Degúi, Diháide*).

En la actualidad ante cada infracción de un tabú (*puyák*) impuesto por una deidad, esta última encolerizada envía su maldición para castigar la infracción. Téngase presente que antes de metamorfosearse la totalidad de los antepasados míticos o *nanibaháde* señalaron los tabúes inherentes a la narración de los episodios que protagonizaron, las mismas deidades enseñaron los cantos y recitados rítmicos o *sáude*, a la vez que explicitaron claramente en qué circunstancias podían utilizarse, y cuáles serían los daños que provocaría su uso indebido. Sólo en función del atributo de direccionalidad que posee la palabra es que el infractor puede salir ileso y dañar a los otros sin perjudicarse. Es que la maldición de la teofanía no persigue al agresor sino que se dirige contra el mundo, hecho que hace posible que mediante el empleo de una técnica, el ayoreo pueda en la actualidad utilizar en su provecho el poder de los seres míticos.

Es eficaz el procedimiento negativo mediante el empleo de la *kíkíe uháide* porque se actualizan personajes y acciones de un poder diferencial.

“La gente se enferma cuando se cuentan las historias porque en

la antigüedad eran brujos, tenían mucho poder, ellos desde el principio maldecían. El *nanibaháde* maldice y el ataque de la maldición se produce en estos días por eso las personas se enferman” (*Degúii, Diháide*).

La idea de que la maldición de los antepasados o *nanibaháde* es particularmente potente en virtud de que los seres primigenios eran sin excepción *daihnáne* (shamanes). Es esa misma intención poderosa la que se actualiza cuando se narran los relatos o se cantan los *sáude*, fuera de las circunstancias específicas en que se invierte el signo de la potencia.

En síntesis, el fundamento del procedimiento negativo basado en la instrumentación del poder de la palabra, radica en la idea de que se actualizan personajes y acciones sumamente poderosos, que la acción del hombre en la actualidad reproduce la acción de los seres originarios, cuya venganza concretada en la maldición llega al presente.

Es claro el peligro que envuelve y acosa a quien cante o narre las narraciones o *kikie uháide* fuera de las circunstancias permitidas. Concretamente si no existieran un conjunto de técnicas específicas sería imposible la instrumentación de la palabra, en tanto produciría inevitablemente la muerte de quien la utilizara. Cuando el ayoreo se dispone a dañar debe seguir una serie de principios y tomar ciertos recaudos. De la manera más general se puede afirmar que los procedimientos seguidos varían en función de a quien se quiera dañar; un individuo o un grupo. Veamos al respecto algunos relatos:

“Cuando se quiere matar a una persona se cuenta la historia donde se sienta siempre, o adonde él va a caminar, entonces ahí se muere” (*Samáne, Ekarái*).

“Si un ayoreo del norte quiere matar a un ayoreo del sur del linaje *Chickenói* y él sabe que el *Chickenói* va a ir por el camino, él canta el *sáude* en el camino ése. Así tiene que hacerlo afuera de su campamento entonces la historia va directamente por el camino y no va al campamento de él” (*Samáne, Ekarái*).

“En una ocasión había contado la historia de *Chickenói*, la historia de *Asohná*, a un gorro de un *Chickenói*. Entonces al poco tiempo el *Chickenói* se enflaqueció hasta que se murió el hombre. El otro hombre contó la historia en tiempo de invierno, que es tiempo de *puyák*. Entonces la historia tenía mucho poder y mató al otro hombre. Si se cuenta la historia de *Asohná* fuera de la época *puyák* hace daño pero no tanto” (*Samáne, Ekarái*).

El meollo del procedimiento negativo consiste en introducir la palabra potente -ya hemos señalado su materialidad- en el individuo; ésta en virtud de los fundamentos que hemos apuntado -inclusión de la maldición del antepasado, actualización del poder del tiempo de los orígenes, repetición de un modelo primigenio y ejemplar- es entendida por el ayoreo como una enfermedad, que de no mediar la terapia culmina con la muerte del sujeto.

Por otra parte, el poder negativo de la palabra puede introducirse tanto por el cuerpo de la persona como por sus pertenencias -como es el caso del gorro-. En virtud de la unidad que el ayoreo percibe entre el individuo y sus objetos, podría decirse que el sujeto no se acaba en su mera corporeidad sino que por el contrario se prolonga en sus pisadas, en su vestimenta, calzado, etc., y por ende desde esta perspectiva es exactamente lo mismo introducir el mal en la persona o en sus pertenencias.<sup>23</sup>

Para que el daño se concrete sólo en quien va dirigido es necesario que se tomen ciertos requisitos. En efecto, para evitar la generalización del mal el *chuvúchu* -la acción de solar el canto sobre el elemento a dañar, que implica dotar a la palabra de una dirección específica- debe realizarse en los lugares donde habitualmente se mueve la persona, tal como aparece en el primero de los relatos. En este caso, como en el referido al daño que se efectuó a un individuo destruyendo la armonía de su familia -transcrito más arriba- es necesario que se cante el *sáude* muy cerca del objeto o del lugar que se va a dañar a fin de que la palabra quede aprisionada en un sector reducido -silla, choza, gorro, etc.- y no dañe al resto de los habitantes del grupo local. Por el contrario, cuando se trata de perjudicar a un individuo que vive en otra aldea es necesario que quien cante se ubique

de espaldas a la propia, dirigiendo sus palabras en dirección de la del dañado. Obviamente en este caso la contaminación no debe hacerse sobre un espacio reducido, como en el anterior, pero sí debe poseer una precisa dirección que evite que la palabra inunde con su poder a todo el espacio. Procedimiento que, por otra parte, fue instaurado por los antepasados míticos. Es justamente la falta de direccionalidad lo que permitió la catástrofe causada por el anciano que quiso dar muerte a los misioneros o la contaminación de la totalidad del agua realizada por el ayoreo que decidió vengar la muerte de sus hijos.

En el último de los textos transcritos se menciona que la potencia de un relato es desigual con relación al tiempo. Durante la época de invierno la negatividad es mayor, hecho que se revela claramente en la designación *erámi puyák* (tiempo prohibido) que utilizan los ayoreo para referirse a ese lapso, mientras que designan *erámi uomí* (tiempo bueno) al período restante. Este aspecto es otro de los factores que debe tener en cuenta el ayoreo cuando realiza el daño; el período en que se encuentra y con relación a él, la potencia del o los relatos que haya decidido emplear.

Cuando se trata de dañar a un grupo entero pueden seguirse dos procedimientos cuya diferencia estriba en el hecho de que quien ejecute el mal viva en el grupo local al que desea perjudicar o no. Si un sujeto desea dañar a su propio grupo debe seguir un mecanismo que impida que él mismo sea dañado. Para ello la técnica óptima coincide con la que empleara el anciano que contaminó las aguas en virtud de que mediante este procedimiento mueren todos los habitantes de una aldea -es clara la necesidad del aprovisionamiento del agua- resultando ilesos el que narra los *sáude* y aquellas personas que les hubiera avisado con el objeto de salvarlas.

El procedimiento señalado reposa en la idea de que por medio de la narración o *kíkíe uháide* se puede contaminar un ente o un espacio, los que obrarán como intermediarios en la transmisión del mal. Si el objetivo es dañar todo un grupo el elemento a contaminar debe cumplir con un solo requisito: que todos los individuos recurran a ese lugar. Desde esta perspectiva el agua, las chacras entre otros, se revelan como sitios de inigualable calidad.

En el caso en que el daño vaya dirigido contra un grupo local diferente al del ejecutor del mal -circunstancia en la que se corren menos riesgos de ser visto- el procedimiento es más simple, en virtud de que basta salir al monte, ubicarse de espaldas al propio campamento y enviar las palabras contaminadas al grupo vecino. Nuevamente aquí se recurre al atributo de direccionalidad de la palabra, mientras que en el caso anterior a la capacidad de permanecer en un determinado ámbito, en esta circunstancia, de pequeñas dimensiones. Veamos un relato:

“La *kíkíe uháide* puede usarse para dañar a la gente. Si uno quiere que se muera la gente que vive en otro grupo puede contarla allá, donde ellos viven, y entonces la gente empieza a morirse hasta que se mueren todos. Puede contarla desde su campamento (se refiere al campamento del que hace el daño) sentado sin moverse hacia el campamento de la otra gente, si está en su campamento tienen que hacerlo en las orillas, puede hacerlo también cerca del campamento de los otros. Entonces ese grupo que le envió la palabra ya puede pelearse con otro grupo, pueden morirse todos. También puede contar las historias en el camino para el lado del campamento” (*Degúí, Diháide*).

Se mencionan en el texto varias de las posiciones que puede tomar el ejecutor del mal cuando se trata de dañar a los habitantes de otra aldea. La ubicación en el camino, en la periferia de la propia aldea, o en las proximidades de la otra son hechos que en rigor no poseen especial significancia, desde la perspectiva de la elección de uno en desmedro de los otros; sin embargo marcan los límites de lo conveniente y de lo sensato. La proximidad al campamento vecino, ya sea por el camino, ya sea ubicándose en el monte, posee un punto que indica el límite de lo conveniente en virtud de que más allá de él aumentan perjudicialmente las posibilidades de quien dañe sea descubierta, y por ende castigado, hecho que a todas luces se ha de evitar. Por su parte, la periferia de su propia aldea marca el límite de lo sensato en virtud de que si quien daña se ubicara en el interior de ésta las palabras potentes y negativas inundarían un sector de la propia aldea, resultando obviamente perjudicados los miembros de su comunidad, lo que equivale a decir, individuos a los que no se intentaba



dañar. La orilla es entendida por el ayoreo como el umbral que separa el ambiente familiar y propio de la aldea de un espacio cualitativamente diferente, desde esta perspectiva transgredir el umbral, en la circunstancia que nos ocupa, es un acto sin sentido; hemos visto que cuando se practica el daño dentro de la aldea se emplean técnicas tendientes a evitar la dispersión de las palabras.

Se tome la ubicación que se tome, es claro que siempre debe colocarse de espaldas al propio campamento y dotar a la palabra de una dirección precisa, hecho que exige la quietud del individuo que cante los *sáude* en virtud de que de estar en movimiento podría fallar en la dirección que le desea imprimir.

El daño puede consistir directamente en la muerte de los integrantes del grupo vecino, o bien en otro tipo de males, como es el caso de la guerra, que en última instancia implica tan sólo un modo diferente de encontrar la muerte.

Tras haber señalado los objetos sobre los que se realiza el daño y las técnicas pertinentes para realizarlo, nos resta referirnos a la reacción que provoca el individuo que es descubierto cuando practica este tipo de acción.

Toda reacción social, todo castigo, del causante del daño, posee como fundamento la idea que el que realiza estos actos en nada se diferencia del que asesina a un hombre a golpes, o con un arma.

“Si una persona mata a otro con cuentos y cantos es lo mismo que matar con armas. Está mal hecho que un individuo mate con cuentos” (*Samáne, Ekarái*).

Se aprecia la valoración negativa que pesa sobre los individuos que utilizan la poder de los relatos o *kíkíe uháide*. La venganza de la comunidad es de diversos tipos, puede concretarse en la desaprobación, que equivale a la expulsión de la aldea, o en la muerte. Veamos al respecto el siguiente relato:

“*Rosadé* (un informante) había contado cosas tabú (*puyák*) y ahora para la mayoría de su grupo no tiene mucha importancia, nadie siente respeto por él, cualquiera habla de él. Y como *Rosadé* se cansó

de oír que hablaran mal de él, se fue a otro lugar. Pero *Rosadé* hizo mal porque el jefe no debe irse porque hablen mal de él, tiene derecho a vivir o morir dentro de su grupo. Toda la gente sabe que es *dakasuté*,<sup>24</sup> él no debió irse porque parece que está huyendo, escondiéndose de la gente” (*Degúi, Diháide*).

La franca desaprobación social es el primer rechazo a quien contara narraciones prohibidas (*kíkíe uháide puyák*), sin que se tenga en cuenta la intención particular del narrador, que puede incluso no ser la de dañar. Así por ejemplo, *Rosadé*, quien trabajó como informante de los etnógrafos Lucien Sebag y Marcelo Bórmida, fue censurado por contar a los antropólogos gran cantidad de mitos y *sáude* prohibidos -ya hemos señalado que la idea sobre el carácter tabú de un relato, así como el grado del mismo varía de informante a informante-. Para los miembros de la aldea el hecho de que el narrador tuviera intención o no de hacer daño carecía de importancia por dos aspectos. En primer lugar, porque la violación del tabú o *puyák* provoca la reacción de la potencia, la que se concreta en diversas desgracias, tal como sucedió en la comunidad de *Rosadé*, con independencia de que el narrador no pretendiera provocarlas, e incluso de que este fuera presionado por los incrédulos etnógrafos. En segundo término, porque la idea de una absoluta carencia de la intención de causar las desgracias no es del todo aceptable, en rigor se desdibuja ante el concepto general de que contar las narraciones prohibidas o *kíkíe uháide puyák* genera diversa clase de males. De ello se deduce que violador del tabú no es nunca absolutamente inocente.

La desaprobación determinó en esta circunstancia que el infractor optara por abandonar la aldea. En otras palabras, se puso en movimiento uno de los mecanismos en que se concreta el castigo al trasgresor del tabú, consistente en la censura impuesta por los miembros de la comunidad, a través de las constantes críticas y desaprobaciones de la conducta. Es fácil comprender que la continua descalificación se haría sentir puesto que no se trataba de un hombre común sino de un jefe o *dakasuté*, lo que equivale a decir un sujeto con poder, valor y coraje, que lo hace un individuo realmente diferente respecto del común de las gentes. La desaprobación fue de un cariz tal, que un sujeto de elevado status -como *Rosadé*- optó por irse. La

valoración negativa que hace el informante sobre la actitud de *Rosadé* resalta la elevada jerarquía de los jefes en el seno de la sociedad ayoreo. Es por ello que debería haber soportado la censura y actuado como un hombre de poder.

Veamos otro relato; en él aparece la muerte como la compensación de quien realice el daño mediante el empleo de la palabra potente de la *kikie uháide*:

“Los ayoreo tienen costumbre de que cuando una persona es descubierta haciendo daño hay que matarla. Primero, el que la descubre no hace nada, él tiene que avisarle a los otros hombres, avisa a todo su grupo, entonces entre todos lo matan porque esa persona está haciendo mal. Ellos, todos juntos, les pegan con sus macanas, y hay veces que destruyen todo, a su familia también, otras veces dejan vivir a la familia. Hubo una época en que mataron a brujos (shamanes) y sabios (conocedores de los mitos), porque los sabios también atacaban igual que los brujos. Pero ahora no hay gente que haga muchos maleficios, no hay mucha gente que conozca muchas historias. Otras veces no los mataban pero se tenían que ir y no se podían juntar más con su grupo” (*Degüi, Diháide*).

La muerte del que daña mediante la palabra es una tendencia pero no la única forma de compensación prescripta por la cultura. Tal vez indica en el tipo de castigo la cantidad de víctimas que se le asignen a cada acusado, el poder de éste, o la posibilidad de determinar con la mayor o menor claridad su intención nefasta.

El radical procedimiento elegido deja ver cierto temor hacia el culpable, y la necesidad de que su muerte sea segura, hecho que se percibe en la gran cantidad de intervinientes. Es de notar que la muerte del culpable no es producto de una violenta reacción de ira y una necesidad de venganza momentánea, sino por el contrario el resultado de largas confabulaciones hasta que se llega a la decisión de darle muerte, después de haberlo conversado y arreglado.

La posibilidad de que con el infractor cayera su familia sólo muestra la ola de crímenes que puede irrumpir en la sociedad ayoreo, unos como compensación, otros sin justificación. Dicho de otro modo,

en un mundo donde la muerte y el atreverse a matar figuran entre los valores más preciados el asesinato de la familia del ajusticiado, no debe entenderse en función de los vínculos comunitarios que unen a los miembros del grupo familiar, sino de la idea de que la muerte exacerba el ánimo, y un asesinato sólo puede ser seguida por otros, la muerte parece contagiarse en un clima de violencia general.

El relato hace referencia además a la muerte de los shamanes o *daihnáne* y de los sabios de ser descubiertos haciendo daño. En función de nuestro tema nos interesa preponderantemente el papel de los sabios, *igasitái*, dado que los ayoreo designan de este modo a aquellos individuos que conocen gran cantidad de relatos míticos, es decir, a aquellas personas que de acuerdo a sus conocimientos aventajarían al resto en realizar la terapia y el daño mediante el empleo de la narraciones o *kíkíe uháide*.<sup>25</sup> Hecho que explica que si bien cualquier ayoreo puede hacer uso del poder de la palabra, en caso de que acontecieran varios desastres en forma sucesiva las sospechas recaerían sin duda sobre un sabio o *igasitái*. En definitiva, la diferencia entre un hombre común y un *igasitái*, en este caso, es sólo de índole cuantitativa, pudiéndose tornar cualitativa en proporción directa al número de daño simultáneos.

Para finalizar señalemos que el hecho de que el daño con la muerte pueda realizarlo cualquier individuo, que la recompensa del culpable sea el propio fin y que aún pueda arrastrar a su familia a un mismo destino no son en absoluto hechos casuales, sino que, por el contrario, se inscriben en un marco en el que la muerte y el daño están presentes aquí y allá; en el temor a las prohibiciones de los antepasados o *nanibaháde*, en la pléyade de tabúes o *puyák*, en las acciones malignas de los shamanes, en las asechanzas de los jefes, en ser atrapado por la enfermedad, en despertar la envidia o el deseo de venganza en otros hombres. En suma, en el mundo ayoreo el temor al daño y la concomitante muerte acosan al individuo en un *ethos* de terror y de precaución.

## Notas

1. Unidad Ejecutora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) .

Por otra parte, parte de los resultados alcanzados por el equipo del CAEA pueden apreciarse en los siguientes trabajos: Bórmida, 1973, 1974, 1975, 1976, 1984. Bórmida y Califano 1978. Califano y Braunstein, 1976. Idoyaga Molina, 1987, 89, 90 95, 97, 98 a y b. Idoyaga Molina y Mashnshnek, 1989 y 91 Pérez Diez y Salzano, 1978. Pagés Larraya, 1973. Núñez, 1979.

2. Una lista de informantes y traductores puede verse en Bórmida, 1973: 13; en ella se explicitan las principales características de los mismos de igual modo que la grafía utilizada en las voces aborígenes.

3. Al respecto véase Bórmida, 1976.

4. De acuerdo a Bórmida, dentro de una cultura existen diferentes canales de conocimiento, entendiendo por canal a un individuo de determinado *status* que por poseer determinado tipo de poder o no, o por ser dominado por el o no, adquiere cierto conocimiento de la realidad. Lo dicho equivale a sostener que en una cultura existe un conocimiento diferencial de una misma realidad en función del poder y el *status* que posee cada individuo. En este marco Bórmida denomina “hombre común” al sujeto que no maneja ningún tipo de potencia, y que tiene por ende una experiencia de la realidad diferente a la del shamán –por ejemplo, si tenemos en cuenta que este último puede dialogar y ver a las lluvias y en general a cualquier entidad con apariencia de persona. Al respecto puede verse Bórmida, 1984.

5. Al respecto puede verse Bórmida, 1975: 79.

6. Al respecto puede verse Bórmida, 1975,: 80.

7. Existen sólo potencias específicas como la *uhopié* que es propia del shamán y que en menor escala poseen además otros canales: el soñador y el loco. Al respecto puede verse Bórmida, 1984. Otro tipo de poder es el *dikiyodié*, forma que afecta a los individuos que han ido a la guerra, que han dado muerte a los enemigos y que además se han contaminado con la sangre de las víctimas, fuente de este tipo de poder.

8. Al respecto puede verse Bórmida, 1975.

9. *Asohná* es un personaje de capital importancia en la mitología ayoreo. Su ciclo es mayormente de carácter tabú o *puyák*, en virtud de que las acciones de *Asohná* conllevan la muerte, el daño y el temor. Era en la época primigenia una mujer de

## Anatilde Idoyaga Molina

gran poder, shamán y que además diera muerte a diversos personajes.

10. Al respecto véase Bórmida, 1975: 95.

11. *Dupáde*, posee los caracteres del Héroe Cultural, se asimila su figura al sol, su denominación “nuestro padre” revela su conexión con la evangelización. Interviene en diversos relatos en los que colabora en la etiología de diversos entes y en el proceso de metamorfosis de los antepasados míticos, los *nanibaháde*. Sobre este punto puede verse Idoyaga Molina, 1997.

12. Se refiere al antropólogo francés Lucien Sebag, que estuviera entre los ayoreo durante la década del sesenta. El suicidio de Sebag fue interpretado por los ayoreo como resultado de haber escuchado las historias prohibidas. De igual modo, la muerte de Marcelo Bórmida tuvo origen, al entender del ayoreo en la violación continua a múltiples *puyák* -Bórmida jamás obtuvo un relato en condiciones permitidas- y a un manejo irresponsable del poder de las narraciones o *kikie uháide*. Por otra parte, también la manifestación de la potencia había afectado al campamento ayoreo mediante una serie de calamidades, tal como ocurrió en 1971 después de que los etnógrafos se alejaron de la aldea de *Tobité*, habiendo relevado el horizonte mítico. Posteriormente, la mencionada aldea se convirtió en una comunidad temerosa y agresiva que no aceptaba nuevas encuestas bajo ninguna condición dadas las epidemias y males acaecidos que siguieron a las violaciones de los tabúes, los que fueron explicados como obra de los antepasados míticos o *nanibaháde* ante las violaciones de los *puyák*.

Por otra parte, cabe destacar que Sebag, cuyo episodio justamente hemos utilizado para ilustrar el poder de la palabra, curiosamente no consideró este tema, el del uso de los relatos con fines prácticos. En rigor, Sebag parece confundir la terapia realizada por medio de los *sáude* con la cura shamánica, más precisamente da al procedimiento en cuestión como una de las alternativas con las que puede manejarse el *dahnái* (shamán) de acuerdo a su elección (Sebag, 1964: 92). Es obvio que se trata de un error de información porque el shamán o *dahnái* no se vale de cantos o *sáude* para curar, medio por el que realizan la terapia los ayoreo de condición común. Lo cual no quiere decir que un shamán no pueda utilizar los cantos con fines terapéuticos, sino que no lo hace en virtud de sus condición de shamán. Es además interesante resaltar que, siempre de acuerdo a nuestro autor, la cura por soplo como la llama, -recordemos que el *sáude* se canta, se sopla, sobre la parte afectada del enfermo- no implica el contacto con lo sobrenatural como sucede con la succión shamánica (Sebag, 1964: 93-94). Idea que por supuesto no compartimos. Sebag, sin embargo, reconoce que las fórmulas, o *sáude*, fueron transmitidos por los personaje míticos o *nanibaháde* en el tiempo originario. Hecho que ostensiblemente liga la idea de canto o *sáude*, a la de poder, ya que los cantos actualizan la potencia sagrada del tiempo primigenio, y la de los personajes que en él actuaron. Son varios ya los ejemplos que hemos visto y mayor los que seguiremos viendo que muestran claramente el poder que detenta la narración mítica o *kikie uháide* en

## Shamanismo, Brujería y Poder

tanto es expresión de seres y aconteceres sobrenaturales, para utilizar el término de Sebag aunque preferiríamos decir sagrados.

13. El ciclo anual de los ayoreo se divide en dos lapsos de poder desigual; aproximadamente el otoño y el invierno conforman el *erámi puyák*, período claramente negativo desde la perspectiva de la calificación del tiempo. Por el contrario, la primavera y el verano corresponden a un período en el que la negatividad propia del mundo ayoreo decae.

14. La locura representa en el mundo ayoreo un estado particular del sujeto en virtud de que el loco es un ser dotado de potencia, y por ende adquiere un conocimiento de la realidad diferente al que posee el hombre común. En términos de Bórmida se trata de un canal, al respecto véase Bórmida, 1977. También puede verse Idoyaga Molina, 1987 y Pagés Larraya, 1973.

15. El fundamento etiológico de todo ente y toda realidad en el mundo ayoreo se halla en la metamorfosis de un antepasado mítico, de un *nanibaháde*, que generalmente antes de alterar su condición humana dejó uno o varios *sáude* para curar a determinadas enfermedades. Pero fuera de este caso la potencia del canto es, por el contrario, negativa - produce la enfermedad que cura. Por otra parte, la negatividad del *eró* está dada por los episodios violentos que aparecen sin excepción y que se actualizarían en el presente. Al respecto véase Bórmida, 1973.

16. Bórmida, 1975: 91-93.

17. Al respecto véase Bórmida, 1975: 103.

18. Bórmida, 1975: 109.

19. Al respecto véase Bórmida, 1975: 110.

20. Es claro que el shamán, en la medida que es un ser dotado de poder puede dañar a los hombres. Pero en esta oportunidad nos limitamos a analizar los mecanismos de daño que puede realizar cualquier individuo mediante el empleo de la palabra. Téngase presente que dichos procedimientos tienen profundas diferencias con los que utiliza el shamán.

21. Los ayoreo se hallan divididos en siete *sibs*, de filiación matrilineal. Dichas stirpes regulan las normas de endogamia y exogamia, ciertos intercambios económicos, entre otros aspectos. Las sibs son de acuerdo a la jerarquía de su poder: *chikenói*, *etakóri*, *dosapéi*, *píkanerái*, *posonháí*, *kutamuahái* y *nuruminí*. Estos uni-

## Anatilde Idoyaga Molina

dades sociales no sólo agrupan a los hombres sino que también a los animales, los vegetales, los objetos. Para decirlo rápidamente, no hay ente, ser o realidad alguna que no pertenezca a determinada sib.

22. Puede decirse que en la sociedad ayoreo no existe una noción de propiedad individual, sino que los bienes simplemente circulan de un individuo a otro en el seno de la familia extensa o del grupo local.

23. La relación entre el individuo sus pertenencias, se ha explicado como una percepción unitaria entre la totalidad y las partes, propia de la conciencia arcaica (Levy Bruhl, 1949). A nuestro modo de ver, sería mejor hacer hincapié en la noción de persona la que incluye habitualmente varias entidades, lo que no supone la indistinción entre los elementos que la conforman y la totalidad

24. Los ayoreo traducen la voz *dakasuté* por jefe, sin embargo no debe pensarse que es solamente *dakasuté* el jefe de cada grupo local, en virtud de que la noción implica haber alcanzado determinado *status* dentro de la comunidad. Tal jerarquía se logra a través de la muerte, concretamente un individuo que se atreve a matar es un individuo con coraje, valeroso y será considerado *dakasuté* y su prestigio aumentará en función del número de muertes con que cuente. Por ejemplo, el prestigioso *Rosadé* contaba con catorce asesinatos de sus congéneres.

25. El *igacitái*, el sabio o conocedor de los mitos, es uno de los canales que Bórmida identificó en la cultura ayoreo. Al respecto, puede verse Bórmida, 1984.



## Bibliografía

### **Bórmida, M.**

- 1973 Ergon y Mito. Parte I. *Scripta Ethnologica*. Vol. I.  
1974 Ergon y Mito. Parte 2. *Scripta Ethnologica*. Vol. II.  
1975 Ergon y Mito. Parte 3. *Scripta Ethnologica*. Vol. III.  
1976 *Fenomenología y Etnología*. Bs. As. Ediciones Cervantes.  
1984 Cómo una Cultura Arcaica concibe su propio mundo. *Scripta Ethnologica*, Vol. VIII.

### **Bórmida M. y M. Califano**

- 1977 *Los Indios Ayoreo del Chaco Boreal*. Bs. As. Ediciones FECIC.

### **Braunstein, J.**

- 1976 *Cigabi* va a la Matanza. *Scripta Ethnologica*. Vol. IV, parte 2.

### **Califano, M. y J. Braunstein**

- 1978 Los grupos Ayoreo: Contribución para el conocimiento de gentilicios y topónimos del Chaco Boreal. *Scripta Ethnologica*. Vol. V, parte I.

### **Idoyaga Molina, A.**

- 1987 Die Ayoreo des Nördlichen Chaco, Shamanismus und andere rituelle Heilungen bei Indianischen Völker Südamerikas. *Ethnopsichoterapie*. Stuttgart Forum der Psychiatrie.  
1989 La significación de la mítica de Susmaningái (el Coraje) en la cosmovisión Ayoreo *Mitologicas*, Vol. IV.  
1990 La muerte como cambio ontológico entre los Ayoreo del Chaco Boreal. *Mitologicas*, Vol. V.  
1995 La noción de chiste entre los Ayoreo, *Beyond Indigenous Voices*. Mary Preuss com. Culver City. Ediciones Laberynthos.  
1997 *Mito tabú y poder. Aproximación al mundo de los indígenas Ayoreo*. Buenos Aires. INPF\_IUNA  
1998 a Cosmología y Mito. La representación del mundo entre los Ayoreo. *Scripta Ethnologica*, Vol. XX.  
1998 b La interpretación nativa de la historia. Análisis de dos relatos míticos de contacto. *Mitologicas*. Vol. XIII.

Anatilde Idoyaga Molina

**Idoyaga Molina, A. y C. Mashnshnek**

1988 El significado del paragapidí entre los Ayoreo del Chaco Boreal. *Scripta Ethnologica Supplementa*, Vol. VII.

1991 The sacred among Chaco Boreal Ayoreo. *NAOS*. Vol. 5 (1).

**Levy Bruhl, L.**

1949 *Les Carnets*. París. Presses Universitaires de France.

**Núñez, C.**

1978 *Asái*. Un personaje del horizonte mítico de los Ayoreo. *Scripta Ethnologica*, Vol. V, parte 2.

**Pagés Larraya, F.**

1973 El Complejo cultural de la locura entre los Moro-Ayoreos. *Acta psiquiátrica y psicológica de América Latina*. XIX, 2.

**Pérez Diez, A. y F. Salzano**

1978 Evolutionary Implications of the Ethnography and Demography of Ayoreo Indians. *Journal of Human Evolution*, 7.

**Sebag, L.**

1964 Le Chamanisme Ayoreo. *L' Homme*. T. IV.

**IV**  
**SHAMANISMO Y CANIBALISMO DE ALMAS \***  
**(PILAGÁ)**

En un trabajo anterior dimos los primeros datos sobre canibalismo en la representación del shamanismo Pilagá (Idoyaga Molina, 1993). En esta ocasión es nuestro interés acceder al tema en cuestión, contextualizándolo en los distintos dominios semánticos que constituyen su soporte cosmovisional.

Hace al interés del tema su novedad en lo que respecta a los grupos guaycurú<sup>1</sup>. Sin embargo, ha sido mencionado en relación con otras sociedades sudamericanas (Taussig, 1986:358-61, Lizot, 1988:570-72, Magaña, 1992: 145-146 y 1993:390). De estos autores el que más se ha extendido es Magaña, al respecto cabe mencionar que el modelo de nexos sociales y cósmicos que sustentan dicha práctica es básicamente el mismo en los distintos grupos.

Los materiales sobre los que nos basamos provienen de diversas campañas orientadas a una captación hermenéutica de la cultura nativa<sup>2</sup>.

Para ordenar nuestra exposición creemos conveniente referirnos brevemente a las características sobresalientes del shamanismo indígena, para luego focalizar los contenidos canibólicos.

**Shamanes, Poder, Terapia y Daño**

El shamanismo gira sobre dos grandes temas que son las principales actividades del shamán (Pi'yoGonáq), la terapia y el daño. La ambivalencia en la intención y en el actuar son los rasgos típicos de este estatus desde el momento de la iniciación. Oportunidad en la

\* Este capítulo fue publicado con el nombre "Canibalismo de almas. Antropofagia simbólica en el shamanismo Pilagá". Acta Americana, Vol, V (1). Uppsala. 1994.

que el individuo toma muchos atributos de la deidad, por lo que dicho trance es de especial interés en relación el tópico que nos ocupa.

Durante la iniciación el sujeto recibe poder, cantos, auxiliares y los conocimientos necesarios. Se trata de un proceso onírico que implica la continua interacción con las entidades y viajes a diversos lugares de la geografía mítica nativa. Adquiere así un caudal de experiencias y un nivel cognoscitivo de la realidad cualitativamente diferente del resto de los hombres.

Las teofanías iniciadoras más comunes son las dueñas de ámbitos y de especies animales. Entre ellas figuran Wédayk, el dueño del río, Vi'yaGale'eq y Vi'yaGalasé, los dueños del monte – masculino y femenino respectivamente -, NonáGalasé la dueña del campo, Dáwayk, el dueño de los avestruces y del campo, Lek, dueño de los esteros, Pi'yaGalé'eq, dueño de la noche, KodáGe l'eta'a dueño de los pecaríes, Nanáykpolyo, dueño de las víboras, Kedókpolyo, dueño de los jaguares y felinos, NesóGe, la mujer antropófaga, Wósak, personaje ligado al ámbito acuático<sup>3</sup>, KasoGonaGá, la tormenta, Awóyk, la luna, y otros. Cualesquiera de ellos suele presentarse mas comúnmente en sueños o algunas veces en estado de vigilia en algún lugar alejado, y ofrecer la posibilidad de ser shamán<sup>4</sup>.

Sea cual fuere la figura que desencadena la iniciación el modelo es básicamente el mismo. La cesión de poder, los conocimientos y las vivencias adquiridas provocan una alteración radical en el iniciado que pierde su calidad de humano para convertirse en payák <sup>5</sup>, condición desde la cual ejercerá la terapia, el daño, competirá con sus pares, influirá en los fenómenos meteorológicos, intercederá ante los personajes para facilitar la caza, pesca, la recolección de frutos y mieles silvestres o cualquier otra actividad de importancia. En otras palabras, el shamán es el nexo principal entre el universo cotidiano y familiar de los hombres y el mundo extraño, poderoso y lejano de las deidades. Reproduce en su modalidad existencial los atributos distintivos de la entidad que, al introducirlo en este dominio, se transforma en su dueño (loGót) y el shamán en lamasék (dependiente). Vínculo que funda el poder del individuo, la identidad entre éste y el ser mítico, la capacidad para realizar las actividades y acciones que le competen,

así como su calidad ontológica de payák 6.

Los auxiliares que se obtienen son de diferentes tipos y se relacionan con las diversas actividades del shamán. Así, los pájaros y los equinos transportan el paqál (alma sombra) a remotos lugares, incluso a la bóveda celeste y al mundo subterráneo. Los armadillos, ubicados en la espalda y los brazos, dada su caparazón evitan el dolor que podrían causar los golpes, durante las peleas que implican la terapia y los diarios enfrentamientos nocturnos en que compiten los pi'yoGonàq. Finalmente, los kiyaGáyk, un conjunto de insectos y otros míticos y minúsculos animales, tales como víboras, jaguares etc, ocupan su corazón integrando prácticamente hasta su propio ser, ellos simbolizan el poder del shamán, su fuerza, su vitalidad, su capacidad terapéutica, son los que se envían como enfermedad-sustancia, son por ende, los que se extraen mediante la cura y los que se ganan o se pierden según el éxito o el fracaso en la acción de sanar y la de enfermar.

La terapia responde al tipo de mal, la concepción de este último se focaliza en dos grandes núcleos; la enfermedad-sustancia que penetra en el cuerpo del doliente y el rapto de las entidades anímicas, paqál (alma sombra) y Ki'e (imagen reflejada). En el primer caso se procede a la succión a través de la cual se extrae el mal, un kiyaG'ayk, un minúsculo animal o mineral, que el shamán posteriormente traga e integra a sus numerosos auxiliares (letawá.) Para recuperar las entidades anímicas es necesario, localizar el lugar donde se hallan atrapadas, viajar al sitio en compañía de los ayudantes, y debatirse con la entidad que las retienen, una vez que han sido recuperadas, incorporarlas al cuerpo del doliente. En ambos casos se recomienda un baño que además de ser terapéutico es purificador, dado el poder regenerativo y vivificador del agua.

Las dolencias causadas por las brujas (konaGanaGáe) son del primer tipo en tanto se dirigen al cuerpo.

La bruja daña a través de las pertenencias –ropa, colillas de cigarrillo, restos de comida, etc.- y partes del cuerpo –materia fecal, orina, saliva, etc.- Enferma y/o mata a los objetos al cocinarlos o al adosarlos en un pequeño envoltorio a un cadáver reciente,

posteriormente estos contagian el mal a la persona. El lugar en que se ubica la dolencia se corresponde con el material que fuera utilizado. Así, la magia dañina efectuada sobre la saliva se manifiesta en la boca y la garganta, sobre un pantalón en las piernas y el abdomen, etc. (Idoyaga Molina, 1978/79). La cura involucra, no sólo el tratamiento de la parte afectada sino también la localización del envoltorio para que sea neutralizado mediante su incineración o un lavado terapéutico y purificadorio.

Cuando el mal lo causan los personajes-enfermedades, quienes poseen al individuo, el shamán trata de conseguir que las deidades persuadidas, lo abandonen de modo que recupere la salud.

En todos los casos mencionados el pi'yoGonáq concreta su labor auxiliado por sus letawá. Ellos viajan y pelean junto al shamán, le transmiten información, lo protegen, cumplen sus órdenes; en suma sus actividades están siempre en íntima relación.

El daño más común consiste en enviar uno de los auxiliares que tiene en el corazón, bajo la forma de enfermedad. Este una vez que se ha instalado en el cuerpo del perjudicado cumple estrictamente las órdenes del shamán y comienza a corroerlo llegando a matarlo, inclusive si no media un eficiente tratamiento. Un segundo tipo de lesión es el rapto del alma, que tiene por objeto su fagocitosis.

El shamán realiza con la misma asiduidad el daño y la terapia. Esta última es solicitada por los dolientes y de ser exitosa, en ella se obtienen nuevos auxiliares además del pago –dinero, vestimentas, comidas, etc.- correspondiente. Las acciones hostiles se generan en el deseo de venganza del shamán, que de ese modo salda una ofensa que hubiera padecido. Castiga también por encargo y en este caso recibe un pago como recompensa de quien patrocina el perjuicio. Otras veces él mismo decide tomar represalia contra el individuo que se hubiese negado a darle lo que el shamán le solicitara. Dicho obrar no es necesariamente mal visto, en tanto corresponde a un sistema de reciprocidades. Frente a la defensa que los shamanes hacen de la aldea reciben algunas recompensas de sus pobladores. Ahora bien, el límite entre un sistema de prestaciones y la exigencia de dádivas es sinuoso, y permite que muchos shamanes se conviertan en verdade-

ros extorsionadores al solicitar más de lo habitualmente razonable, aprovechando el miedo que suscitan en la gente, que no pocas veces cede ante sus excesivas peticiones, cuando las personas se niegan suele optar por alguna forma de castigo, como el rapto de las entidades anímicas o el envío de la enfermedad – sustancia. Concretan de ese modo una venganza que no es justa sino que patentiza la malevolencia como uno de sus comportamiento típicos.

Recapitulando, el pi'yoGonáq recibe en su iniciación, poder, cantos, auxiliares, conocimientos y padece una alteración de su ser al convertirse en payák. Durante el ejercicio de su profesión practica tanto el daño como la terapia, maneja los fenómenos metereológicos, intercede ante las deidades y ayuda a los hombres, en muchas circunstancias, a que consigan sus objetivos, tales como concebir un hijo, recobrar la habilidad perdida con relación a alguna de las actividades productivas, impedir que sean objeto de asechanzas, propiciar los alumbramientos y las iniciaciones de pubertad, en fin en todo aquello que sea significativo para el indígena. El shamán es además un canal cognitivo, cuyas experiencias se transforman, en nociones, que por ser intersubjetivas expresan la conciencia cultural 7.

Las prácticas canibálicas forman parte de ese conjunto y es a partir de su imbricación en ese contexto, como de sistemas de representaciones conexos que adquieren acabado sentido.

### Shamanes Caníbales

La práctica antropofágica se origina en el momento de la iniciación y se liga a los atributos de la entidad que desencadena el proceso. Potencialmente cualquier shamán puede serlo por haber entrado en contacto con la deidad canibal, aún con posterioridad al trance iniciático. De hecho es común que a lo largo del decurso vital los nexos de un pi'yoGonáq involucren a varios de los personajes mencionados oportunamente. Pero también es cierto que en virtud del

vínculo loGót – lamasék, dueño – dependiente, son caníbales por definición los que fueron iniciados por figuras que cuentan con ese atributo. Así, ostentan dicha calidad quienes obtienen el poder de Kedókpolyo, de Nanáykpolyo, de Vi'yaGalé'eq, Vi'yaGalasé, y principalmente de NesóGe.

La capacidad de devorar víctimas humanas es clara en el dueño de los jaguares y felinos, más que eso es uno de sus comportamientos característicos. En lo que respecta al dueño de las víboras, los nativos recalcan que tal tendencia se advierte aún en los boídeos que suelen constreñir e ingerir animales y hombres. No siempre se atribuyen conductas antropofágicas a la pareja que rige el monte, no obstante algunos informantes señalan esa cualidad. Sin duda NesóGe, la mujer antropófaga, es quien se liga al fenómeno en cuestión de la manera más acabada. En efecto, según da cuentas un episodio mítico, NesóGe en ocasión de acompañar a su marido a cazar cotorras, tras haber violado el tabú que impide a las mujeres en período a consumir carne, comenzó a devorar las aves crudas. En breve, su transformación fue más radical. En el plano de lo físico se evidenció en el crecimiento de las uñas en forma de garras, el desarrollo de la pilosidad, y de una fuerza y una velocidad excepcionales. En lo que respecta al comportamiento se manifestó en la antropofagia y la pérdida de los vínculos sociales. Fue de este modo que su propio esposo se convirtió en su primera víctima. Éste al comprender la situación trató de huir pero NesóGe lo fagocitó, tras capturarlo fácilmente. Acto que puso en claro la profundidad de la metamorfosis, que implicó el tránsito de la condición de humana a la payák. Al regresar a la aldea trató de confundir a sus hijos, pero estos la descubrieron al encontrar la cabeza del padre en una de sus bolsas. Compelida por su nueva situación, NesóGe no dejaba de cometer antropofagia. Era tan temida como peligrosa por lo que los hombres pidieron auxilio a Qaqadeláchigi, el héroe salvador del grupo, quien valiéndose de un ardid le dio muerte. Inmediatamente dada su naturaleza terrible fue incinerada. Pero al poco tiempo las cenizas de los pelos pubianos dieron origen a la planta del tabaco. Más allá de la modalidad dema (Jensen, 1966) que denota el personaje, NesóGe sigue existiendo en el presente. No sólo cede poder a los shamanes sino que también mediante la posesión compe-



le a las mujeres, de quienes se adueña, a repetir los comportamientos que ella protagonizara en le tiempo mítico. Digamos que cualquier mujer, con independencia de las intenciones de NegóGe, puede violar la prohibición y reeditar el camino seguido por el personaje<sup>8</sup>. Este hecho posibilita que algunas mujeres hayan sido acusadas de convertirse en NegóGe y por lo tanto incineradas o muertas más discretamente<sup>9</sup>, por tratarse de seres payák. Aspecto que marca la reserva de significación que plantea la mujer respecto del hombre en la sociedad. Por otra parte, nesóGe como calidad de existencia es un estado que pueden alcanzar hasta los animales de violar el ámbito alimenticio que les es interdicto, por ejemplo al consumir carne o restos humanos (Idoyaga Molina, 1976:89-92).

De lo expuesto se deduce que la noción de NesóGe tanto en lo que hace al personaje como al estado, es el meollo, uno de los núcleos de significación de la representación del canibalismo, y por ende en conexión con la antropofagia shamánica NesóGe es el personaje arquetípico y el que impone más que ningún otro dicha calidad.

Veamos algunos testimonios atinentes a la iniciación:

“Ella, la viejita es pi’yoGonaGá (femenino de pi’yoGonáq). Ella empezó soñando, los conocimientos no le vinieron de golpe, fue soñando durante mucho tiempo. Al principio /la deidad/ te muestra todo lo que hay que hacer para ser pi’yoGonáq. Ella soñaba pero hablaba y veía como si fuera de día. Hizo muchos viajes para ser piyoGonaGá. Una vez fue a un lugar donde había como si fuera una carnicería de almas. Como si en lugar de carne estuvieran colgadas las almas de las personas. Porque el brujo (shamán) y los payák le roban el alma a la gente. El payák y los pi’yoGonáq comen nuestra alma como si fuera carne. Una noche vino un payák y le dijo que la iba a llevar al lugar donde guardan las almas. Llegaron a un lugar donde había como una casa muy lujosa, y muchas almas de personas para comer. Había muchos pi’yoGonáq y muchos payák. Ella llegó y enseguida le empezaron a enseñar como cocinar las almas. Los brujos viven de nuestras almas. Allí le enseñaron muchos secretos, y ella aceptó el poder. Ella se hizo bruja porque tomó poder de su papá, su papá ahora está muerto<sup>10</sup>. Ella estaba en una fiesta, todos estaban festejando, co-

miendo almas. Entonces al día siguiente la persona se enferma más hasta que se muere. A ella le enseñaron a matar gente. Aprendió también a sanar, pero otro día, ese día sólo aprendió a comer almas y a cocinarlas. Ella estaba con NesóGe, ella le enseñaba a comer el alma de la gente. También le dieron muchos ayudantes, para que pudiera hablar con ellos. Todos comían. A ella también le ofrecieron y ella comió el alma asada. Otro día la llevaron al agua. El payák la llevó al agua, así en sueños. Le mostraron como es todo ahí debajo del agua. Le mostraron los animales que andan debajo del agua, también le dieron poder, y así se fueron a otra parte. (Ramona, Alberto Yanciz).

El relato muestra la conexión entre el tipo de teofanía iniciadora y los contenidos específicos de la experiencia onírica, es decir del aprendizaje. Si bien los shamanes recorren su cosmos se focalizan en ámbitos determinados, los que visitaran más recurrentemente. Como en cualquier otro texto hay referencias a las cesiones de poder, de ayudantes, a la adquisición de conocimientos y a la instrucción en nuevos hábitos. La intromisión de la iniciación en las prácticas antropofágicas hace en este caso, al meollo de la vivencia narrada.

Sea cual fuere la entidad caníbal que desencadena el proceso, a ella le toca incorporar al futuro shamán en dicha práctica. A través de los continuos viajes que realiza el alma sombra (paqál) del pi'yoGonák en compañía de las figuras míticas hacia diversas regionales del cosmos, visita sin excepción los lugares donde las deidades y otros shamanes poseen cautivas las entidades anímicas de los individuos que han dañado. En estas ocasiones el iniciado ingiere almas humanas, además de participar y entrenarse en los procedimientos de su cocción. Es de notar, la ambivalencia del shamán, quien si bien puede ejercer la terapia, está orientado a consumir lesiones, en este caso la tarea que aprende es la de raptar almas y conducirlas a su reservorio, donde son custodiadas por los seres míticos hasta que se decida su oportuna cocción y consumo.

Por ser el alma sombra el locus más importante del poder y la fuerza vital del individuo, su sustracción implica la enfermedad que conduce a la muerte. Para que el deceso pueda ser evitado es neces-

rio que otro shamán rescate la entidad anímica, para lo cual debe batirse junto a sus auxiliares contra los otros shamanes y las deidades antropófagas. Se trata de casos de tal peligrosidad, que es conveniente que un grupo de shamanes sea el que realice la terapia, es decir el viaje y la pelea onírica. A la vez, para que la cura sea exitosa es requisito no sólo que el alma no haya sido comida, sino también que no se haya concluido el proceso de cocción. Si se dan estas condiciones y los terapeutas vencen en la lucha, vuelven entonces con el alma sombra de la víctima, la que se reintegra ubicándosela a las espaldas del sujeto, el que lentamente irá recobrando la salud en función de recuperar el equilibrio entre los elementos que lo constituyen –cuerpo, alma sombra, e imagen refleja (ki'é)- y que posibilitan la vida en sus más diversas manifestaciones. El paqál y el ki'é son en la representación nativa el fundamento de las más variadas capacidades – intelectivas, motrices, sensitivas, emocionales, kinestésicas, etc. – en definitiva de la existencia misma. Es por ello que la sustracción o el daño a uno de ellos conlleva a la muerte. El divorcio de las entidades anímicas y el cuerpo es posible para el shamán y para el resto de la gente durante el sueño. Las imágenes oníricas coinciden justamente con las actividades realizadas en el sueño, sin que medie ningún peligro en cuanto se refiere a la noción de persona y las entidades que la integran (Idoyaga Molina, 1990).

De lo expuesto se deduce claramente que es un canibalismo simbólico dirigido a la ingestión de las entidades anímicas y que se inscribe en la esfera del daño. El daño que ejercen constantemente los seres-otro o payák, muestra la alteridad existencial propia de los personajes míticos y del shamán como resultado de la iniciación.

Esta práctica nociva, expresada en metáforas culinarias se restringe a los indígenas, lo que equivale a decir que excluye a los blancos, dado que el sabor de los alimentos que se toman, impregna y de algún modo determina el gusto que tendrá la carne y el alma sombra de quien los consume, de ahí que se prefieran los aborígenes cuya dieta responde al modelo tradicional y deja de lado vituallas típicas de los recién llegados como cebollas, ajos, y otras verduras que se conceptúan como fuertes y desagradables.

“Si el pi'yoGonák tiene al jaguar o la víbora como ayudante

come personas, come las almas, pero a veces también come los cuerpos, pero no come cristianos, porque tiene feo gusto, tiene olor a cebolla, ajo, ají, son olores fuertes que no gustan. En cambio el indígena tiene sabor a corzuela, chanco, no tiene entreverado verdura, pura carne. Cristiano tiene carne pero tiene verdura, tomate.” (Juan de los Santos)

El olor de los alimentos ingeridos tiene la capacidad de transformarse o mantenerse en el sabor no sólo de la carne sino también del alma del individuo que los ingiere y en este caso determina el tipo de seres que son objeto del canibalismo, en el que de este modo descubrimos una faceta de placer, que implica una ruptura respecto de los sabores tenidos como agradables, a la vez que ubica a la antropofagia shamánica en el ámbito de la otreidad no sólo por la clase de alimentos ingeridos sino también por los sabores y olores apreciados.

La antropofagia, según revela el texto, adquiere con el ejercicio de la profesión una segunda modalidad. Es la que realiza el alma sombra del shamán pero que involucra tanto al cuerpo como el alma del sujeto. En estos casos la entidad anímica del shamán se comporta como si fuera un felino y, por lo tanto ataca y devora a quien se le cruce deambulando por el bosque, el campo, o un lugar apartado y peligroso. De acuerdo a las descripciones de los nativos muchas veces se encuentran cuerpos mutilados que parecen haber sido víctimas de algún jaguar y que sin embargo, han sido devorados por shamanes. Especialmente, por quienes son tutelados por Kedókpolyo, el dueño de los jaguares, y por NesóGe.

“Si tenés al dueño del tigre (jaguar) ya podés comer personas, porque el tigre come personas, sabe como matarlas y comerlas. Los brujos, matan a los hombres, hacen charqui, hacen asado y lo comen, invitan a los otros. Te comen entonces quedan tus huesos desparramados. Ellos comen las piernas, los brazos, los muslos, pero dejan la cabeza. El brujo deja todo desparramado, en el monte, comen lo que quieren y el resto lo dejan desparramado. La persona queda destrozada, como si la hubiera agarrado algún animal, un tigre. El alma del pi’yoGonáq se come la carne de la persona.” (Orlando).

“Por ejemplo si vos tenés a Kedókpolyo entonces el viene y te

conversa, a vos claro no te hace nada, pero ya te dice que vayan a matar gente. Entonces el pi'yoGonáq ya se va con sus ayudantes y se juntan con otros grupos y matan gente para comerla. Comen la carne, y las almas las llevan como a un depósito. Entonces ya pueden avisar a todos los compañeros y hacen fiestas con asado, asan las almas de la gente. También si quiere puede matar y comerse el alma y la carne en el monte, donde el brujo quiera. Si te comen la carne ya te morís enseguida. Pero puede ser que sólo te roben el alma y la llevan al depósito entonces ya podés vivir, tiene que trabajar otro pi'yoGonáq y puede ser que te salve. A veces tienen un tiempo las almas hasta que hacen fiesta y las comen asadas. En ese depósito ellos tienen las almas colgadas como si fuera una carnicería. Entonces cuando ellos quieren hacer una reunión y ya tienen para festejar, los brujos, los payák, llaman a todos los compañeros. Cuando le comen el alma, la persona se va adelgazando y se muere, se va quedando flaca. (Juan de los Santos.)

“El brujo roba el alma de la gente y ya la lleva y hace como carnicería, ellos comen la carne, payák también roba el alma y se la come. A veces comen la carne. El brujo le lleva las almas al payák, para que coman todos, ya hacen como fiesta. A veces matan la gente, se comen el alma y después se pueden comer el cuerpo, cuando está cadáver, matan para comerlo todo, el alma y el cuerpo también.” (Taskí)

De acuerdo a los relatos la antropofagia onírica tiene dos fines diferenciados, la ingestión de la carne humana y la ingestión de almas. La primera se realiza habitualmente en el monte o en el lugar donde se hubieran cobrado las víctimas, de ella participan un número más reducido de seres, unos pocos shamanes con sus ayudantes y una o dos deidades, parece recurrente, en estos casos, la presencia de Kedókpolyo. La ingestión de almas convoca mayor cantidad de entidades, tanto personajes como shamanes, con sus respectivos auxiliares. Estas reuniones carecen del espontaneismo de los encuentros en el bosque, son claramente planeadas, y cumplen con el objetivo de instruir a los iniciados, es decir manifiestan la vocación de incorporación y enseñanza en dicha costumbre, se hacen entregas de poder a los nuevos pi'yoGonáq, se estrechan las relaciones entre loGót y

lamasék, existe una enorme circulación de poder y de intercambios. En tanto se recalca que el grupo es comunidad sirve para disipar enemistades o rivalidades entre shamanes, que en esta ocasión se sienten aliados en la ingestión canibálica, unen un grupo de shamanes y teofanías, tienen por así decirlo un contenido social, y se llevan a cabo en el espacio mítico en que las almas son aprisionadas. En ambos casos, de todos modos es notorio que se trata de una actividad compartida.

Es interesante la oposición crudo-cocido que denota el consumo de cuerpos y de almas. La carne la ingieren cruda siguiendo el modelo de las figuras míticas que son loGót de los shamanes y de los animales y que aprendieron oportunamente, que, entre otras múltiples manifestaciones, es expresión del vínculo dueño-dependiente. Paradójicamente, asan o preparan charqui con las almas, vale decir le dan el mismo tratamiento que los hombres dan a la carne. Humanizan la ingestión de almas mientras que naturalizan la de la carne, mostrando la alteridad culinaria, tanto por el tipo de alimentos como de la oposición crudo-cocido.

En los relatos se explica, que la intencionalidad antropofágica puede ser fundamento de la muerte de un individuo cualquiera a manos de un shamán, sin que medie motivo alguno más allá que el mismo deseo, lo que equivale a decir que la finalidad canibálica es una causa en sí misma, que no necesita obligadamente de objetivos secundarios. La muerte, en tal circunstancia es producto de la pura malignidad del shamán y carece de los paliativos que dan los códigos de venganzas y castigos. En este caso, el procedimiento radica en el rapto y fagocitosis del alma, lo que determina la muerte de la persona al poco tiempo, a la vez que posibilita la antropofagia del cadáver, la que ya estaba prevista en el momento de concretar el daño. Esta ante la antropofagia tiene que ser una alternativa reciente puesto que se contradice con el modo de tratar los cadáveres que eran incinerados en virtud de su condición de payák (Idoyaga Molina, 1983). A duras penas la influencia misional ha introducido algunos cambios, a pesar de la enorme presión que ejercen para que entierren a sus muertos. No obstante ser una innovación, la idea de devorar los cuerpos se incorpora en el mismo modelo de relaciones y actividades que orde-

nan el fenómeno en los dominios que le son propios, tal como la eliminación y consumo en el bosque o el lugar que fuere, que tiene también como soporte a la malignidad del shamán y su condición de ser compelido a cometer antropofagia.

El universo de amenaza que perfilan los shamanes sigue involucrando durante el ejercicio de la profesión el rapto, cocción, y antropofagia de almas que aprendieron durante la iniciación. Y, según vimos, es en pos de esta práctica que se reúnen en múltiples ocasiones con las deidades, en celebraciones en que los seres payák consumen a los hombres. Esta ingestión puede entenderse como una contraprestación del shamán, que mediante la entrega de almas recompensa los beneficios que por su intermedio –facilidades para pescar, cazar, recoger mieles y frutos, etc.- reciben los humanos de las entidades, de hecho los seres míticos otorgan poder a los hombres para que alcancen el éxito en determinadas actividades como las relativas a la producción económica, la concepción, la magia amorosa, en antaño la guerra, o cualquier hecho significativo en la vida indígena. Los shamanes interceden cuando el vínculo entre la comunidad humana y la de los dueños de ámbitos y de especies se ha roto. Así, el shamán “cura” a los que han perdido el poder para cazar, pescar o recolectar, del mismo modo intercede ante Tormenta para que envíe las codiciadas lluvias o para que ponga fin a los temporales. Desde esta perspectiva, el canibalismo se entiende como parte de una relación de intercambio entre el dominio de la alteridad y el ámbito de lo humano. Mientras que los hombres matan y consumen animales y vegetales montaraces, las deidades y los shamanes consumen almas humanas.

Podríamos hablar de una tercera modalidad si consideramos al proceso de enfermedad como una acción antropofágica. Para explicitar esta perspectiva es conveniente que volvamos sobre la noción de persona. Tal como lo mencionamos involucra un cuerpo, un alma sombra y una imagen refleja; en el caso del shamán deben sumarse ciertos ayudantes, los insectos y minúsculos animales que ocupan el corazón. Estos de alguna manera forman parte de su propio ser, son los que envía como enfermedad, son los que vuelven a él cuando han consumado la muerte, son los que pierden y se ganan en las peleas

nocturnas y en las curaciones, son los que se identifican tan plenamente con él que la sustracción o pérdida de todos ellos implica la muerte del shamán. En suma, son otra fuerza vital, otra entidad más y como tales estos auxiliares están indiscutiblemente unidos al destino del shamán. Ocupar el corazón es un hecho pleno de significación, en la medida en que es entendido como el núcleo del poder, el centro vital, el locus de la energía, del cual depende el desempeño y el desarrollo del sujeto en su totalidad.

En conexión con la idea de las dolencias como antropofagia, debe tenerse presente que los insectos y pequeños animales son los que manda el pi'yoGináq con el objeto de corroer la anatomía humana. Concretamente los auxiliares-enfermedad ingieren lenta pero progresivamente el cuerpo del individuo afectado, determinando su muerte cuando han comido el corazón. Como síntoma del mal se pierde peso, lo que en la representación Pilagá es el mero resultado de la ingestión de grasa y carne por parte de los kiyaGáyk u otros ayudantes.

“Los bichos, los kiyaGáyk, los animales que manda el pi'yoGanáq comen la carne. Si el brujo manda tigres, víboras, yacarés entonces comen a la gente (se refiere a los animales-ayudantes), el pi'yoGonáq les ordena a los bichos, y los bichos comen toda la carne, grasa, la persona se enflaquece y después se muere. Si le come el corazón también muere. Es peligroso, es enfermedad. Pi'yoGonáq quiere matar a la gente por eso manda enfermedad. El también come, come alma de la gente. Cuando la gente muere, y ya está muerto, los ayudantes, compañeros del pi'yoGonáq también comen, comen cadáver, los pájaros, el carancho, el cuervo, el gavilán, esos también están contentos porque comen la carne.” (Martín Montoya).

La enfermedad entendida como el auxiliar-animal es un proceso de fagocitosis que causa la muerte mediante la ingestión de los órganos internos. La duración del mal depende de la importancia relativa de la parte del cuerpo que haya sido afectada. Es significativo el corazón en tanto reservorio del poder, y además lo son la grasa y la sangre dado que en ellas se encuentra el ñaGák –la fuerza vital, el estado de salud, la energía- del sujeto. La sustracción del ñaGák,



contenido inmaterial, y la ingestión de grasa y carne, patentizan el daño producido por la enfermedad, siendo esta un auxiliar ubicado en el corazón del pi'yoGanáq, prácticamente una entidad anímica del shamán, es que sostenemos que toda afección física es en cierto modo un acto de canibalismo. En el texto se refiere también que los ayudantes pájaros, más específicamente las aves carniceras y carroñeras participan de la antropofagia al consumir los cadáveres sumándose así al shamán y a los seres míticos en la realización de una misma práctica.

Recapitulando, el canibalismo involucra a las almas, los cuerpos y los cadáveres humanos, que son consumidos por el alma del shamán. En este sentido es siempre un canibalismo de almas aunque esté dirigido a las entidades anímicas y al cuerpo de las víctimas. Responde a la venganza entendida como justa compensación, a la represalia indebida, a la pura malignidad y al mero deseo de cometer antropofagia. Es una actividad que compete a las deidades, a los shamanes y a sus auxiliares. El tipo de relaciones que incluye no es diferente de la de los nexos shamánicos en general; tanto en las formas de la terapia como el daño, se evidencia la misma comunidad de intenciones e intereses entre las deidades, los pi'yoGonáq y los ayudantes. La identidad de atributos, a la que nos referimos, es otro aspecto reiterado, al igual que las formas de comunicación, los viajes por el cosmos, la condición de ser-otro, etc.

Por otra parte, el shamanismo como modo de relación se inscribe en un modelo más amplio entre los seres y el hombre y entre las entidades que pueblan el cosmos en general. Así, la cesión de poder no es exclusiva del ámbito shamánico sino que por el contrario incorpora a la totalidad de los hombres. En efecto, las deidades otorgan poder para que los individuos alcancen el éxito en dominios específicos tales como la caza, pesca, la recolección de frutos silvestres y miel, la concepción, la magia amorosa, antiguamente la guerra, en fin, en cualquier aspecto que sea significativo en la vida indígena. La figura, en estos casos, se convierte en loGót y se comunica con su protegido, lamasék, a través de la experiencia onírica, por medio de la cual el sujeto adquiere un conocimiento de un nivel diferente, en términos de poder, de su mundo (Idoyaga Molina, 1985 a). Sobre el

modelo de nexos loGót-lamasék se organizan además los ámbitos cosmológicos -el monte, el río, el estero, el campo, la aldea y la choza-duraciones como la noche, el complejo de NesóGe, la locura, las entidades constitutivas de los seres, el vínculo entre el individuo y sus pertenencias y el universo de las brujas (konaGánaGae) (Idoyaga Molina, 1978/79). Vale decir, estas nociones ligán a deidades, hombres, animales, vegetales y objetos entre sí.

Creemos finalmente, que para comprender el sentido de la antropofagia en el shamanismo es conveniente analizar la antropofagia en otros dominios. Es de tener en cuenta que no existen datos que indiquen que los Pilagá sean o hayan sido una sociedad caníbal. No obstante, es un tema recurrente en la mitología. Si bien esta distinción es importante para el indígena, lo es desde una perspectiva diferente, no por cuanto carezca de un “sustento empírico” es menos real, la diferencia radica en que no es un hecho practicable por el hombre sino por los seres míticos, los shamanes, las mujeres nesóGe, vale decir por los seres payák, es un símbolo, un lenguaje de la alteridad existencial, o mejor, del modo en que se relaciona el universo de lo humano y el de la otreidad. Por lo tanto no es extraño que aparezca en la mitología que es también un lenguaje sobre lo otro, sobre la propia identidad y la alteridad.

El canibalismo es motivo de varios relatos. Así el tema que narra el castigo que impuso Dapichi', el héroe cultural, a la humanidad primigenia explica que al ser sometidos los hombres a una gran oscuridad, que les impedía obtener alimentos, muchos de ellos optaron por comer a los niños, inclusive a los propios hijos. En el episodio que explica la venganza del Yulo (Jabiru Mycteria) se advierte que el personaje toma represalia de su infiel esposa y de los parientes de esta, al hacer que los últimos cometan antropofagia, consumiendo la carne de la mujer como si se tratara de una pieza de caza. Ya hicimos alusión a NesóGe que se convierte en caníbal al violar un tabú, instaurado ese comportamiento como una alternativa a seguir por las mujeres, y los seres que transgredan el ámbito alimenticio que les es propio. Los Kanomí, unos seres míticos que existieron en el lapso originario y que fueron eliminados por los hombres, eran antropófagos, habitaban en la floresta, y eran morfológicamente anómalos, as-

pectos todos que recalcan su otredad en términos espaciales, físicos y de costumbres. El peligro de ser fagocitado estaba siempre latente, de ello dan cuenta varios relatos, en los que la posibilidad antropofágica lesiona gravemente la existencia humana. Tal es el caso del ser demoníaco que intenta devorar al Sol, y los de hombres salvajes y comedores de gente que finalmente elimina Qaqadeláchigi, en tanto salvador del grupo (Idoyaga Molina, 1989), y del puma que devora periódicamente la luna causando los eclipses.

De esta breve reseña se desprende que la antropofagia se asocia a castigos, venganzas, situaciones límites (el tema de la gran oscuridad), violación de tabúes y a la pura malevolencia. Algunos de los aspectos mencionados son similares a los que vimos con relación al shamanismo, pero más allá de los aspectos específicos, es interesante tener en cuenta que el mito es alteridad temporal y por ende alteridad ontológica. Los hombres primigenios diferían de un humano común, tenían otras posibilidades de acción, su mundo era más plástico, las imágenes más fluidas. El canibalismo en los relatos expresa la oposición humano / ser otro en metáforas temporales.

Volviendo al canibalismo shamánico, en una esfera más próxima se integra a los fenómenos del daño, a la enfermedad y a la muerte, exagerando se puede entender a las dolencias físicas como un proceso antropofágico, muestran el perfil negativo de los ambivalentes pi'yoGonáq. Pero en tanto sistemas de relaciones, el shamanismo como institución se enmarca en un modelo de nexos que organizan la sociedad y el cosmos, en el cual las categorías de loGót y lamasék, humano y payák son el soporte de las representaciones nativas. Las prácticas antropofágicas se inscriben en el dominio semántico de lo otro, el daño, la enfermedad y la muerte, las entidades contaminadas como la mujer en período, la sangre y los olores nauseabundos. Como ámbito de significación se opone al dominio de lo humano, al que se asocian la vida, entidades purificadoras como el agua y el fuego, el renacimiento vegetal, algunos personajes míticos de intención positiva, los alimentos habituales y lo cocido. La existencia humana se desenvuelve a partir de la interacción de los dos dominios citados que dan significación a la vida y al obrar del indígena, el canibalismo resalta entonces uno de los modos en que se manifiesta la relación

entre el hombre y las entidades otras, develada en términos de conductas, interacciones, el espacio, el tiempo, en fin los diversos modos de representación de la realidad.

### Notas

1. Este hecho no ha sido señalado con relación a los grupos guaycurú, citemos como ejemplos Cordeu, 1969/70, Miller, 1975, Wright, 1993, Idoyaga Molina, 1983 a.

2. A partir de 1975 realizamos numerosas campañas a diversas aldeas situadas en los Departamentos de Patiño y Bermejo de la Provincia de Formosa. En esas oportunidades parte de los materiales se registraron magnetofónicamente de labios de informantes calificados, recurrimos además al empleo de intérpretes cuando fue necesario. Dicha información fue transcrita textualmente, y es así como la incluimos en el trabajo, al pie de cada relato indicamos los nombres de informantes y traductores en ese orden. La grafía de las voces aborígenes está adaptada a la del castellano; sólo son necesarias las siguientes aclaraciones; k) consonante sorda oclusiva velar; q) oclusiva uvular sorda; g) faríngea fricativa sonora; ‘) oclusión glotal; w) semiconsonante o semivocal labiovelar abocinada; y) semiconsonante o semivocal alveolopalatal no abocinada. Los Pilagá pertenecen al grupo lingüístico guaycurú, están asentados en los Departamentos Patiño y Bermejo de la Provincia de Formosa (Argentina). Tradicionalmente estaban organizados en bandas nómadas, exógamas y bilaterales. Practicaban la caza, la pesca, la recolección de mieles y frutos silvestres, y una horticultura de roza. Como resultado del contacto suelen trabajar para los blancos en tareas no calificadas y mal remuneradas integrándose en los peldaños más bajos del sistema socioeconómico regional.

3. Según refiere un episodio mítico Wósak siente especial repugnancia por el olor a sangre y pune a las mujeres que estando en período se acercan al dominio acuático. En ocasión de que una joven violara el tabú, Wósak reaccionó violentamente y castigó a la infractora enviando una gran tormenta que inundó a la aldea, la que quedó completamente sepultada después de un localizado cataclismo. El hecho se ha repetido en otras ocasiones y puede reeditarse en el presente si se transgreden las normas impuestas por el personaje. Sobre este tema véase Idoyaga Molina, 1997.

4. La iniciación puede desencadenarse también por otras vías, entre ellas la cesión de auxiliares de padre a hijo, la búsqueda continua de esa condición por parte de un individuo interesado, el otorgamiento de ayudantes durante una enfermedad u otro hecho preferentemente crítico.

5. Payák es la calidad ontológica de diversos seres y entidades. Lo son los personajes míticos, los espacios cósmicos que ellos regentan y los seres que los pueblan,

entre ellos los animales y vegetales silvestres. Los objetos pueden ser payák si muestran un carácter insólito, distinto, extraño. Después de la iniciación también lo son el shamán y la bruja. Sintéticamente refiere a la alteridad existencial. Sobre este tema véase Idoyaga Molina, 1985 a.

6. En términos loGót-lamasék se organizan los más diversos sectores del mundo indígena. Así, cada uno de los niveles y ámbitos cosmológicos tiene un dueño y el espacio y los seres que lo habitan son sus lamasék. Nos referimos al plano subterráneo, la bóveda celeste y en la tierra al bosque, el campo, los esteros y el río, la choza y la aldea, los primeros son regidos por personajes míticos mientras que los dos últimos son dominios humanos que dependen del padre y el cacique respectivamente, la noche tiene su dueño, la entidad que la distribuye y tiñe de su peligrosidad al período que gobierna, el shamán y la bruja son iniciados por figuras que se convierten en loGót, y que los dotan de auxiliares que son lamasék del shamán y de la bruja. La locura y la práctica antropofágica se explican entre otros mecanismos, como la posesión de una figura que se adueña del sujeto. Entre las entidades constitutivas de los seres –humanos, animales y vegetales– el alma es loGót y el cuerpo lamasék. El hombre es loGót de sus objetos y pertenencias, así como de sus sembrados y de los animales que cría. En fin, pareciera no existir ser que no sea clasificado en función de este nexo jerárquico y de poder. Sobre este tema véase Idoyaga Molina, 1988/89.

7. En lo que hace a los conceptos de canal y noción seguimos a Bórmida (1984). De acuerdo a este autor un canal es un individuo o conjunto de individuos que por estar afectados o no por la potencia, adquieren conocimientos diferentes de un mismo fenómeno, por ejemplo el shamán puede percibir a Tormenta en su condición de personaje mítico e interactuar con ella, lo que estaría vedado a un hombre común o carente de alguna clase de poder. Una noción es un fenómeno que se ha convertido en un contenido de conciencia cultural, lo que equivale a decir que es intersubjetivo.

8. Sobre NesóGe y el episodio mítico citado puede verse Idoyaga Molina, 1985 b.

9. No debe pensarse que las alteraciones morfológicas que se esperan ver sean realmente radicales, ante un mínimo signo –desde nuestra perspectiva– puede producirse la reacción. Castornia, una de nuestras informantes, nos señaló que su esposo, también un antiguo informante y amigo, había sospechado de mi condición al observar el largo de mis uñas, concretamente pensó que me estaba transformando en nesóGe. Entre Castorina y yo hubo complicidad, me contó el episodio y se movió de los temores de su marido, a la vez que la reacción de éste muestra que la más pequeña variación, como el largo de mis uñas en las que reparó al tirarme agua sobre las manos, puede ser tomada como el síntoma de una metamorfosis existencial.

10. En el caso de la informante la cesión del poder corrió por cuenta de su padre, quien al cederle auxiliares, determinó, que pasado un período, estos se manifestaran ofreciendo y dando poder a su hija.

11. Diferentes versiones de este tema como de los otros que citaremos, a excepción del relativo a los seres Kanomí, pueden verse en Wilbert y Simoneau, 1989.

## **Bibliografía**

**Bórmida, M.**

1984 Como una cultura arcaica conoce la realidad de su mundo. Scripta Ethnologica, vol. VIII.

**Cordeu, E.**

1969/70 Aproximación al horizonte mítico de los Tobas. Runa vol. XII.

**Idoyaga Molina, A.**

1976 Aproximación hermenéutica a las nociones de concepción, gravidez y alumbramiento entre los Pilagá (Chaco central). Scripta Ethnologica vol. IV, parte 2.

1978/79 La bruja Pilagá, Scripta Ethnologica, vol. V, parte 2.

1983<sup>a</sup> Teraphie et Maladie chez le Pilagá d'Argentine. Tribune Medical, n° 32.

1983b Muerte, duelo y funebria entre los Pilagá. Scripta Ethnologica, vol. VII.

1985a El payák. Una estructura mítico-religiosa del mundo Pilagá. Zeitschrift für Ethnologie, t. 110, n° 2.

1985b The myth of NesóGe. A hermemeutic analysis of a Pilagá relation. Latin American Indian Literatures Journal, vol. 1 n° 1.

1988/89 Categorías clasificatorias entre los Pilagá. Scripta Ethnologica, Vol. XII.

1989 Qaqadeláchigi. Un héroe salvador del grupo entre los Pilagá. Scripta Ethnologica Supplementa, vol. VIII.

1990 Experiencia onírica entre los Pilagá. En Antropología y experiencias del sueño. Comp. Michel Perrin. Quito. Ediciones Aby-yala.

1993 Shamanismo y canibalismo. En torno a algunos fenómenos del shamanismo Pilagá, III Jornadas Nacionales de Folklore. Buenos Aires. Prensa del Ministerio de Educación.

1997 Aproximación al mito de la mujer menstruante y el cataclismo acuático. Revista de Filología y Lingüística. Vol. XXIII (2).

**Jensen, A.**

1966 Mito y culto entre pueblos primitivos. México. F.C.E.

**Lizot, J.**

1988 Los Yanomani. Colección Los Aborígenes de Venezuela. Caracas. Ediciones Monte Ávila.

**Magaña, E.**

1992 El sacerdote caníbal. Una visión Kaliña de los misioneros. (En:) De palabra y obra en el nuevo mundo. León Portilla et al. Comp. Vol

Anatilde Idoyaga Molina

I. Imágenes interétnicas. Madrid. Siglo XXI.

1993 El señor del infierno y sus marmitas; Europa y su interpretación Kaliña (Surinam). (En:) De palabra y obra en el nuevo mundo. G. Gossen et al comp. Vol. III. La formación del otro. Madrid. Siglo XXI.

**Miller, E.**

1975 Shamans, Power Symbols and Change in Argentine Toba Culture, *American Ethnologist*, vol. 2 n° 3.

**Taussig, M.**

1987 Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A study in terror and healing. Chicago y Londres. University of Chicago Press.

**Wilbert, J. & K. Simoneau**

1989 Folk Literature of the Toba Indians. Tomo II. Los Ángeles. University of California.

**Wright, P.**

1993 Iconography, intersubjectivity, and anthropological experience: A Toba shamanic tree. (En:) *Religious Transformations and Sociopolitical Change*. Ed. Martin Luther. Religion and Society, 33. Berlín y New York. Mouton de Gruyter.



**V**

**MITO, TEMPORALIDAD Y ESTADOS  
ALTERADOS DE CONCIENCIA  
(Ayoreo)\***

Habitualmente cuando se plantea el surgimiento de nuevos relatos se piensa en las narrativas emergentes ante la situación de contacto (Bartolomé, 1976, Guss, 1981, Sahlins, 1983, Hill, 1988, Turner, 1988). Si bien es cierto que el conflicto interétnico genera abundante mitología, no es menos cierto que no agota la capacidad creativa del mito. De este fenómeno dan cuenta el surgimiento de mitos que tienen que ver con el “orden tradicional”. En otras palabras, la aparición de nuevos episodios responde a la dinámica y fluidez de su discurso, que es modelo referencial, explicación y trama de la propia existencia, suceso acaecido en el tiempo primigenio, pero a la vez presente, vale decir, tras y metatemporal (Eliade, 1972, Bórmida, 1969/70, Gusdorf, 1960, Leenhardt, 1961).

En la oportunidad nos proponemos abordar el surgimiento de nuevos relatos como resultado de la experiencia shamánica, mostrando la dinámica del mito y su conexión con la representación del tiempo y los estados alterados de conciencia.

Los Ayoreo pertenecen al grupo lingüístico Zamuco, se hayan asentados en el Chaco Boreal, en territorio de las Repúblicas de Bolivia y Paraguay. Las actividades económicas más importantes son la

\* Este capítulo fue publicado con el nombre: Mito temporalidad y estados alterados de conciencia. El surgimiento de relatos y la experiencia shamánica entre los Ayoreo del Chaco Boreal. *Acta Americana*, Vol. V (1) Uppsala, 1997.

caza y la recolección de frutos y mieles silvestres, seguidas por la horticultura y la pesca. Están organizados en bandas conformadas por familias extensas uxorilocales, en las que conviven individuos pertenecientes a las siete *sibs* patrilineales en que se agrupan. Su relación con los neoamericanos data de las últimas cinco décadas, sin que pueda descartarse un contacto más antiguo de la época jesuítica (1).

Hoy en día, la mayoría de las bandas se han establecido en grupos locales a instancias de misioneros católicos y protestantes. No obstante, algunas familias continúan viviendo en la selva sin contactos efectivos, como última estrategia de resistencia. En ambos países se verifica el acrecentamiento del contacto, con el consecuente abandono de la vida tradicional y la integración de los indígenas en el peldaño más bajo del sistema socioeconómico regional, trabajando para los blancos en tareas no calificadas y mal remuneradas.

Los materiales sobre los que nos basamos provienen de numerosas campañas realizadas personalmente y por otros investigadores del CAEA, tanto en el Paraguay como en Bolivia (2).

Para dar cuenta del surgimiento de nuevos mitos es conveniente que nos refiramos a la estructura de la narración, así como a las posibilidades de su implementación tanto en sentido positivo como negativo.

### **La Estructura de la Narración Mítica**

Los relatos míticos o *kuchade kíkíe uháide* -expresión que puede traducirse como el rastro de vuelta de todas las cosas (Bórmida, 1973)- están formados por un *eró* o tronco, que narra un conjunto de hechos concernientes a la vida y existencia de un antepasado, al que

se ligan cantos, fórmulas, palabras, recitados rítmicos, narraciones propiciatorias, etc. Más específicamente, el *eró* es seguido por varios discursos que se clasifican del siguiente modo. Los *sáude*: fórmulas que se recitan rítmicamente con fines terapéuticos o maléficos. Su uso curativo se concreta mediante su entonación sobre la parte afectada del enfermo. Su uso negativo se efectúa mediante su recitado sobre las pertenencias del individuo que se desea dañar o eliminar. Los *uhñaune* son fórmulas fijas que pueden usarse del mismo modo que los *sáude* pero que se ligan a la figura de *Asohná* (3). Los *paragapidi* son fórmulas que se recitan rítmicamente para prevenir enfermedades, inclemencias climáticas, y neutralizar el poder de las armas contaminadas por la sangre (4). Los *erái* son cantos propiciatorios para la caza, la recolección y el parto. Los *aguyade* narraciones que se utilizan para prevenir males y propiciar el desarrollo de los cultivos. Los *aragapi* fórmulas que se dicen sobre líquidos que tras haber recibido el poder de las palabras se usan con fines terapéuticos o preventivos. Finalmente, el *chuvúchu* (lit. el sopla) designa a la acción de narrar soplando las fórmulas y cantos pertinentes sobre la parte afectada del enfermo o del agua que luego se utilizará con fines curativos. (5) Lo habitual es que a un relato se conecten uno o más *sáude*, *aragapi*, etc. No obstante existen narraciones que concluyen con el *eró* o tronco, y también fórmulas o cantos que no se asocian estructuralmente a narración alguna.

La etiología de los más variados seres y entidades (animales, vegetales, objetos, minerales, topografías, estados de ánimo como la alegría, potencias específicas como el poder shamánico) se explica como la transformación de un humano primigenio (*nanibahái*) en el ente actual. Los mitos que refieren dicho proceso repiten una misma estructura. La narración involucra una serie de hechos y aconteci-

mientos relativos a la vida de un personaje particular, esos sucesos por lo general dramáticos, desencadenan la transformación de la figura, la que no se realiza sin que antes la deidad estableciera un conjunto de indicaciones respecto del ente que dará origen y de ceder algunos cantos y/o fórmulas dañinos, terapéuticos, preventivos y/o propiciatorios, cuyo poder el indígena utiliza en la actualidad.

“Cuando la Araña era persona, era una hábil tejedora. Ella tejía sus mantas que la protegían contra el frío, por eso ella no tenía enfermedades. Pero la gente le tenía mucha envidia porque la Araña tenía muy buena vista y tejía muy bien. Entonces la gente decidió arruinarle los ojos. Ella quiso vengarse de la gente, entonces les dijo que a los que entraran en su cerco les rompería la cadera. Como la gente siguió entrando en su cerco ella quebró la cadera a muchos hombres y mujeres. Para vengarse los hombres decidieron matarla, y además como le tenían mucha envidia decidieron arruinarle el cerco. Antes de que la mataran, porque ella era *daihnáne* (shamán) y sabía que la iban a matar, ella dejó sus enseñanzas. Ella dijo que se iría a vivir en el hueco de los árboles y que cubriría los panales de los árboles y prohibió a la gente que comiera de esa miel. Si alguien come de esa miel se quiebra el hueso de la cadera. También enseñó un canto que sirve para producir la quebradura en la cadera y también para curarla” (*ISE, Yodi*).

El relato plantea un conjunto de hechos específicos, vinculados entre sí, que nos interesan más allá de la casuística particular en virtud de que ilustran los modelos de nexos entre los seres, las propiedades del mito, las prácticas terapéuticas no shamánicas y los mecanismos del daño.

En lo relativo al episodio se destaca el tabú impuesto a la ex-

tracción melífera cuando el panal se ha convertido en habitáculo de la araña. Prohibición análoga a la del mito en tanto veda la intromisión en sus propiedades, los plantíos –en el tiempo mítico- y los panales –en el presente- y establece el mismo castigo en ambos casos, concretado en la ruptura del hueso de la cadera del infractor. Da cuenta, además, del origen de la araña y nos aclara contenidos que tienen que ver con la representación de este insecto en la sociedad indígena tales como su condición de antepasado humano, su laboriosidad, la que funda y se continúa en el “trabajo” de la araña, y la asociación de esta última, en su doble dimensión de antepasado y ente actual, a la terapia y al daño. Hecho que pone en evidencia la actualización del poder de los seres primordiales y la posibilidad de su utilización hoy en día por los hombres. Otros aspectos develadores hacen a los tonos emocionales que más allá de este caso priman en buena parte de la narrativa ayoreo. Nos referimos a las motivaciones, los sentimientos y las conductas que movilizan a los personajes, entre las que se destacan los celos, la envidia, las agresiones, las sucesivas venganzas, el daño, la destrucción y la muerte, la implantación de tabúes y el legado de ambivalentes cantos y fórmulas, maléficas o benéficas según el contexto en que se usen. En este sentido, las agresiones fundadas en la envidia sufridas por la Araña, su respuesta con nuevas agresiones, la decisión de metamorfosearse, que lleva aparejada un conjunto de predicados limitantes y distintivos de la relación que en el futuro los hombres tendrán con un determinado ente y/o actividad –en este caso la extracción melífera y las arañas- y la cesión de un *sáude* son un ejemplo arquetípico del modo en que los nativos se relacionan y representan los seres que pueblan su mundo, lo que da sentido a su actuar y al desarrollo de las labores cotidianas.

El uso de *sáude*, *paragapidi*, *aragapi*, etc. que fueron donados

por un ser mítico, como se desprende del relato, puede depender de la voluntad de los hombres, que tanto dañan como curan mediante su sola enunciación. Son terapéuticos cuando el mal está presente, por el contrario, perjudiciales en situación normal. Sin embargo, la capacidad de actualización de los sucesos primordiales es independiente, a la vez, de la intención humana. La mera narración de los episodios los torna presentes aquí y ahora, a través de las palabras, entidades portadoras de un poder contaminante que rara vez es fasto pues rara vez son fastos los sucesos referidos. De ello se desprende que muchos episodios del corpus mitográfico sean objeto de tabú o *puyák*, sino totales al menos parciales. La prohibición alude por lo general a la totalidad o a partes de los troncos o *eró* de los relatos, mientras que los cantos y fórmulas son mucho más manejables de acuerdo con los deseos de los hombres.

Esta posibilidad de operar con el poder de las palabras de cantos y fórmulas nos abre dos grandes ámbitos a los que el mito se asocia: el de la magia dañina y el de la terapia. La primera involucra un conjunto de técnicas que impiden que el narrador sea dañado y que dirigen el mal hacia los individuos deseados. Los *sáude* pueden entonarse sobre las pertenencias, las sendas, los manantiales etc. La segunda revela la importancia de la terapéutica no shamánica que en principio habilita a cualquier persona y especialmente a los conocedores de la mitología a ejercer un modo de cura que es la primera opción terapéutica en la mayoría de los casos.

En algunas ocasiones la elección del *sáude* correcto es más que obvia como sucede -por ejemplo- con el canto cedido por la Araña. En otras circunstancias en que la identificación del mal se vuelve más complicada, por ejemplo cuando se trata de un dolor más o menos difuso en una zona, dar con el canto o la fórmula adecuada puede

llevar, en la práctica, a la implementación de un mecanismo de ensayo y error, esto es a entonar haciendo *chuvúchu* todo el repertorio que sepa un individuo hasta que se de con la fórmula correcta, hecho que se hace evidente en la mejoría del enfermo. Esta última posibilidad nos muestra que en buena medida la intención terapéutica canaliza el poder de las palabras al neutralizar los posibles efectos negativos que deberían tener las fórmulas y cantos que no eran convenientes para el mal que se intentaba reparar.

De lo expuesto se deduce que en la narración mítica pueden distinguirse dos estructuras, el *eró* por un lado, y los cantos y fórmulas por otro. El primero actualiza el poder luctuoso y penetrante por su mera enunciación con total independencia de la voluntad del sujeto. De esta potencia inmanejable de las palabras dan cuenta las muertes de dos de los etnógrafos que recogieron mayor cantidad de material mitográfico. Nos referimos a las de Lucien Sebag y Marcelo Bórmida que mitificadas por los ayoreo se explican como el resultado de haber oído demasiados relatos prohibidos, vale decir haber violado el *puyák* impuesto por los antepasados e ingenuamente no haber tomado en cuenta el poder de la palabra que al esparcirse como sustancia inunda el ambiente y penetra en quien lo habite. Como resultado de estas transgresiones además *Samáne*, uno de los informantes, quedó loco y se suscitaron en Tobité, la aldea ayoreo, varios hechos negativos, tales como enfrentamientos entre sus miembros y algunas muertes. Situación que determinó que *Rosadé*, otro de los informantes, dejara el poblado ante la enorme presión social que recibía por considerársele culpable de los malos momentos que se vivían. Por tratarse de un jefe fue criticado en su actitud, por quienes entendían que en virtud de su estatus debería haber dejado de lado las críticas y comentarios. Sea que como fuere, muertes, enfermedades, agresio-

nes y enfrentamientos sobrevinieron más allá de la intención de informantes y etnógrafos, ilustrando el modo en que los indígenas entienden el poder de la palabra y el significado profundo del *puyák*, que pesa sobre los relatos. Una realidad distinta plantea el uso de los cantos y fórmulas cuya finalidad reposa en la voluntad del sujeto y neutraliza cualquier daño eventual en el contexto terapéutico.

“Hay *sáude* que sirve para dañar a las personas. Las historias que narran los orígenes de las cosas se utilizan para matar a la gente. La historia de *Dupáde* (personaje mítico), la de *Asohná* (personaje mítico) y otras se usan para hacer morir a las personas” (*Samáne, Ekarái*)

“Dice *Samáne* que no quiere contar los cuentos prohibidos porque si los cuenta usted muere, o yo muero, o muere él. Puede ser que el que cuenta muera y si el que cuenta no muere tiene que morir uno de los que escucha. El tiene miedo porque él ya trabajó con Luciano, y Luciano se murió porque oyó los cuentos *puyák*, y *Samáne* (el informante) se quedó medio loco, por eso él tiene miedo. Luciano no tenía fe o confianza en lo que *Samáne* decía. Así que no le importaba oír *sáude puyák*. Luciano oía cosas que no convenía oír. *Samáne* le avisó pero Luciano no quiso hacerle caso por eso se terminó la vida de Luciano. *Samáne* le contó cosas prohibidas que hacían morir, le contó la historia de *Asohná*, no le importó a Luciano que era *erámi puyák* (tiempo prohibido) por eso tuvo un accidente en su vida” (*Samáne, Ekarái*) (6)

En primer lugar, el poder negativo se vuelve contra el violador del *puyák* pero no sólo al narrador y sus interlocutores alcanza el daño, puede incluir a toda la aldea, como de hecho sucedió en Tobité, y alcanzar proporciones cósmicas, si por ejemplo, se transgrede la



prohibición que impide dejar la horqueta con las puntas en dirección al cielo, o se entonan los cantos y fórmulas que dejara el personaje horqueta antes de su metamorfosis fuera del contexto adecuado, en tal caso, lluvias desbastantes destruirían el hábitat. Estas posibilidades de acción se deben a ciertas características que detentan las palabras potentes de las *kíkíe uháide* (los mitos).

Existen tres principios que fundamentan la manipulación del poder de las palabras. El primero indica que la palabra, ya sea cantada o hablada, tiene naturaleza material. El segundo es que la palabra se difunde a manera de una emanación desde el lugar en que ha sido emitida contaminando todo el campo donde se haya presente. El tercero que permanece en ese campo durante un tiempo determinado y continúa ejerciendo su influencia dañina. Aparte de las propiedades enunciadas, que son las más claras y generales, las palabras *puyák* también poseen cierta direccionalidad, pues actúan prevalentemente en un rumbo, y se desplazan juntamente con la persona en la que han entrado como elemento dañino.

Lo dicho muestra el daño inintencional, diríamos por omisión. Pero además el poder de las fórmulas y cantos se usa concientemente para dañar. Hay *sáude* que sirven para provocar peleas, otros para que el damnificado pierda sus pertenencias y otros para causar su muerte. Los Ayoreo recuerdan algunos episodios en que ciertos indígenas narraron el repertorio que conocían generando muertes masivas. (Idoyaga Molina, 1979/80:27-28) Así, con el objeto de matar a los misioneros un indígena contó todos los relatos que sabía. En otra oportunidad, un Ayoreo para vengar la muerte de sus hijos envenenó las aguas de la laguna mediante cantos, produciendo una gran mortandad de los animales y humanos que abrevaban en dicho lugar. Más

allá de estas catástrofes, el poder negativo de fórmulas y cantos es diariamente utilizado para dañar a tal o cual individuo, siguiendo ciertas técnicas que impiden el perjuicio del narrador.

### **Shamanes y Mitos**

Las prácticas shamánicas en general y el poder en particular se originan en la metamorfosis de un antepasado. *Puhopié* -el poder del shamán (7)- era un hombre a quienes los Ayoreo no reconocieron como del propio grupo y decidieron matar. *Puhopié* fue perseguido y herido sucesivamente hasta morir. Aquellos que participaron de la matanza, sobre los que se derramó la sangre de la víctima, se convirtieron en shamanes. Entraban en trance, tenían visiones, comenzaron a extraer enfermedades y a realizar todas las actividades propias del estatus. De acuerdo con otra versión *Puhopié* era un gran shamán, que al ser hostigado se transformó en el gusano *kachuí*, ocultándose en el tabaco, vegetal al que transmitió su poder y otorgó un papel preponderante en la iniciación de los futuros shamanes. En efecto, el individuo que desee adquirir esa condición ingiere alrededor de medio litro de jugo de tabaco verde molido. Habitualmente los efectos no tardan en aparecer, el aspirante pierde la conciencia entrando en una suerte de coma, si vomita o muere se entiende que el intento ha fracasado, pero, por el contrario, si se recupera ya es considerado un shamán, en virtud de que mientras se hallaba en trance se le presentan los *Kucharáde* (auxiliares), en su mayoría animales, que le ofrecen su colaboración, le enseñan sus respectivos cantos y aumentan su poder.

La terapia, a diferencia de la realizada mediante los *sáude*, requiere alcanzar un estado alterado de conciencia que permite locali-

zar la enfermedad y extraerla a través de la succión. Para realizar esta actividad como las otras que le competen es común que el shamán fume su pipa y en trance se comuniquen con los auxiliares, quienes colaboran con él en las más diversas labores. Entre éstas figuran la obtención de lluvias, la ubicación de los lugares propicios para la caza y la recolección de miel, la predicción de hechos futuros, la decisión sobre la conveniencia o no de un ataque, el consejo sobre dónde ubicar la aldea, la anulación de los eclipses, la concreción de daños, la neutralización de entidades negativas y el recorrido del cosmos. Esta última experiencia -que puede estar en conexión con algún objetivo específico como recuperar un alma del país de los muertos, conseguir que los vientos soplen o mengüen, etc.- es de singular importancia debido a que en ella se sustentan gran cantidad de nociones sobre el cosmos y los seres que lo pueblan, lugares inaccesibles para el hombre común, nociones que al ser compartidas intersubjetivamente trascienden la vivencia shamánica para integrar el horizonte de la conciencia cultural.

La figura del shamán es vital en la construcción de la cosmología. La *puhopié* como potencia ya no como el personaje es la que hizo posible el desempeño creador de los antepasados míticos, la que se mantiene vigente en los entes en que aquellos se metamorfosearon y que otorga, así, sentido a los tabúes o *puyák*, que rigen sobre ellos y a los cantos y fórmulas que se emplean con fines terapéuticos, preventivos, propiciatorios y dañinos en virtud de que guardan en sus palabras el poder de la deidad originaria.

La *puhopié* se expresa además por supuesto en el shamán; es ella la que funda toda la actividad que éste desarrolla, es a la vez fundamento de una diferencia más sutil y relevante, en virtud de su

*puhopié* el shamán maneja sus estados alterados de conciencia, en los cuales experimenta un nivel de realidad de calidad diferente, heterogénea, que es experimentable por el individuo común cuando las deidades y sus manifestaciones de poder lo invaden, pues a diferencia del shamán aquél no accede a estados alterados de conciencia según su voluntad. Desde su iniciación y en el ejercicio de la profesión los shamanes ven y dialogan con *Puhopié* con su figura humana. Lo mismo sucede con los *Kucharáde* -los ayudantes- quienes se presentan con la apariencia que poseían previo a la metamorfosis, y el resto de los seres míticos que el shamán visita como los diferentes Vientos, las Estrellas, el Sol, la Luna, *Susmaningái* (el Coraje) etc. Su *puhopié* le permite relacionarse con los entes del mundo de un modo diferente; puede hablar con animales, árboles y objetos, burlar a los muertos, obtener colaboración de las piedras o las sales, manejar la intención de otros seres -como de hecho lo hace por ejemplo cuando se introduce en el interior de un jaguar y lo compele a cobrar determinada víctima-, puede recorrer los cielos, llegar al abismo que señala el fin del cosmos. Un mundo nuevo se abre a sus vivencias y experiencias en sueños, en trances, en suma en otros estados de conciencia.

En tales condiciones el shamán se sumerge en otra dimensión del ser, atemporal, como lo son los sucesos míticos.

“Los *daihnáne* (shamanes) conocen a las personas que vivían en la antigüedad, que se cambiaron en animales. Cuando se deshicieron (metamorfosaron) dijeron que iban a tener poder y por eso tienen poder ahora. Un pájaro tiene poder. Por no tener ese poder nosotros no lo vemos como persona. Solamente los *daihnáne* pueden verlos y conversar con ellos en la misma manera que nosotros conversamos con otra persona” (*Rosadé, Diháide*).

La atemporalidad del mito y de los estados alterados de conciencia, la *puhopié* de los relatos y del shamán posibilitan que este último sea protagonista de nuevos episodios.

“Una vez me encontré con *Dordí*, un pájaro grande (uno de los ayudantes), y me enseñó un *sáude*. Me dijo: “Vd. va a usar mi *sáude*, que sirve para curar un accidente en la pierna o el pie.” Una vez, un paciente mío tuvo un accidente, entonces recordé el *sáude* del *Dordí* y dije: “Voy a cantarle el *sáude* de *Dordí*”. Entonces canté: *Ai hooo. Yo tecuk*. Ese es el *sáude* del *Dordí*. La gente que lo aprende ya lo puede usar”.

“Hay otros animales que me enseñaron *sáude*. Pero me enseñaron uno solo igual que *Dordí*. Una vez no podía curar chupando porque no había tabaco, entonces usé *sáude*. Después pensé mucho por qué siendo *daihnái* use *sáude* y no chupé, y por la noche soñé. Vino un hombre y le pregunté: “¿A qué ha venido?”. Me contestó: “He venido a verlo porque le voy a enseñar un *sáude* para que pueda curar a ese hombre”. El Cóndor después dijo: “Cuando amanezca Vd. va a ir a curar a ese hombre”. El enfermo tenía una rodilla hinchada. Cuando amaneció le dije a mi mujer: “Voy a curar a ese hombre porque anoche soñé con el Cóndor”. El *sáude* del Cóndor habla de él mismo, igual que los *sáude* de los *nanibaháde* (los antepasados míticos metamorfoseados). El *sáude* dice así:

Yo soy Amunanakarate

Yo tigrikiíí (la enfermedad de la rodilla)

Yo tengo mucho ogoró (las costras de los ojos)

Yo soy *Chuguperesná* (Cóndor)

Mis *sáude* son muy fuertes

## Anatilde Idoyaga Molina

Mis *sáude* son de los *nanibaháde*

Mis *sáude* son también de *nanibaháde*

Mis *sáude* son fuertes también

Yo tigririkiíí, hágalo así

Yo tengo mucho *ogoró* por la cara

Yo tengo muchos *ogorodié* (pl. *ogoro*)

Yo muk, muk, muk, muk (onomatopeya de sacudir)

Yo tachuk tachuk tachuk (onomatopeya de pisar fuerte)

“Hay *sáude* del Sol. Una vez el Sol tuvo un eclipse y yo aproveché para ir a verlo. El Sol estaba en eclipse y era fresco. Llegué a donde estaba el Sol. El Sol agarró la cabeza y él mismo se la apretó. Agarró sus ojos y envió su potente luz sobre mí. Entonces empezó a conversar conmigo. Dijo: “Tengo un *sáude*, con él puedo curarme a mí mismo; yo soy fuerte y mi *sáude* es fuerte”. Ese *sáude* lo usan también los Ayoreo de aquí. El Sol me dijo: “Si Vd. sabe que va a llegar una enfermedad tiene que usar mi *sáude*; si Vd. usa mi *sáude* con un enfermo, la enfermedad va a durar pocos días. *Getongái* (tempestad) tiene miedo al *sáude* de *Gedé* (Sol). Cuando cae tempestad usamos el *sáude* de *Gedé* y desaparece. Porque el *sáude* sirve para curar enfermedades, para la tempestad y para todo.

Este *sáude* es para usar ante la tempestad. Es el *sáude* del Sol.

Y hoayeeee hoayeeee

Y hoayee, hoayee

Y hoayeeee

Y hoayee hoeyee

Yo l'aaaa

Yo ngangangangangaaa

Yo l'aaaa

Yo ngangangangangaaa

Yo muk, muk, muk

Otra vez el camino me enseñó otro *sáude*. Era de noche y se acercó una persona, era el Camino, me dijo: “Yo tengo un *sáude* para que Vd. lo use. Ese hombre era el camino, *Wahéi*. Por la noche llegó como un bulto, era un bulto grande que no cabía por el camino donde venía. Dentro del bulto había como un hombre que vino y conversó conmigo. Dijo: “Yo tengo un *sáude* para que Vd. lo use con una enferma que está muy grave y no puede caminar, no puede andar más, para que luego pueda caminar fuerte y rápido”.

*Sáude*

Yo soy la historia del camino

Yo soy la historia del camino

Yo soy la historia del camino

Yo soy la historia del camino

Yo soy la historia del camino

Yo soy la historia del dolorido

Yo soy la historia del dolorido

Yo soy la historia del dolorido

Yo chak, chak, chak, chak, chak (onomatopeya del pulso rápido de los enfermos y de la gente que corre rápido).

Ese *sáude* sirve para curar a una persona que está grave. Se

canta sobre la pierna del enfermo. Después que calmó el dolor, el dolorido, después puede andar rápido, y cuando ya camina rápido ya come rápido también” (*Asíde Gipesnái*).

En otras oportunidades un shamán fue por ejemplo a *numí erúi*, donde una entidad le obsequió un *sáude* que debe aplicarse a enfermos graves que no pueden levantarse o ingerir alimentos. Lo mismo sucedió con *daihnái* que visitó a Luna y a las Estrellas, en ambas oportunidades sus viajes culminaron con el incremento de *sáude* y *paragapidí*, éste último debe utilizarse en ocasión de tormentas y el primero para dolores óseos.

Como se advierte la generación de mitos en la actividad shamánica, sigue un mismo modelo, ya ejerciendo la terapia o realizando otra labor el *dahnái* se conecta con sus propios auxiliares, los *kucharáde*, o con diversas entidades que habitan las regiones del cosmos, la interacción positiva domina todos los encuentros y es la que funda la cesión de los *sáude* y *paragapidí*, que si bien el shamán puede utilizar circunstancialmente desviándose de la terapia que le es propia, pasan a integrar el corpus de cantos y fórmulas de los que los indígenas utilizan para curar o prevenir calamidades, sin ser shamanes.

Los mitos vividos por el shamán van más allá de aportar fórmulas y cantos; narran nuevos *eró* o tronco, que en lugar de expresarse como relatos son experimentados por el shamán, los hechos vividos por el *dahnái* son la trama del relato, el *eró* tronco que da soporte a los *sáude*.

Por otra parte, el estilo y la estructura de los *sáude* transcritos son narraciones y fórmulas absolutamente similares a los “tradicionales”. Están narrados en primera persona, las frases aluden al poder de los personajes, y a sus capacidades específicas en cierto dominio



-una enfermedad, las tempestades, etc.-, las onomatopeyas expresan a través del sonido, la acción terapéutica o preventiva y son símbolo de la eficacia curativa y regeneradora de la palabra y de su uso ritualizado. A tal punto son “verdaderos” estos cantos y fórmulas que en muchos casos los indígenas no saben discriminar cuáles son los legados en el tiempo primordial y cuáles provienen de la actividad shamánica.

Esta capacidad de protagonizar mitos e introducir nuevas fórmulas y cantos que es propia del shamán y que nada tiene que ver con la actualización de los eventos primigenios a través de su enunciación nos introduce en el problema de la representación del tiempo. Sin dejar de lado la linealidad y conciencia del tiempo histórico que permite a los Ayoreo narrar su historia étnica, los sucesos relativos al contacto, recordar los enfrentamientos bélicos, las hazañas de tal o cual jefe, las instalaciones en nuevos asentamientos y en general todos aquellos hechos relevantes desde la perspectiva indígena y sin negar la validez de esta concepción, existen un conjunto de fenómenos fuera de esta representación. Desde este punto de vista es ingenuo hablar de sucesos míticos primigenios para referirnos a los narrados en el corpus mitográfico y sucesos míticos contemporáneos para aludir a la producción shamánica.

Tradicionalmente, en relación al mito se ha destacado que si bien es un hecho originario, es también transtemporal o metatemporal (Eliade, 1972, Gusdorf, 1960, Bórmida, 1969/70) puesto que puede actualizarse en palabras, rituales, gestos, etc. De igual modo, podríamos pensar que el shamán Ayoreo actúa simultáneamente en dos dimensiones, así cuando viaja al sol o interactúa con los auxiliares o *kucharáde*, está inserto en una cura u otra labor particular y actuando

en el presente, pero a la vez entra en un ámbito atemporal como protagonista de un mito y dador de cantos y fórmulas que trascienden el acontecer cotidiano. El shamán se vuelve contemporáneo de los *nanibaháde* no sólo porque los ve y los oye en su apariencia primordial sino porque así lo revelan los *sáude* y *paragapidí* que obtiene, tal como puede observarse en el *sáude* de Cóndor, en el que la condición de antepasado mítico del personaje y de sus fórmulas es enunciada en el discurso. En este sentido, nos acercáramos a los planteos de Leenhardt (1961) respecto de los Canaco, quien señala que la noción del tiempo no se separa de la de existencia, hecho que hace posible que el nativo, al desplazarse con su acción a distintos dominios espacio-temporales, pueda situarse simultáneamente en varios tiempos.

Pensando al tiempo como un ámbito del que se puede entrar y salir sin inconvenientes, se puede avanzar más en el intento de explicar representaciones que son en principio contradictorias de acuerdo con nuestra aceptada concepción lógico-cronológica. Concepción que nos atrapa en la trama del tiempo aun a través de nociones como transtemporal o metatemporal, por las cuales expresamos en metáforas temporales, acciones y seres irreductibles a este dominio. Desde esta perspectiva el mito, o lo que es lo mismo los seres y las acciones que ese refiere, es explicitación de cierto nivel de conciencia, de realidad y de mundo, es mucho más que un suceso originario actualizable, es una dimensión del ser, un sistema simbólico de representación de la propia sociedad, de respuestas, de guías de acción, fluido y dinámico capaz de incorporar, hechos, relaciones, contactos, es una forma de conciencia que trasciende la conciencia histórica y que es heterogénea a la categoría de tiempo.

De manera análoga el shamán en estado alterado de conciencia

accede a otro nivel de realidad, a un dominio solidario con el mito, alcanzar ese nivel implica interactuar con los *nanibaháde* (antepasados), hablar con seres humanos que en la experiencia cotidiana son plantas, animales, objetos o entes naturales, viajar al fin del mundo, al plano subterráneo, a los cielos, al lugar del Coraje, de los Vientos o las Estrellas. Implica moverse en un mundo de poderes diferente del ordinario, abandonar la envoltura del cuerpo y ser entidad anímica, conocer y actuar en términos de *puhopié* (poder), ser conciencia de una realidad distinta de la usual. Su experiencia es irreductible al tiempo. Sus acciones en trance, en sueños, generando mitos, no pertenecen al presente, tampoco al pasado sino que están fuera del tiempo, en otra dimensión del ser, suceden en la misma atemporalidad del mito.

Mito y estados alterados de conciencia aluden a fenómenos que se sitúan fuera de la realidad cronológica cotidiana, describen seres y acciones imbuidas de poder, representan otro nivel de realidad, que si bien se conecta al mundo de todos los días en la terapia, en la utilización de fórmulas y cantos, en los tabúes, en los posibles daños, etc. expresan una modalidad ontológica que no es explicitable a través de categorías que provienen de otros niveles de experiencias.

Las acciones poderosas de los seres míticos tienen soporte en su *puhopié* del mismo que las del shamán en estado alterado de conciencia. La *puhopié* es entonces el fundamento, de acuerdo con las estructuras de pensamiento ayoreo, que faculta acceder a un mundo diferente, a una instancia generativa, más allá del horizonte del tiempo. Si el mito no es sólo representación sino también parte de la estructura sociocultural y de la trama vivida de acciones que representa, la generación de mitos a partir de la actividad shamánica ilustra

Anatilde Idoyaga Molina

una de las formas en que el mito se vuelve acción, terapia, relaciones del hombre con la sociedad y el cosmos, textura de existencia.

## Notas

(1) Una etnografía de este grupo puede verse en Bórmida y Califano, 1978 y Fischermann 1988. Sobre organización social véase Braunstein, 1983. Sobre gentilicios Califano y Braunstein, 1978/79. Sobre la historia reciente y una visión crítica de los grupos misionales véase Escobar, 1986.

(2) El material proviene de las comunidades asentadas en el Depto. de Santa Cruz de la Sierra (Bolivia) y Boquerón (Paraguay) La grafía de las voces está adaptada al castellano. Sólo son necesarias las siguientes aclaraciones: h) fricativa velar sorda k) oclusiva velar sorda ' ) oclusión glotal.

(3) *Asohná* es uno de los personajes más temidos de la mitología Ayoreo por la cantidad de tabúes que impuso sobre diversos entes que a ella se asocian, y los alcances punitivos que acarrea su violación -enfermedades, desmayos, locura, incluso la muerte-. El ciclo mítico que refiere su actuar es objeto de severos *puyák*, lo que lo convierte prácticamente en inenarrable. Un intento de reconstrucción del mismo puede verse en Mashnshnek, 1986/87. A esta deidad también se dedica un importante ritual, que da comienzo al nuevo ciclo anual. Sobre esta celebración, puede verse Kelm, 1971.

(4) Sobre esta noción y su aplicación ritual, véase Idoyaga Molina y Mashnshnek, 1988.

(5) Sobre la narración mítica, su estructura e implementación con fines diversos, su conexión con rituales y el poder de la palabra y las formas de su actualización, véase Bórmida 1973, 74,75,76,78/79 y 84; Idoyaga Molina 1979/80, 87, 89, 90, 96, 98 a y b, Idoyaga Molina y Mashnshnek, 1988 y 89; Mashnshnek, 1983/84, 86/87, 88/89, 91 y 93. Sobre relatos de guerra Braunstein, 1976/77. Material mitográfico puede verse en Wilbert, 1989.

(6) El lector se preguntará como se aprenden y se transmiten los relatos en este contexto de peligrosidad y temor. En primer lugar, es el momento oportuno cuando se usan con finalidades terapéuticas o preventivas, esto es cuando los males están presentes. En segundo término, existe variabilidad entre los diferentes individuos respecto de la prohibición que pesa sobre cada relato, de modo tal que consultando diferentes informantes se pueden recoger numerosas narraciones, basta que cada informante particular considere que la versiones que brinda son poco *puyák*. Finalmente, a estos aspectos hay que sumar el hecho de que algunos relatos no tienen prohibición alguna.

(7) La *puhopié* es también el poder que detentan el soñador y el loco. Sobre shamanismo, véase Sebag 1964, sobre el soñador Califano, 1990; sobre la locura Pagés Larraya, 1973; una perspectiva más amplia sobre todos estos estatus, véase en Bórmida, 1984.

## **Bibliografía**

### **Bartolomé, Miguel**

1976 Mitología del contacto entre los Mataco: Una respuesta simbólica al conflicto interétnico. *América Indígena*, Vol. 36, nº 3: 517-556.

### **Bórmida, Marcelo**

1969/70 Mito y Cultura. *RUNA*. Vol. 12. pp. 7-35.

1973 Ergon y mito. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal. Parte I. *Scripta Ethnologica*, vol. I, pp. 9-69.

1974 Ergon y mito. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal. Parte II. *Scripta Ethnologica*, Vol. II., parte 1, pp. 41-107.

1975 Ergon y mito. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal. Parte III. *Scripta Ethnologica*, Vol. III, parte 1, pp. 73-130.

1976 Ergon y mito. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal. Parte IV. *Scripta Ethnologica*, Vol. IV, parte 1, pp. 29-46.

1978/79a Ergon y mito. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal. Parte V. *Scripta Ethnologica*, Vol. V, parte 1, pp. 7-26.

1978/79b Ergon y mito. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal; Parte VI-X. *Scripta Ethnologica*, Vol. V, parte 2, pp. 21-76.

1984 Como una cultura conoce la realidad de su mundo. *Scripta Ethnologica*, Vol. VIII, pp. 13-183.

### **Bórmida, Marcelo y Mario Califano**

1978 *Los indios Ayoreo del Chaco Boreal*. Buenos Aires. FECIC Ediciones.

### **Braunstein, José**

1976/77 *Cigabi* va a la matanza. *Scripta Ethnologica*, Vol. IV, parte 2, pp. 33-51.

1983 Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco. *Trabajos de Etnología*, no. 2, pp. 18-173.

### **Califano, Mario y José Braunstein**

1978/79 Contribución para el conocimiento de gentilicios y topónimos

del Chaco Boreal. *Scripta Ethnologica*, Vol. V, parte 1.

**Eliade, Mircea**

1972 *Tratado de Historia de las religiones*. México. Ed. ERA.

**Escobar, Ticio**

1986 *Misión: Etnocidio*. Asunción del Paraguay. RP Ediciones.

**Fischerman, Bernd**

1988 *Zur Weltsicht der Ayoreode Ostboliviens*. Bonn. Universität zu Bonn.

**Gusdorf, George**

1960 *Mito y metafísica*. Buenos Aires. Ediciones Nova.

**Guss, David**

1981 Historical incorporation among the Makiritare: From legend to Myth. *Journal of Latin American Lore*, vol. 7, nº 1: 23-36.

1988 In the Absence of Gods: The Yekuana roads of Sacred. *Scripta Ethnologica Supplementa*, vol. 7: 23-30.

**Hill, Jonathan**

1988 Myth and History. *Rethinking History and Myth*. pp. 1-34.

Jonathan Hill ed. Urbana y Chicago. University of Illinois Press.

**Idoyaga Molina, Anatilde**

1979/80 El daño mediante la palabra entre los Ayoreo del Chaco Boreal. *Arstryck*. Annual Report, pp. 21-38.

1987 Schamanismus und andere rituelle Heilungen bei indianischen Völkern Südamerikas. Die Ayoreo. En *Ethnopschoterapie*. p. 114-134. Forum der Psychiatrie. Stuttgart. Enke Editor.

1989 Significación de la mítica de *Susmaningái* (El Coraje) en la cosmovisión ayoreo. *Mitologicas*, Vol. IV, pp. 32-37.

1990 La muerte como cambio ontológico entre los Ayoreo del Chaco Boreal. *Mitologicas*, Vol. V, pp. 36-46.

1996 Sobre la noción de chiste entre los Ayoreo del Chaco Boreal. *Beyond indigenous voices*. Mary H. Preuss comp., pp. 123-130. Culver City. Ed. Laberynthos.

1998<sup>a</sup> Cosmología y mito. La representación del mundo entre los Ayoreo del Chaco Boreal. *Scripta Ethnologica*, vol. XIX., pp. 19-51.

1998<sup>b</sup> La construcción nativa de la historia. Análisis de dos relatos míticos de contacto. *Mitologicas*. Vol. XII., pp. 7-20.

**Idoyaga Molina, Anatilde y Celia Mashnshnek**

1988 La significación del concepto de *paragapidí* entre los Ayoreo del Chaco Boreal. *Scripta Ethnologica Supplementa*, vol. 7, pp.

Anatilde Idoyaga Molina

77-92.

1989 The scared among the Chaco Boreal Ayoreo. *NAOS*, Vol. 5, No. 1-3, pp. 18-27.

**Leenhardt, Maurice**

1961 *Do Kamo*. Buenos Aires. EUDEBA.

**Mashnshnek, Celia**

1983/84 Sobre dos rituales del Chaco Boreal. *Arstryck*. Annual Report, pp. 60-65.

1986/87 Predicaciones potentes de *Asohná*, la deidad más temida de los Ayoreo del Chaco Boreal. *Mitologicas*, Vol. II, pp. 65-69.

1988/89 La instrumentación de la potencia entre los Ayoreo del Chaco Boreal. *Scripta Ethnologica*, Vol. XII, pp. 43-50.

1991 Las categorías del discurso narrativo y su significado en la cultura de los Ayoreo del Chaco Boreal. *Anthropologica*, Vol. 9, pp. 19-38.

1993 Expression of alterity among some Ayoreo mythical beings. *Anthropos*, vol. 88 (1-3), pp. 201-205.

**Sahlins, Marshall**

1983 Other times, other customs: The Anthropology of History. *American Anthropologist*, 85:517-544.

**Sebag, Lucien**

1964 Le Chamanisme Ayoreo. *L'Homme*, Tomo IV, N° 2, pp. 126-129.

**Turner, Terence**

1988 Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact. *Rethinking History and Myth*. pp. 235-81. Jonathan Hill ed. Urbana y Chicago. University of Illinois Press.

**Wilbert, Johannes y Karen Simoneau**

1989 *Folk Literature of Ayoreo Indians*. Los Angeles Latin American Center Publications. University of California.



## VI

### EXPERIENCIA ONÍRICA ENTRE LOS PILAGÁ\*

En la oportunidad intentamos acercarnos a las ideas relativas al sueño entre los Pilagá.<sup>1</sup> Como la experiencia onírica da la condición de *chogonagáyk* (soñador) a prácticamente todos los individuos adultos, a la vez que reviste caracteres especiales en el shamanismo, la abordaremos en ambos casos a fin de señalar semejanzas y diferencias. Asimismo, consideraremos los mecanismos que la producen. En toda circunstancia daremos la mayor importancia a las explicaciones brindadas por el indígena, contextualizándolas en la del marco cosmovisional.

Los materiales sobre los que nos basamos provienen de diversas campañas etnográficas en las que procuramos estudiar el sistema de representaciones,<sup>2</sup> desde una perspectiva fenomenológica.<sup>3</sup>

#### La Explicación de la Experiencia Onírica

A fin de dar cuenta de la praxis onírica es necesario que nos detengamos brevemente en la noción de persona. Para el nativo cada sujeto además de un cuerpo posee un *paqál* (alma sombra) y un *ki'ié* (imagen especular o refleja),<sup>4</sup> un nombre, y también de algún modo le siguen perteneciendo sus restos —como material fecal, orina, uñas, cabellos, etc.— lo que justifica que se lo añade a partir de éstos (Idoyaga Molina, 1978/79: 104). Las entidades anímicas son *loGót* (dueño) del primero, el que por lo tanto se define como *lamasék* (dependiente), modelo de nexos sociales y cósmicos que liga a todos los seres.<sup>5</sup> Al *paqál* y al *ki'ié* como *loGót* les corresponde resguardar al ser y son

\* Este capítulo fue publicado con el mismo nombre en *Antropología y Experiencias del sueño*. Michel Perrin compilador. Quito, ABYA- YALA, 1990.

fundamento de las más variadas capacidades –intelectiva, sensitiva, motriz, afectiva, kinestésica, etc.–, que hacen a la manifestación de vida.

El *paqál* y el *ki'ié*, mientras el hombre duerme, abandonan el cuerpo, y realizan diferentes actividades que producen las imágenes oníricas. Este fenómeno ya había sido notado por Metraux (1973: 116), uno de los pocos autores que ha tratado –aunque rápidamente– el tema. En otras palabras, si alguien sueña que sale de caza y atrapa una corzuela (*Mazama rufa*) es porque su alma sombra o *paqál* fue de cacería y atrapó al *paqál* de un cervatillo.

El contenido de las visiones nocturnas es muchas veces motivado por el pensamiento –ubicado en el corazón y guiado por el *paqál*–.<sup>6</sup> Así el recuerdo y la añoranza de seres queridos conlleva a soñar con ellos en corto plazo. En definitiva cualquier aspecto que se medite prolongadamente, de tinte afectivo o no, se revelará pronto oníricamente.

La realidad de tales representaciones es innegable, posee el mismo nivel de veracidad que los sucesos acaecidos en estado de vela, lo que no debe llamarnos la atención puesto que se trata de lo actuado por el alma sombra o *paqál*.

Cuando el Pilagá narra un acontecimiento refiere acciones ocurridas en la vida cotidiana y en los sueños sin hacer ruptura alguna, sin indicar las experiencias que involucra su relato. Daremos unos ejemplos para ilustrar lo dicho; *Ta'mí*, uno de nuestros informantes, nos señaló:

“Anoche cuando pasaba cerca de la casa de *Sayté* (un anciano shamán), salió y me dijo que le diera plata; yo le expliqué que no tenía, pero esta mañana me dolía el cuerpo, todavía el estómago me molesta”.

Con relación a un conocido caso de brujería es muy común el siguiente comentario: “La mujer descubrió quién la había enfermado. Entonces enseguida les dijo a los hijos”.

La alusión a “la mañana” –en el primer episodio– sugiere un

encuentro nocturno, que en este caso fue entre los dos *paqál*, pero que podría haber sido entre las dos personas, sin ninguna variante. El pedido de dádivas por parte de los shamanes –estatus que revestía *Sayté*– es un hecho diario, al igual que la venganza causando dolencias de quienes se niegan. Lo que explica la conexión entre el malestar y el diálogo.

En el segundo enunciado la identificación del causante del mal alude a un sueño, y la comunicación a los hijos a lo efectuado despierta. Sin embargo, en el plano del discurso –como en el caso anterior– nada permite identificar la remisión a situaciones de índole diversa. Ello se debe a que, desde cierto punto de vista, la distinción entre ambas es irrelevante y no interesa al indígena. Denota además, el papel del sueño en el conocimiento, por él se accede a una esfera de lo real.

Lo dicho hace presente una diferencia fundamental entre nuestra concepción, que marca una ruptura gnoseológica entre los estados en cuestión, y la del nativo que al otorgar al sueño realidad fáctica lo convierte en una de las fuentes de adquisición de saber y establece una continuidad con respecto a otras formas posibles.

Su valor cognoscitivo es complejo y se conecta con el pasado, el presente y el porvenir. Esta última posibilidad –aunque limitada al ámbito de las premoniciones– fue señalada por Metraux (1973: 117).

El carácter predictivo es muy común y deriva de la idea de que, lo que hace el *paqál*, lo hará próximamente el individuo. Así, si alguien sueña que mata un jaguar, que visita a un pariente, que va de pesca y obtiene muchos cardúmenes, que seduce a una mujer o lo que fuere, sabe que estos hechos se repetirán, implicando a la persona y los seres con que se hubiere conectado. Vale decir, que matará un jaguar, que visitará a un pariente, que tendrá una pesca exitosa o que seducirá a una mujer. Lo realizado por el *paqál* es un anuncio de acontecimientos venideros.

Esta información anticipada permite a la vez evitar tareas inútiles y prever situaciones de riesgo. Volvamos a unos ejemplos para comprender más fácilmente la lógica pilagá. Si una persona sueña

que yendo de cacería no consigue pieza alguna, o que al ir a otro poblado es atacado por un animal puede evitar el fracaso cinegético quedándose en la aldea sin participar de las partidas programadas, o eludir el enfrentamiento desfavorable, con sólo no dirigirse hacia el lugar en el que él mismo ocurriera entre las entidades anímicas del sujeto y su agresor, en el sueño.

A acontecimientos del momento se accede por la mera observación del *paqál* y por su interacción con otros. Así por ejemplo, si en las imágenes oníricas se ven los *paqál* de dos personas paseando entrelazados, es evidente la relación amorosa que une a esas personas. Por una visión de este tipo un indígena descubrió la infidelidad de su esposa y actuó en consecuencia al día siguiente. Del mismo modo el diálogo entre *Ta'mi* y *Sayté* se inscribe en el saber que proviene de la relación entre los *paqál*. Obviamente las posibilidades de este tipo de contemplación cubren una gama enorme de hechos cognoscibles.

Por medio del sueño también se develan hechos del pasado. Por lo general se identifica al causante de algún maleficio, ya porque se lo ve, ya porque se descubre el paquete utilizado para dañarlo.<sup>7</sup> Estas percepciones provocan múltiples acusaciones de brujería, sucesivas venganzas entre los implicados y conflictos que conciernen muchas veces a todos los miembros de una villa.

Sintetizando, las visiones que corresponden con la actividad del *paqál*, son absolutamente reales, constituyen una forma de conocimiento y suelen tener un valor predictivo. En virtud de tal caracterización disentimos con la categoría de “sueños profanos” usada y no definida claramente por Metraux (1973: 118). Para el autor son aquellos “sin importancia”, es decir, los que no presagian la muerte. A nuestro entender la importancia no puede medirse sólo con relación a este aspecto. Sin duda, algunos tienen más relevancia que otros, por el contenido o por la implicación social, pero ninguno es carente por completo de significación, aunque tan solo sea para un sujeto determinado. Por otra parte, ninguno es literalmente profano en tanto comprometen al *paqál*, el reservorio de poder del individuo y por ser a menudo vehículo de comunicación con los personajes míticos. Cree-

mos que Metraux además de consignar los relatos de su informante *kedók*, y proporcionarlo como material heurístico para los psicólogos que se interesen, (Metraux, 1973: 118) debió enmarcarlos en la vida de aquél, dilucidando pacientemente qué contenidos eran oníricos y cuáles podían corresponder a hechos sucedidos en vigilia, consciente de la facilidad con que el indígena pasa de uno a otro campo. Disentimos además con la idea de que los sueños de un determinado indígena de una sociedad cualesquiera puedan servir de material a psicólogos occidentales, quienes desconocen no sólo el contexto social y la cultura del indígena sino también la etnopsicología de la sociedad.

### **El Sueño en el Hombre Común**

A través del sueño el hombre se relaciona con otras personas, con los muertos y con las teofanías. Es un fenómeno frecuente aunque no es continuo ni necesario como en el caso del shamán.

Cuando la temática involucra a la gente se trata por lo general de parientes y amigos; es así que se reiteran las conversaciones y las actividades que se comparten habitualmente. Tienen además un cariz afectivo ya que son producto de las visitas nocturnas que se hacen los *paqál* después de recordar y añorar a los seres próximos.

Son imágenes que evocan la vida diaria y se desarrollan en un paisaje conocido, en los lugares compartidos, los mismos en que se encuentran cotidianamente.

Los muertos son ambivalentes, su carácter negativo es quizás el perfil más inmediato, por el temor a su asechanza, por la cantidad de observancias que se siguen durante la funebria y el duelo, porque invaden el plano terrestre cada noche, con la intención de dañar a los hombres o de arrastrarlos consigo a su morada en el submundo. Muestran sin embargo, en la experiencia onírica, un matiz claramente benigno y un modo diferente de relacionarse. Se convierten en desinteresados y eficaces consejeros de sus seres cercanos. Su colaboración expresada en sugerencias a conductas a seguir e indicaciones de ín-

dole variada, influye positivamente en la persona especialmente en los momentos críticos. Es que su prédica no es similar a la de un humano, es una prédica que participa y atestigua el poder del muerto, capta el corazón del sujeto y es capaz de reorientar comportamientos, redefinir situaciones y estimular al individuo.<sup>8</sup> Llenan, por otra parte, un vacío emocional, aquel que se origina en el deceso. Este aspecto es particularmente patente cuando desaparece uno de los cónyuges, podría decirse que el período de luto es una prolongación del matrimonio, el viudo vive del pasado, aferrado a los recuerdos y soñando diariamente. El difunto interviene incluso en decisiones que en apariencia en nada le competen, como las de poner fin al duelo y desposarse nuevamente (Idoyaga Molina, 1980: 16-17). El sueño se revela entonces como un fenómeno que permite la manutención de lazos sociales y vínculos afectivos más allá de la muerte.

Las visiones dependen preferentemente de la intención de este ser ajeno y poderoso, que extraña a sus familiares, los sitios que comúnmente acudía, es decir la vida, y es por ello que regresa y se relaciona originando la actividad onírica. La que también puede motivarse en la remembranza prolongada de los vivos, que al visitar el lugar del entierro<sup>9</sup> y los parajes que juntos recorrían, sienten una nostalgia cada vez más intensa —la que opera como una suerte de llamado del difunto—, y culmina con el encuentro nocturno, ocasión en la que lo perciben ya no como una sombra fantasmagórica sino con la apariencia que tuviera durante su existencia.

Entre los Pilagá hay numerosas figuras míticas de naturaleza *payák*<sup>10</sup> que además de ser iniciadores shamánicos, dan poder y protección a los individuos en general convirtiéndose en *letawá* (ayudante, compañero)<sup>11</sup> (Idoyaga Molina, 1985: 264). Al llegar a la juventud, por una u otra causa no hay indígena que no vaya adquiriendo *letawá* para que colaboren con él en dominios específicos, a la vez que relevantes en función de sus intereses. La habilidad en la caza, la pesca, la guerra y en la seducción se cuentan entre los aspectos significativos y que por ende desencadenan la relación con las deidades *payák*.

Si la teofanía decide cooperar se presenta en los sueños prácti-

camente a diario e instruye a su protegido en el camino a seguir. Si se trata de aumentar la capacidad erótica el *payák Idáyk* guía el accionar de la persona, le indica a dónde debe dirigirse, qué vegetales recolectará y qué partes utilizará, cómo construir su paquete,<sup>12</sup> cómo adornarse y ataviarse. En rigor, es el alma sombra o *paqál*, el que dirigido por *Idáyk*, va al monte, recoge las plantas pertinentes y se adorna para lucir espléndido. Es por eso que al día siguiente el individuo reconoce los lugares, la flora indicada y sabe cómo fabricar su envoltorio; del mismo modo es porque su *paqál* ha preparado las tinturas y ha pintado su faz siguiendo el modelo que observara en el *payák*, que puede posteriormente reproducir en su apariencia la decoración de *Idáyk*, que lo transforma en un ser indiscutiblemente bello y seductor. El éxito alcanzado no es sino expresión del poder del *payák* en el hombre y es además conocido anticipadamente puesto que las sucesivas percepciones oníricas incluyen la vivencia de la compulsión amorosa que despierta en los seres codiciados.

Si uno tiene como ayudante o *letawá* a un señor de animales, éste le señalará los lugares propicios, cómo hacer los escarificadores y mediante su uso le transmitirá las aptitudes físicas de la especie que regenta. Vale decir, la fuerza del pecarí, la ligereza del avestruz u otro rasgo pertinente. Como en el caso anterior, el conocimiento y la relación se da a través del sueño mediante la intervención del *paqál*.

*Wérayk*, el dueño de los ríos y los peces, da poder para destacarse en las prácticas ictícolas. Aconseja los sitios donde dirigirse, enseña a construir el paquete de pesca y otorga atributos de la fauna que tiene a su cargo.<sup>13</sup>

Los *letawá* que se obtienen para la guerra son por lo general dueños de animales, cuyas cualidades se traspasan también por la escarificación, en virtud de la disposición favorable de la deidad. Las imágenes no sólo hacen alusión a la instrucción de los aspectos mencionados sino además a los encuentros bélicos, los que suceden en el plano de la realidad en tanto comprometen la actuación del alma o *paqál*.

El sueño se revela de este modo como una vía de adquisición de poder y una forma de conocimiento de personajes y entidades in-

accesibles en la experiencia común. La interacción con los seres míticos hace al hombre partícipe de una esfera que trasciende los nexos profanos, al integrarlo a un orden social compuesto por el humano y el *payák*. Desde la perspectiva del decurso vital, el nuevo vínculo concretado en la praxis onírica obra una profunda alteración de la persona que deja de ser *dadála* (inocente) para tornarse un ser con auxiliares o *wo' o payák*.<sup>14</sup> Lo dicho pone en evidencia el valor que se asigna al sueño en la cosmovisión como fuente de poder, de nexos diferentes y de una sabiduría relativa a gran parte de la realidad.

### El Sueño en el Shamán

El sueño es de singular importancia en el shamanismo Pilagá, puede decirse que ocupa el lugar que en otros grupos tienen las prácticas extáticas. Durante la iniciación –que puede desencadenarse por la revelación del personaje o por donación de un auxiliar o *letawá* hecha por otro shamán– el contacto onírico es constante. Una o más teofanías –generalmente los dueños de ámbitos o de especies– le ceden *oyk* (poder) y auxiliares obrando una mutación ontológica del individuo, que deja de ser humano para transformarse en *payák*. Lo que se concreta, entre otros aspectos, en lo que hace a las entidades constitutivas del *pi'yoGonáq*. Así, como la persona no se agota en el *paqál*, el *ki'ié* y la corporalidad, sino que también la conforman sus restos físicos y aun sus pertenencias a las que insufla de su propia vida, y es por ello que pueden dañarla apropiándose de éstas. En el caso del shamán la incorporación de algunos de su *letawá* a su propio ser<sup>15</sup> crea un vínculo singular entre el *pi'yoGonáq* y los ayudantes que se halla en un sinuoso límite entre la integración del auxiliar a la figura del shamán como una entidad más, y la relación muy próxima, íntima entre seres diferentes.

Lo dicho tiene significación en conexión con el tema que nos ocupa ya que la actividad onírica del *pi'yoGonáq* no sólo compromete a su alma sombra o *paqál* sino también a sus ayudantes o *letawá*, lo que explicita una disimilitud fundamental respecto de un individuo común.



El sueño tiene que ver con todo el accionar shamánico, con la terapia, los enfrentamientos entre *pi'yoGonáq*, los viajes y la realización del daño. Presenta varias diferencias –como dijimos– con el del humano, es producto siempre de su propia intención e implica necesariamente la interacción con deidades. Habitualmente, durante el sueño el alma sombra o *paqál del shamán* se traslada siempre junto con sus *letawá*, aunque también puede soñar sin necesidad de moverse debido a que acuden los auxiliares a donde él está para brindarle información. El shamán, en ocasión del trance onírico, tiene además la capacidad de ver a distancia, en tanto está dotado de una luz interior –situada en el corazón– que se proyecta hacia afuera, lo que no es más que otra manifestación de su poder, que le permite ver como “si fuera de día”, vale decir lo faculta para alterar la oscuridad nocturna en su propio beneficio. Es el sueño, por fin, una experiencia peligrosa, supone un riesgo continuo comparada con la de un sujeto cualquiera.

La labor shamánica se desarrolla básicamente durante la noche, se adscribe al ámbito nocturno,<sup>16</sup> lo que define su lejanía ontológica, su condición de *payák* y el carácter no-humano de su especialidad, opuesta a las actividades diurnas de los hombres en términos temporales, espaciales y de poder. La noche es el dominio de los *payák*, de los muertos y de las brujas (*konaGanaGáe*) a los que se asocia el shamán en función de su otredad, explicitada en aspectos tales como la calificación del tiempo.

Una de las prácticas más habituales en ocasión de la ensoñación son las peleas entre shamanes, en las que se debaten los shamanes –a través de sus almas sombras o *paqál*- ayudados por sus *letawá*, todos equipados de garrotes, lanzas, flechas y los instrumentos de que dispongan de acuerdo a su poder y conveniencia. En ellas se ganan y pierden auxiliares, incrementando o disminuyendo cada shamán su capacidad. Los resultados son visibles al día siguiente en dolencias o aun con la muerte, la que es inevitable cuando el *pi'yoGonáq* (shamán) pierde todos sus auxiliares o *letawá* o le matan el alma sombra o *paqál*.<sup>17</sup> Si bien la posibilidad de aumentar el poder es uno de los móviles para estos duelos interminables, no debe pensarse que sea este el único o el principal objetivo. La competencia, la enemis-

tad hacen a la esencia del fenómeno, con lo que queremos expresar que las luchas son un fin en sí mismas en cuanto concreción de hostilidad del ser *payák*.

En la terapia el sueño cumple un rol fundamental; es por esta vía que se descubre al causante del mal y que se compite con él obli-gándolo a abandonar a la víctima. La succión de la enfermedad-sus-tancia y el baño que indefectiblemente se recomienda al paciente son meros complementos del debate onírico en el que se doblega la vo-luntad del contrincante y que es el soporte de toda curación.

La afección se origina no pocas veces en el actuar de algún *pi'yoGonáq* que manda uno de sus *letawá*, o de una bruja (*konaGanaGáe*), que opera según el modo descrito anteriormente. La identificación conlleva la acusación de una persona concreta, tan-to del propio villorrio como de otro. Para dar una idea más acabada de las percepciones del *pi'yoGonáq* transcribiremos un relato tal como nos fuera brindado por *Taskí*, obviamente un shamán.

“Había un hombre enfermo y vino a consultarme, yo quería saber qué enfermedad tenía. A la noche yo soñé con una mujer brujeadora. Soñaba que había brujeado a un hombre y que yo lo sal-vaba. Yo soñaba con una mujer bruja (*konaGanaGáe*), entonces yo mataba el *paqál* de la *konaGanaGáe* y después salvaba al hombre. Después yo soñaba con agua, con agua que salía. Después vi un hom-bre muerto, vi los huesos que salían, salía también el olor. Después salía un pedazo de camisa, un pedazo de pelo, de todo. Cuando sale yo lo agarro y lo lavo con jabón. Al día siguiente le dije al enfermo: “Hay una vieja que lo quiere matar a Ud. pero ella va a morir”. Des-pués de dos días ya se murió la vieja porque yo le maté el *paqál*.”

El relato versa sobre tópicos fundamentales, la eliminación de la bruja y la localización del paquete de daño. La primera plantea la identificación, el enfrentamiento entre las entidades anímicas, y el triunfo de *Taskí* que mató el alma sombra o *paqál* de su adversaria, hecho que se corroboró empíricamente a la brevedad con la muerte de la bruja o *konaGanaGáe*. Sobre este punto *Taskí* narra lo aconteci-do sin referir las imágenes como lo hace en relación a la ubicación del envoltorio, en el que el contenido onírico se explicita claramente

en el desorden y la fluidez de las visiones que caracterizan a esta clase de representación. El agua que fluye simboliza el éxito que se logrará en virtud de su valor purificador, concretado en este dominio en la inmersión de los elementos dañados. El empleo de agua como fuente restauradora es recurrente, se da con las pertenencias del muerto (Idoyaga Molina, 1983: 211). Como factor regenerador es un equivalente semántico del fuego (Idoyaga Molina, 1992 y 97), restaura los estados negativos –como la enfermedad–, y los seres impuros y contaminantes –como la mujer en período–.<sup>18</sup>

La percepción del hombre muerto, de los huesos, del olor putrefacto y de los restos de pertenencias –connotaciones de la muerte– indican el descubrimiento del paquete, y permite que al día siguiente el shamán concorra al sitio indicado, se recuperen los objetos dañados y se proceda a su curación, ya iniciada en el lavado onírico, que es a la vez fundamento de la limpieza posterior. De no hallarse la tumba y el envoltorio la terapia onírica es de cualquier modo suficiente.

La comunicación de lo actuado al doliente se repite día a día hasta que sana definitivamente. En el caso que nos ocupa, la terapia implicó la eliminación de la bruja (*konaGanaGáe*), que no siempre es necesaria.

En otras circunstancias el mal resulta de la sustracción del alma sombra o *paqál*, lo que conlleva a un tratamiento diferente. Mediante el sueño el *pi'yoGonáq* visualiza los seres que lo han cautivado y el paraje donde lo ocultan. Para dirigirse allí, llama algunos de sus *letawá*, pájaros o equinos, a fin de que lo trasladen.<sup>19</sup> Tras debatirse con los raptos retorna con la entidad anímica, la que reintegra al enfermo posteriormente en estado de vela, colocándola en el locus correspondiente.

La ensoñación es asimismo la vía por la que se realiza el daño, en pos del cual el shamán ordena a uno de los *letawá*, que posee en el corazón, que penetre en una persona determinada y la destruya hasta matarla.

Otro tipo de acciones, como la interacción con los dueños de

espacios y de especies animales, destinadas a superar inconvenientes en las labores de producción, tanto de un individuo como de la totalidad del grupo, también se efectúan soñando. Así, se entera de las causas que han irritado a los personajes míticos y pacta con ellos los procedimientos que se seguirán para superar la crisis.

Las necesidades, de índole social, de lluvia, cambios climáticos, y de todo aquello que tiene que ver con los fenómenos atmosféricos y el ámbito celeste, competen al *pi'yoGonáq*, quien viaja aquí y allá para visitar a diversas figuras y obtener así lo que los integrantes de la aldea le han encomendado. Tales recorridos son de especial importancia, por un lado, por su incidencia en la vida comunitaria y por otro, porque exigen la entrada a regiones inaccesibles para el hombre y convierten al shamán en una fuente de conocimientos sobre el cosmos y los seres que los pueblan. Puede decirse que la mayor parte de los predicados cosmovisionales respecto a la bóveda celeste y el plano subterráneo provienen de la experiencia y de las visiones shamánicas. El sueño proporciona referencias que superan ampliamente la vivencia del *pi'yoGonáq* y el interés particular de los pacientes, puesto que son aceptadas y transmitidas por la sociedad como un modo de aprehensión de la realidad.

Con los aspectos descriptos hemos querido reseñar algunos de los campos más significativos en la actividad onírica del shamán, la que en tanto comporta la comunicación y la revelación de los *payák* cubre las más diversas facetas. El *pi'yoGonáq* recibe constantemente información que va de los contenidos más íntimos –como la relativa a la asechanza de un contrincante, a la existencia de tal o cual enfermo, o vicisitudes de su vida– a otros de interés social –como lo concerniente a las prácticas económicas, los fenómenos meteorológicos, las relaciones con los blancos, la conveniencia de un ataque, etc.–, hasta otros aspectos de implicancia en las representaciones –como la que hace a la descripción del cosmos, seres míticos, etc.–.

Capacidades similares a las del *pi'yoGonáq* posee toda persona en las cercanías de la muerte. Cuando el moribundo pierde la conciencia o sueña, puede hablar con los *payák* y tener visiones que generalmente le permiten identificar al causante de sus males.

Digamos para concluir que la ensoñación en el hombre común es un canal de interacción social, a la vez que uno de los mecanismos de incorporación de saber por el que se accede a un conjunto de conocimientos que no son posibles en estado de vela, y que posibilitan la vivencia directa de cierto sector del mundo que pone en juego manifestaciones de potencia, como la percepción de los personajes míticos y la instrumentación del poder de estos en beneficio propio.

En el caso del shamán, dicho fenómeno es siempre denotativo de poder y es el meollo mismo de cualesquiera de las acciones que el *pi'yoGonáq* realice. Comporta siempre una forma de cognición claramente diferenciada de la de orden empírico, en tanto participan los auxiliares o *letawá payák* y es una fuente de configuración de predicados y nociones —convalidados socialmente— sobre variados aspectos, entre los que se destacan los relativos al cosmos.

Lejos de ser un hecho trivial o de dominio puramente personal, el sueño es una de las experiencias más significativas tanto por su aporte a la vida social como el conocimiento que brinda en la construcción de la realidad. En síntesis, ocupa un lugar privilegiado en la cosmovisión pilagá.

### Notas

1. Los Pilagá pertenecen al grupo lingüístico **guaycurú**; habitan en el Chaco Central, en territorio de la República Argentina. Antiguamente estaban organizados en bandas seminómadas, que conformaban **matridemes**. Las actividades económicas tradicionales —que se practican aún hoy en día— son la caza, la pesca, la recolección de frutos silvestres y miel, a las que se suma una horticultura de roza de escaso valor en la dieta. El contacto con los blancos, que fue incrementándose a lo largo de este siglo, introdujo cambios diversos, tales como el asentamiento en aldeas, la migración a obrajes e ingenios por razones laborales, nuevos modos de relaciones interétnicas, la incorporación de cultivos como el del algodón, otras pautas alimentarias, el trabajo asalariado, etc. En síntesis, considerando el sistema socioeconómico regional, los indígenas se integran en el escalón más bajo, en tareas mal remuneradas y no calificadas. Otro aspecto que no puede dejarse de lado como factor aculturativo es la difusión de ideas religiosas, que muestran la reestructuración en términos de los modelos nativos, de prácticas y creencias de rai-gambre pentecostal.

## Anatilde Idoyaga Molina

2. En septiembre-noviembre de 1975 trabajamos en la comunidad “Soledad”, (Dpto. Bermejo, Pcia. de Formosa). En agosto-noviembre de 1978 lo hicimos en Soledad y Pozo Molina, sita en el mismo departamento. En agosto de 1979 en Campo del Cielo (Dpto. Patiño, Pcia. de Formosa), en agosto-septiembre de 1981 en Soledad y Pozo de Navagán (Dpto. Patiño, Pcia. de Formosa), y en agosto-septiembre de 1987 en La Línea (Dpto. Bermejo, Pcia. de Formosa), Campo del Cielo y La Bomba (Dpto. Patiño). En agosto y septiembre de 1989 en La Línea y La Bomba. En tales circunstancias trabajamos con informantes calificados tanto shamanes como personas comunes, que nos relataron sus propias experiencias oníricas así como diversos contenidos que hacen a la caracterización del sueño. La grafía de las voces aborígenes está adaptada a la del castellano, siendo necesario hacer las siguientes aclaraciones: g) oclusiva velar sonora, G) fricativa faríngea, k) oclusiva velar sorda, q) oclusiva uvular sorda, w) semiconsonante o semivocal labiovelar abocinada, y) semiconsonante o semivocal alveolopalatal no abocinada, ’) oclusión glotal.

3. En general seguimos las propuestas de Bórmida 1976 y 1984.

4. El *paqál* (lit. sombra) tiene la apariencia de una sombra ubicada a las espaldas del sujeto; el *kj’j* aunque se refleja exteriormente está situado en el interior del cuerpo extendido por todo el mismo. La voz *paqál* se usa también con un sentido muy diferente para designar al ser que se origina a partir de la muerte de la persona; ontológicamente no-humano y habitante del mundo subterráneo, su apariencia fantasmagórica de sombra trasunta en el plano de la lengua, la otredad existencial y morfológica (Idoyaga Molina, 1983).

5. Cada dominio cósmico es gobernado por un *loGót* que es dueño del continente y de los seres que lo pueblan, los *lamasék*. Asimismo, duraciones como la noche se perciben también como ámbito, tienen un *loGót* y los seres de hábitos nocturnos son sus *lamasék*. En el shamanismo, la teofanía es *loGót* y el shamán es *lamasék*, pero a su vez el shamán es *loGót* del conjunto de auxiliares que obtiene al iniciarse y en el desarrollo de su labor. Estados como la locura y la antropofagia se explican también como la posesión de un personaje mítico que es *loGót* y el poseído *lamasék*. Entre el individuo y sus pertenencias existe el mismo tipo de nexos. En síntesis, el nexo *loGót-lamasék* ubica y relaciona jerárquicamente a la totalidad de los seres en el cosmos pilagá (Idoyaga Molina, 1995).

6. En lo que hace a la anatomía humana el corazón es visualizado como *loGót* y el resto del cuerpo como *lamasék*. El corazón es dueño porque de él depende la regulación de diversas funciones vitales. El pensamiento es considerado en cierto modo como sustancia y se sitúa en el corazón, el reservorio del poder del cuerpo. Sin embargo, en tanto expresión de la condición de humano se funda, como el resto de los atributos específicos en la actividad del alma sombra o *paqál*.

7. El daño es causado por algunas teofanías que son personajes-estado y con mucha

mayor frecuencia por el *pi'yoGonáq* (shamán) y la *konaGanaGáe* (bruja), el primero manda la enfermedad, uno de sus auxiliares, con el claro objeto de corroer la anatomía humana. La segunda se vale de partes del cuerpo o de pertenencias de la persona –las que se hallan asociadas por el vínculo *loGót-lamasék*–; una vez que ha recolectado el material suficiente, desarrolla su técnica consistente en dañar los elementos robados enfermándolos ya sea por medio de la cocción en una olla expuesta al fuego, o por medio del contagio preparando un envoltorio que se coloca en la tumba de un muerto reciente que enseguida le transmite el mal por contacto. Al poco tiempo la persona es afectada en su totalidad y muere de no mediar una eficiente terapia, que incluye la identificación de la bruja y la recuperación de las pertenencias sustraídas que deben ser lavadas o incineradas para destruir su poder contaminante (Idoyaga Molina, 1978/79).

8. Un ejemplo de lo dicho es la relación entre *Ta'mí* y un hermano desaparecido, que presentándose en los sueños reorientó su conducta logrando que abandonara la bebida y otros comportamientos que incidían negativamente en su vida (Idoyaga Molina, 1983: 35).

9. El entierro del cadáver es una práctica reciente, y no completamente aceptada; tradicionalmente se quemaba y luego se sepultaban sólo los huesos. La idea es que el muerto es un ser contaminante y que por lo tanto debe ser purificado o eliminado, acción realizada por el fuego y fundamento de la incineración (Idoyaga Molina, 1983: 38-40).

10. *Payák* es la calidad ontológica de la totalidad de los seres míticos con independencia de su intención hacia los hombres. Muchos de estos *payák*, en especial los dueños de espacios y de especies inician al individuo en el shamanismo, convirtiéndose en sus dueños o *loGót*. Es por esta condición que transmiten su propia naturaleza a sus protegidos o *lamasék*, ya sean shamanes, dominios, como el bosque, el río, los esteros, etc. o animales y vegetales silvestres. Por otra parte, también son *payák* los objetos y las entidades que presenten rasgos extraños, o insólitos (Idoyaga Molina, 1985).

11. La voz *letawá* se traduce habitualmente, por ayudante, auxiliar o compañero. El último término es quizás el más adecuado en tanto se trata de connotar una relación de colaboración por parte de los *payák* en ámbitos específicos. El nexo entre el hombre y los personajes tiene también un contenido jerárquico que se expresa en términos de dueño-dependiente o *loGót-lamasék*, obviamente el primero es *lamasék* y los segundos *loGót*. Como los vocablos ayudante o auxiliar denotan una jerarquía no transmiten cabalmente el valor semántico de la expresión *letawá*, que como dijimos hace a la colaboración que prestan los seres míticos a los hombres de quienes en rigor no dependen (Idoyaga Molina, 1995).

12. El individuo que se relaciona con *Idáyk* se halla sumido en un estado de afec-

## Anatilde Idoyaga Molina

ción amorosa, que los indígenas denominan *sanamañi*, alcanza primordialmente a los jóvenes y se evidencia rápidamente en el comportamiento externo, ya que el único interés del sujeto es ataviarse y seducir constantemente a fugaces parejas, en las que el objetivo de la relación es preponderantemente erótico. Para hacer del hombre o la mujer un seductor irresistible, *Idáyk* en sucesivas prédicas oníricas lo instruye en las técnicas pertinentes. Estas incluyen la fabricación de unos pequeños paquetes donde se guardan algunas raíces montaraces y algunas partes de aves canoras, que participan del poder de la figura y lo transmiten al individuo. También pintan sus rostros con diferentes diseños, se adornan con abultados collares y esmerados tocados, con el objeto de hermosearse, más precisamente de reproducir en su apariencia el aspecto de *Idáyk*, paradigma de belleza. Adornados los *sanamañi*, concurren al *nomí* (baile) en el que impera un ambiente orgiástico y lúdico y en el que se forman ocasionales parejas que culminan la noche juntos (Idoyaga Molina, 1978).

13. El paquete de pesca se prepara moliendo el corazón disecado de diversas especies ictícolas, este tiene el poder de *Wérayk* y lo transmite por mero contacto.

14. *Dadála* es una noción de cierta complejidad, designa a los frutos no maduros, a los animales jóvenes, a los objetos que aunque se han terminado de fabricar, aún no están listos para usarse. Cuando califica al hombre indica una situación de candidez, de inocencia. Es decir, se trata de un ser que se alterará con el transcurrir del tiempo al cargarse de nuevos contenidos. Cuando el sujeto comienza a interactuar con los *payák*, su situación de inocencia, de desconocimiento, se ve profundamente alterada, justamente por las experiencias a que conlleva la relación con los *payák*. Es así que se inicia un proceso irreversible en que se pierde la calidad de *dadála* y se comienza a ser un individuo *wo'o payák*, lo que equivale a decir, que tiene auxiliares o *letawá* que le posibilitan una nueva experiencia de la realidad (Idoyaga Molina, 1985: 271-74).

15. De los auxiliares shamánicos algunos se sitúan en el corazón, estos incrementan su poder, cumplen funciones defensivas, son también los que envía como enfermedad y los que más intensamente pueden confundirse como entidades constitutivas de su propio ser. Otros se ubican en los brazos, las piernas y la espalda; además de proporcionarle fuerza lo defienden cuando se enfrenta con otros seres. Otros auxiliares son siempre exteriores a la figura del shamán como los pájaros y los equinos; los primeros le transmiten información y lo desplazan en sus viajes, rol que les cabe a los segundos. En otras palabras, no todos los ayudantes guardan la misma relación con el shamán ni cumplen los mismos fines.

16. La noche, como dijimos, es regida por un dueño que le otorga su propia condición ontológica de *payák*. Pero a diferencia de nuestra visión que hace hincapié en la dimensión cronológica, la noción indígena tiene un contenido espacial, es también un ámbito, como lo es el bosque, o la aldea, es lo que podríamos denominar una categoría temporoespacial, puesto que además de un lapso se esparce, por así



decirlo, sobre la superficie terrestre en una duración determinada.

17. El ya mencionado y desaparecido *Sayté* atribuía su ceguera a un golpe recibido por un ayudante o *letawá* de otro shamán en uno de estos enfrentamientos nocturnos.

18. El valor purificador del fuego y del agua se advierte en variados aspectos, entre ellos, en la incineración del cadáver y sus pertenencias y en los lavados de los enseres que se guardan (Idoyaga Molina, 1983: 38-39), en la cremazón o inmersión del envoltorio hecho por la bruja, en el baño con que culmina la terapia shamánica, en los tabúes que impiden que la mujer menstruante se acerque al agua y en el carácter tremendo de la represalia –la inundación y desaparición de la aldea– que acarrea su violación. La asociación del agua a los estados positivos, a la vida, queda también manifiesta en el papel que se le asigna en el renacimiento vegetal. Sobre el valor simbólico del agua puede verse Idoyaga Molina, 1992.

19. Es de notar que el *paqál* del *pi'yoGonáq* no se transforma en pájaro como afirma Metraux (1973: 129-130), sino que se introduce en el interior del ave para trasladarse a diferentes sitios.

## Bibliografía

### **Bórmida, M.**

1976 *Etnología y fenomenología. Ideas acerca de una hermenéutica del extrañamiento*. Buenos Aires. Ed. Cervantes.

1984 Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo. *Scripta Ethnologica*, Vol. VIII.

### **Idoyaga Molina, A.**

1976/77 Aproximación hermenéutica a las nociones de concepción, gravidez y alumbramiento entre los Pilagá. *Scripta Ethnologica*, Vol. IV, parte II.

1978 *La expresión de lo erótico en la cultura Pilagá*. Buenos Aires. CAEA Editorial.

1978/79. La bruja Pilagá. *Scripta Ethnologica*, Vol. V, parte II.

1980 La ambivalencia del matrimonio secundario entre los Pilagá. *Publicaciones*, nueva época, Vol. XXXV.

1982 Notas para el estudio de las prácticas de aborto e infanticidio entre los Pilagá. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, Vol. XXVIII, N° 3.

1983 Muerte, duelo y funebria entre los Pilagá. *Scripta Ethnologica*, Vol. VII.

1985 El *payák*. Una estructura mítico-religiosa del mundo Pilagá. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 110, N° 2.

1992 Significación y Simbolismo acuático entre los Pilagá. *Scripta Ethnologica*. Vol. XIV.

1995 *Modos de clasificación de la realidad en la cultura Pilagá*. Buenos Aires. CAEA Editorial.

1996 The Pilagá Representation of the Night. *Latin American Indian Literatures Journal*, 12 (2)

1997 Aproximación al mito de la mujer menstruante y el cataclismo acuático entre los Pilagá. *Revista de Filología y Lingüística*, XIII (2), Universidad de Costa Rica.

### **Metraux, A.**

1973 Conversaciones con Kedoc y Pedro. *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid. Ediciones Aguilar.

## VII

### LA MISIONIZACIÓN Y LOS CAMBIOS TERAPÉUTICOS Y CULTUALES ( PILAGÁ)\*

Los Pilagá, junto a Tobas, Mocovíes, los extintos Abipones y los Caduveo, integran el grupo lingüístico Guaycurú. Habitan en el Chaco Central, en los departamentos Patiño y Bermejo de la Provincia de Formosa. Actualmente algunos han migrado y formado un villorio en las inmediaciones de la ciudad de Formosa, capital de la Provincia epónima.

En épocas antiguas estaban organizados en grupos seminómades, de parentesco bilateral y exógamos, vale decir *matridemes*. De acuerdo a Braunstein (1983: 31) constituían conjuntos de bandas aliadas que periódicamente se reunían realizando intercambios, concertando matrimonios y rituales –en particular ceremonias de iniciación–, juntas de bebida, alianzas guerreras y brindándose información. Entre las actividades económicas las de mayor relevancia son la caza y la pesca, que competen a los hombres, al igual que la obtención de miel silvestre, en períodos de escasez se acrecienta el papel de la recolección de frutos hecha por la mujer. Practican además una horticultura de roza de poco valor en la dieta.

Hasta fines del siglo XIX los contactos con los blancos se reducían prácticamente a los enfrentamientos bélicos, la penetración se inició con la “pacificación” del área a manos del ejército y la llegada de los colonos de origen extranjero y nacional, que se dedicaron a la agricultura, la ganadería y la explotación maderera. Esta nueva realidad sociocultural ocasionó las migraciones temporarias de los indígenas, por razones laborales, a obrajes e ingenios, donde surgió un nuevo tipo de contacto interétnico entre los aborígenes, hasta entonces marcado generalmente por la hostilidad, dando lugar a la concertación de matrimonios mixtos y una visión diferente, podríamos decir humanizada, de los individuos de las otras etnias. En estos centros todos eran explotados, recibían remuneraciones miserables y eran hacinados en condiciones insalubres, que facilitaron la propagación de diversas enfermedades que mermaron notablemente la población.

\*Este capítulo fue publicado como: La misionización y el surgimiento de cambios terapéuticos y culturales entre los Pilagá. *Anthropologica*, Vol. 12, Lima. 1994.

Con el correr del tiempo, la intervención del gobierno fue aumentando. Así, se cedieron predios destinados a la siembra de algodón y se fundaron colonias. Entre ellas “Fray Bartolomé de las Casas” instalada en 1914, fue la que reunió mayor número de Pilagá, y es aun hoy en día administrada por la Dirección de Aborígenes del Ministerio de Bienestar Social de Formosa. En líneas generales, los buenos objetivos con que fueron creadas no se cumplieron. La escolarización obligatoria actuó también en el proceso de aculturación. El Ministerio de Educación provincial cuenta con escuelas mixtas, a las que concurren criollos e indígenas y escuelas para aborígenes; en algunas de estas últimas recientemente se ha iniciado un plan piloto que promueve la enseñanza bilingüe. Los resultados obtenidos son escasos, existe una alta tasa de deserción escolar, ausentismo y son muy pocos los que completan la instrucción primaria.

La misionización fue otro importante factor de cambio, en el área chaqueña fue llevada a cabo principalmente por protestantes, anglicanos, diversas sectas pentecostales y menonitas que trabajan y trabajan en la zona. La acción de la Iglesia Católica es residual, en lo que compete a los Pilagá; Pagés Larraya (1982: 82) menciona la labor de un padre oblato en la colonia “Juan Bautista Alberdi”, quien creía que la rápida imposición de los modelos socioeconómicos del grupo dominante acabaría con los problemas. Obviamente su accionar se vio coronado con un rotundo fracaso.

El contacto produjo profundas transformaciones tanto en la estructura social, la economía y la ergología como en el sistema de valores. Rápidamente puede decirse que nada quedó de las antiguas bandas, ellas se reagruparon en diversos grupos locales, donde existe un alto porcentaje de migración. La incorporación del cultivo del algodón no ha modificado sustancialmente las normas de producción, distribución y consumo de bienes, pero contribuye a reformarlas. Cambios significativos se advierten en la dieta tradicional, la que ha sido reemplazada por productos provenientes de los blancos –harina, fideos, grasa– de escaso valor nutritivo. El indígena se ha convertido en mano de obra no calificada y mal remunerada, integrándose en el escalón más bajo del sistema socioeconómico regional, en tareas como las de peones, cosecheros, hacheros, changadores, albañiles y otras actividades no especializadas.

El tema que nos proponemos abordar en esta oportunidad, el surgimiento de nuevas formas terapéuticas y culturales, es meramente un aspecto de las muchas variaciones que han producido la evangelización y la relación con la sociedad nacional. Las mismas constituyen respuestas adaptativas y deben estudiarse a partir del marco

cultural Pilagá y no del grupo dominante, puesto que el conocimiento de la cosmovisión permite comprender los fenómenos de síntesis cultural, los por qué de los rechazos o de las aceptaciones de determinadas ideas y prácticas. En las páginas que siguen nos proponemos en primer lugar, explicitar las alteraciones habidas por la misionización desde una perspectiva generalizadora, a la vez que resumir el ideario y el accionar de las sectas que han actuado y actúan en la región, analizar la aparición de nuevas formas terapéuticas, las que se hallan indisolublemente asociadas a la de los cultos sincréticos de raigambre pentecostal. En toda circunstancia si bien tendremos en cuenta los aportes del cristianismo señalaremos la adaptación y la vigencia del antiguo orden.<sup>1</sup>

### **La Misionización, Perspectiva Generales**

Como hemos dicho, los indígenas chaquenses fueron evangelizados principalmente por grupos anglicanos, pentecostales y mennonitas. Diversos autores han estudiado el proceso de adoctrinamiento, los objetivos de las diferentes iglesias, las reinterpretaciones, los movimientos revivalistas, el papel de los líderes y de la Iglesia Evangélica Unida, primera congregación india (Metraux, 1933; Reyburn, 1954; Loewen et al, 1965; Miller, 1970, 1971, 1977 y 1979; Cordeu y Siffredi, 1971; Cordeu, 1984; Pagés Larraya, 1982; Wright, 1983, y 1987; Vuoto, 1986, Idoyaga Molina, 1990, 94 y 96). Aunque la mayoría se ha dedicado a los Toba igualmente nos sirven de base para tratar la historia y el ideario de la misionización.

Los anglicanos penetraron marginalmente en el área Pilagá. Levantaron la Misión “El Toba”, llamada también Sombrero Negro, (departamento Ramón Lista, Provincia de Formosa), donde congregaron un número considerable de aborígenes habitualmente denominados Toba-Pilagá.<sup>2</sup> Edificaron además una escuela y una sala de primeros auxilios. Para difundir la palabra de Dios se estudiaba la lengua autóctona con el objeto de traducir el Testamento. De esta preocupación lingüística surgió el “Diccionario Toba-Castellano” de Tebboth (1949). Los catequistas eran siempre extranjeros, recién en los últimos años se han ordenado algunos nativos. (Wright, 1983: 75).

De acuerdo a Miller (1970: 16) el proyecto mennonita no sólo incluía el mensaje espiritual sino también la asistencia económica, educacional y sanitaria. Este autor considera que la prédica actúa como un importante factor de secularización al brindar explicaciones naturalistas respecto de las actividades económicas, el origen de las en-

fermedades y el funcionamiento del cosmos sobre la base de leyes y relaciones de causa-efecto (Miller 1970: 18-20). A nuestro modo de ver creemos que no deja ser una ingenuidad creer que porque un misionero muestre satélites artificiales girando en torno a la tierra, enseñe el papel que les cabe a los virus y a las bacterias en el origen de la enfermedad o indique que hay pocos animales porque han sido depredados y no porque los ha retirado el Señor de tal o cual especie, cambiarán las concepciones indígenas sobre el universo, las creencias relativas a la enfermedad –resultado siempre en un daño intencional o de la violación de un tabú– o la idea de que los animales poseen un dueño que estipula las normas de caza y castiga a quienes las infringen. Al respecto recordamos al misionero y antropólogo Leenhardt (1961: 239-240) quien señala con relación a los Canacos: “Los alumnos aceptan con docilidad lo que se les enseña sobre microbios, bacterias y exigencias de asepsia, porque en el espíritu de ellos no existe diferencia intrínseca entre el microbio invisible y autor de la enfermedad y el *totem* que se venga poseyendo al culpable e infligiéndole enfermedades o locura”. La visión subsiste aunque cambie de contenido y parezca racional. “Después de la época de colegio el canaco ya no habla de *totem* sino de microbios, insectos, parásitos que son para él tan misteriosos como el lagarto (ser totémico) de antaño. Todo lo que ha aprendido de medicina elemental se fija en los cuadros míticos del *totem*”.

Por otra parte, el mismo Miller (1970: 18) nos dice que los aborígenes se quejan de que no se les enseña suficiente sobre la Biblia, y de que el pastor se guarda este conocimiento para él, y aun que la consideran un fetiche (op. cit.: 20). Este hecho es significativo y evidencia que el aporte secularizador si existe, es mínimo puesto que nos muestra que para el indígena el poder de la Biblia o de la religión es indisociable de la riqueza de los blancos, de su triunfo bélico, de su capacidad de imponerse en diversas áreas, de someter al indígena a la opresión étnica, etc. El avance tecnológico, la medicina y la Biblia conforman una unidad, por eso es que piden que se los instruya, porque es parte, la llave, de un poder. Finalmente, intentar dar una visión profana de la economía o de la enfermedad, es no comprender que la cultura es una totalidad, que no puede ser dividida en compartimentos estancos.

La acción mennonita se llevó a cabo principalmente entre los Toba de la Provincia del Chaco, donde instalaron dos misiones, que posteriormente se levantaron. La última se dejó por “Un sin fin de errores y dificultades en lo concerniente a herramientas, provisiones, finanzas, incluso hasta el personal misionero movieron a decidir el abandono de la misión Nam Cum de Aguará en 1954” (Miller, 1979:

84). El pastor Buckwalter, establecido en Sáenz Peña (Chaco), con el asesoramiento del antropólogo-lingüista Reyburn dio una nueva orientación a esta secta. Se optó por el aprendizaje sistemático de la lengua y por la aceptación de la actividad cültica y las vivencias religiosas de los aborígenes, ya que la rígida pietística menonita no satisfacía las necesidades de los catequizados (Wright, 1983: 82-83). Buckwalter además, entrenó a un mocoví, un pilagá y un toba en conocimientos fonéticos y lingüísticos para que colaboraran con él en la traducción de partes de la Biblia.

En las mismas décadas actuaban también en la zona varias sectas pentecostales; entre ellas: Asamblea de Dios, Gracia y Gloria y la Iglesia Internacional Evangélica Cuadrangular. El accionar de esta última entre los Toba y Pilagá fue analizado por Cordeu, para quien las circunstancias que permitieron su instalación en Bartolomé de las Casas y su posterior difusión son similares a las que facilitaron la expansión de los cultos pentecostales. Entre ellas, se destacan la opresión étnica, la crisis cultural, la carencia de respuesta política, la concordancia semántica entre el pentecostalismo y ciertos intereses de la cosmovisión tradicional y el fracaso de los estallidos milenaristas (Cordeu, 1984: 91). Su matiz peculiar radica en que se ha difundido entre nativos que adhieren a las definiciones y símbolos de la cultura dominante (Cordeu, op. cit.: 191) en su carácter secularista, integracionista, revivalista y en su ideario que tiene como soporte mayoritario a los símbolos de poder occidentales (op. cit.: 203, 205, 230). Dichos rasgos se evidencian en la valoración del trabajo, el desprecio por la propia cultura, la importancia que se otorga a la educación y al ascenso y la revalorización de la mujer (op. cit.: 207, 209 y 210). Disentimos con Cordeu sobre el último punto, no en cuanto a que la mujer posea un rango relevante dentro de la Iglesia Cuadrangular sino respecto de que no lo poseyera en la sociedad tradicional.<sup>3</sup> A nuestro entender no se trata de una revalorización puesto que ya tenía un papel importante, tanto por el rol que le cabe en la distribución de alimentos, por su capacidad de tomar decisiones que competen a la familia, como por ser temida por su posible condición de bruja o *KonaGanaGáe*.<sup>4</sup>

Otro aspecto distintivo señalado por Cordeu (op. cit.: 195) hace al nivel socioeconómico y generacional de los adeptos, los que mayoritariamente se reclutan entre los jóvenes y los estratos con fuentes de ingresos más estables y elevadas.

La importancia del pentecostalismo rebasa ampliamente los logros de esta secta. De acuerdo a Miller (1979: 119) la Iglesia de Dios Pentecostal fue el grupo que tuvo mayor relevancia en la cate-

quesis de los aborígenes del Chaco Argentino; el éxito obtenido concretado en conversiones masivas y en la aceptación de este credo, se debe sin duda a las peculiaridades de su doctrina, que incluye el Bautismo del Espíritu Santo y la concomitante glosolalia, el don de profecías, la posibilidad de curación y la comunicación directa con lo sobrenatural (Miller, 1979: 118 y Wright, 1983: 80). Estas características, fácilmente reinterpretables en términos de las creencias y prácticas tradicionales, hicieron que el pentecostalismo se difundiera rápidamente. Al poco tiempo surgieron líderes nativos como el Toba Pedro Martínez y el Pilagá Luciano. Individuos que recibieron una prédica pentecostal y que más tarde sintieron el llamado de la divinidad para llevar adelante sus proyectos de redención colectiva. El mensaje dado por éstos combinaba una síntesis de la mitología tradicional y el ideario pentecostal (Idoyaga Molina, 1994 y 96; Vuoto, 1986).

Las congregaciones en las comunidades locales continuaron creciendo y prosperando bajo el liderazgo de los propios indígenas. El surgimiento de la Iglesia Evangélica Unida como grupo organizado, si bien posee como antecedente los movimientos religiosos de raigambre pentecostal que hemos mencionado, se vincula con el accionar de los misioneros menonitas. De acuerdo a Wright (1983: 82) fueron éstos los que tuvieron la iniciativa y los que asesoran a los Toba en la constitución de una Iglesia netamente india. Así, se reunieron sectores dispersos que afloraban aquí y allá en una agrupación unitaria y reconocida institucionalmente. Su influencia actual se limita a asistir a las convenciones zonales o generales como invitados de la jerarquía eclesiástica. Su tarea, de índole administrativa, se restringiría a la tramitación de los ficheros de culto, cuando estos caducan (Wright, 1987: 7). Pagés Larraya nos da una visión diferente al definir al menonita Buckwalter como “el líder de la Iglesia Evangélica Unida” (1982: 81) posiblemente queriendo expresar la fuerte influencia que éste ejerce. A nuestro modo de ver si bien puede ser exagerado considerarlo el líder, tampoco es realista pensar que su conexión se limita a una tímida ayuda administrativa; nosotros mismos pudimos comprobar en agosto de 1979, en la comunidad de Campo de Cielo, la presión que puede desplegar el misionero, en aspectos, a decir verdad nada administrativos.

La Iglesia Evangélica Unida nacida entre los Toba se propagó rápidamente a otros grupos, entre ellos los Pilagá, que hoy en día son mayoritariamente de esta congregación. No hay estadísticas que indiquen las proporciones de adherentes a las diferentes sectas, pero los datos de Barúa citados por Cordeu (1984: 195) que podemos tomar como ejemplo, señalan que en Lote 68 –localidad ubicada a unos 11



Km. de la ciudad de Formosa— mientras un 64% adhiere a la Iglesia Evangélica Unida sólo un 17% se define como Cuadrangular.

De lo expuesto se deduce fácilmente que uno de los cambios surgidos de la evangelización, y posiblemente el más visible, es el nacimiento de una Iglesia de síntesis cultural en plena expansión. Sin embargo, estos son mucho más numerosos y apuntan a diferentes facetas de la vida indígena.

Un factor muy importante es la aparición de los líderes socio-religiosos, puesto que el pastor aborígen se convierte en un centro de poder, que en cierto modo desplaza y compite con los líderes tradicionales: el cacique y el shamán. Los hechos sucedidos en Soledad y Pozo del Navagán dan cuenta de ello. En Soledad (aldea sita en el departamento Bermejo), convivían dos grupos de familias extensas, la de Palomo —el pastor— y la de Sayté —shamán de gran renombre— y Tomasito —cacique y cuñado de Sayté—. Existía entre ambas un tenso equilibrio. Palomo dirigía los cultos, trataba con los misioneros extranjeros y había acumulado cierta riqueza —poseía un pequeño rebaño de cabras y obtenía ciertos dividendos a través de la venta de las artesanías producidas por la comunidad en otros centros—. Tomasito era reconocido como cacique por el gobierno provincial y recibía una jubilación del estado; poseía además, el poder y la autoridad de los jefes tradicionales. Sayté era de un prestigio notable, no sólo atendía a los aborígenes sino también a muchos criollos de la zona, que lo respetaban por su fama de gran curandero. En ese entonces el poder de Palomo se veía seriamente limitado porque competía con dos personalidades, que si bien representaban el antiguo orden, contaban con enorme reputación. En el breve curso de un año la situación cambió rápidamente con la muerte de Sayté, Tomasito y sus esposas. Inicialmente Alberto, hijo de Tomasito, fue aceptado como cacique, pero pronto se hizo sentir la presión de la familia de Palomo y un conjunto de hechos, como la juventud de Alberto, la falta de un shamán que lo apoyara,<sup>5</sup> la adhesión por parte de la mayoría de la población a la religión sincrética y el deseo de su propia esposa de que se trasladaran a vivir con los parientes de ella, según la norma uxorilocal tradicional, determinaron que fuera desplazado. Sintéticamente, lo que había ocurrido era una alteración en las relaciones de poder. Alberto en modo alguno podía contar con el respeto y el temor que infundían su padre y su tío. Fue en esta circunstancia que para reemplazar a un joven y débil jefe —inclusive para el modelo tradicional— los parientes de Palomo pusieron a Martín Montoya, por supuesto de la familia del pastor. Aun más para justificarse adujeron que a Martín le correspondía el cargo debido a que en época de Tomasito era el “segundo cacique”, rango que si bien no existe entre los Pilagá fue inventado para

convalidar la situación.

En Navagán el cacique Pedro Moreno fue completamente desplazado por los pastores aborígenes. Moreno, quizás para remarcar sus diferencias en el plano religioso, se definía como católico e invocaba este factor como decisivo en la prédica de su poder.

Más allá de los ejemplos citados, puede decirse como tendencia general que los pastores surgen como nuevos centros de poder descolocando principalmente a los caciques y, en mucho menor medida, a los shamanes, porque estos últimos son seres poderosos y temidos, capaces de enfermar o causar daño en cualquier oportunidad.

Por otra parte, es también un fenómeno reiterado el hecho de que los indígenas más catequizados y más instruidos asuman comportamientos y actitudes propias de los individuos de la cultura dominante y de referencia, incluso que intenten una total asimilación, que nieguen su propia etnicidad, el valor del acervo tradicional, y que desacrediten las creencias ancestrales.

Los cambios habidos y el intento de llevarlos a cabo no se agotan en los considerados hasta aquí, que hacen sobre todo a factores políticos y socio-religiosos.

La acción misional ejerce una enorme presión para que se abandonen costumbres que no cuajan con la moral y la ética protestante. Entre ellas las prácticas de aborto e infanticidio, la liberalidad sexual de los jóvenes y los orgiásticos bailes nocturnos,<sup>6</sup> la incineración de los cadáveres, el shamanismo y la brujería, el suicidio y el asesinato ejecutado como venganza justa, la guerra, el canibalismo y los denominados vicios como el consumo de alcohol y tabaco.

Algunos de los aspectos mencionados son también reprimidos por las autoridades nacionales y provinciales, tal es el caso del infanticidio, el aborto y el asesinato. La ley penal argentina no contempla las características culturales de las minorías étnicas y aplica la misma acción punitiva ya se trate de un blanco o de un aborigen.

Los esfuerzos por desterrar las costumbres mencionadas alcanzan resultados desiguales y en muchos casos son prácticamente nulos. Usos como el aborto o el infanticidio son absolutamente generalizados aun hoy en día, obviamente niegan enfáticamente que los realicen,<sup>7</sup> sólo después de mucho tiempo una vez que el antropólogo ha ganado la confianza del grupo, y éste ha comprendido cuál es su labor, cuando deja de identificarlo con los blancos, vale decir los agen-

tes del gobierno o los misioneros, es posible hablar de estos temas. La cremación de los cadáveres es también moneda corriente, aunque para ello deban desenterrarlos uno o dos días después de haberlo sepultado para engañar a sus perseguidores.

Las venganzas de sangre se han tornado mucho más discretas, se concretan en la soledad del monte y se ocultan pero mantienen su vigencia. La liberalidad de los jóvenes y los encuentros en los bailes también perduran en la actualidad. Lo mismo sucede con la institución shamánica, y la brujería. Por el contrario, sí se han desterrado los enfrentamientos bélicos, los que son imposibles en el nuevo marco sociocultural, y los aborígenes catequizados dejan de fumar y de beber.

Otros cambios son mucho más sutiles como la endoculturación lingüística señalada por Wright (1987: 8), ella resulta de que los textos bíblicos que circulan por todos los grupos dialectales están escritos en un dialecto determinado —el que ha estudiado el pastor— y así se homologan diferencias fonéticas y léxicas de cierta envergadura. La costumbre de memorizar y repetir pasajes bíblicos que se darán como “testimonio” es significativa en el proceso mencionado. En el caso de los Pilagá, se produce además una tobización del idioma, sobre todo en los indígenas que saben leer y escribir ya que la presencia de biblias en toba los induce a transcribir las voces similares siguiendo la grafía de la lengua foránea. La circulación de libros en toba es un hecho común debido a que se han editado textos bíblicos completos mientras que no sucede lo mismo con el pilagá del que se disponen solamente unos cuantos episodios.

A nivel religioso la influencia no se limita a las ceremonias culturales, implica la incorporación de teofanías como Jehová, Cristo y el Espíritu Santo, y la síntesis de motivos y personajes míticos. En el plano de las creencias hemos detectado la integración de temáticas criollas, como la figura del lobisón (Idoyaga Molina, 1986).

La prédica exalta valores como el trabajo y el ahorro que chocan con el modelo Pilagá de tradición cazadora, en el cual no existe la idea de acumulación, lo que trasunta en la incomprensión misma de la noción y de los beneficios que puede reportar. Por otra parte, el sistema de distribución y circulación de bienes no sólo no permite el acopio sino que además lo reprueba socialmente.

Finalmente, un impacto profundo es la desvalorización de la cultura aborigen que conlleva la enseñanza del evangelio. En efecto, muchos misioneros no dudan en definir como obra del demonio a las creencias y las costumbres ancestrales. No dudan en afirmar que con

ellos llega la verdadera palabra, que lo anterior debe ser eliminado. No dudan en decir que los dioses nativos no son tales, sino el mismo Satanás. No dejan de señalar que la suerte ha tocado a los indígenas porque ahora tienen la posibilidad de redención y salvación eterna; para ello es sólo necesario vivir de acuerdo al único y verdadero mensaje: el de las Sagradas Escrituras. En otras palabras, sólo es necesario someterse al etnocidio, lo que equivale a decir a un brutal proceso de deculturización para ser aprobado por los misioneros, uno de los grupos de la sociedad dominante. El catequista está siempre convencido del valor de su tarea redentora, no necesita justificación puesto que transmitir la palabra de Cristo es un fin superior y fundamento suficiente. No parece preguntarse por el otro, ser humano, y los alcances de su labor.

Como contrapartida, en muchos casos el indígena que es objeto de este panegírico ha vivenciado el triunfo de la cultura dominante del predicador en todos los campos. Ha sido aplastado, reducido, dominado y explotado. La superioridad religiosa del blanco que le plantea la evangelización es parte de una superioridad que ha experimentado en otros terrenos y forma parte de un contexto que implica la representación del blanco y de los nexos con los diversos sectores de la sociedad llamada nacional.

Este aspecto de la catequesis, poco tratado y que nada tiene que ver con los buenos propósitos que se enuncian, de ser creído, puede provocar severas crisis, expresadas de diferentes modos. Entre ellos, la asunción de actitudes y valores del exogrupo con el concomitante desprecio de su propia historia y tradición, dar nacimiento a un verdadero sentimiento de inferioridad o a un nativismo revivalista. En otros casos sólo el discurso y accionar de los misioneros causan indiferencia y son tomados como una expresión más de los muchos discursos y acciones sin sentido propios del occidental.

La simplificación y deformación de nociones es una constante, un ejemplo lo encontramos en la traducción que los pastores han dado de la voz *payák*, una idea de gran complejidad (7) que se vio reducida a diablo. Sin embargo, como no cuentan con otro término para designar a un ser poderoso y no-humano califican a Cristo como *payák* porque esa es la condición ontológica de toda deidad. Asimismo, los Dioses del cristianismo han sido integrados a la cosmología, así moran en *pi'yem*, la bóveda celeste, junto a muchas otras figuras uránicas Pilagá.

## Nuevas Formas Terapéuticas y Culturales

Como dijimos, estamos persuadidos de que los cambios solamente pueden ser cabalmente comprendidos teniendo como referencia el marco cosmovisional tradicional. Por ello creemos conveniente referirnos brevemente a la noción de enfermedad y a la terapéutica shamánica.

Para el Pilagá el mal es siempre resultado de una acción intencional, la de las teofanías *payák*, del *pi'yoGonáq* (shamán) o de la *konaGanaGáe* (bruja). Puede tratarse de una venganza justificada contra un individuo, ya sea porque éste haya realizado un daño, violado un tabú, o lo que fuere. Pero es también expresión de la pura malignidad de cualquiera de los personajes mencionados.

El mal es percibido como sustancia, pequeños insectos u objetos que envían el *pi'yoGonáq* o los *payák*, o como un estado resultante de la posesión de una figura mítica, que es justamente la enfermedad como ser, cuyo nombre y características físicas se corresponden con la dolencia que ocasiona –por ejemplo, Viruela, Gripe, Sarampión son personajes y enfermedades. El mal puede también originarse en el rapto del *paqál* (entidad anímica). Respecto a la *KonaGanaGáe* ya dijimos que daña a través de pertenencias o restos de la persona.

La terapia es realizada por el *pi'yoGonáq* quien ha recibido su poder –*oyk*– de la teofanía iniciadora con la que se comunica mediante el canto. Esta última además lo dota de un conjunto de auxiliares que están ubicados en el propio cuerpo del shamán, algunos siempre en el corazón.

Cuando tiene que curar identifica la causante valiéndose del sueño o del éxtasis. Utiliza el canto –que puede estar acompañado del compás rítmico del sonajero de calabazas– para comunicarse con los seres míticos. Posteriormente, masajea la zona afectada, sopla y succiona hasta que saca el mal, el que se exhibe a la concurrencia. Al doliente se le recomienda indefectiblemente un baño para que el agua arrastre cualquier resto de enfermedad, y el shamán recibe su pago.

Si la terapia es exitosa el *pi'yoGonáq* incrementa su poder en virtud de que obtiene un nuevo auxiliar, que no es otra cosa más que la afección que ha extraído.

Con la expansión de las sectas pentecostales, y entre ellas la de la Iglesia Evangélica Unida ha surgido una nueva forma terapéutica que se realiza en los cultos y ocasionalmente en la casa del paciente.

En cualquier circunstancia el procedimiento es el mismo.

Las ceremonias se inician generalmente con canto, se sigue con prédica del Evangelio, se vuelve a cantar, hasta que en determinado momento después de que ha transcurrido un tiempo prolongado, el pastor que dirige el culto, indica que se deben efectuar las curaciones. Los presentes comienzan entonces a orar a viva voz con el objeto de ser escuchados por el Señor. Habitualmente rezan en castellano, todos juntos, con las manos hacia arriba pidiendo a Dios que salve al doliente, que lo sane, o que lo perdone. Se suelen invocar razones de la necesidad de su existencia. Posteriormente todos lo rodean y lo tocan especialmente en la cabeza, los costados y las manos. Esta operación se repite la cantidad de veces que sea necesario en función de la gravedad del paciente. Puede bastar con una sesión o puede repetirse varias veces. El objetivo es expulsar al mal del cuerpo del enfermo. La cura no culmina con un baño y no se realiza ningún pago. Sin embargo, algunos indígenas identifican el pedido de ofrendas con el mismo.(8)

Las acciones llevadas a cabo durante la terapia poseen un claro significado. El canto y el rezo inicial permiten la comunicación con Dios. El momento en que se decide a colaborar se percibe perfectamente puesto que se expresa en el tono más elevado de la voz. Es en esa circunstancia que trasmite su poder a los oradores, entra por la cabeza y se siente como un aire caliente que inmediatamente se desparrama por todo el cuerpo. La imposición de manos y la rogativa sanan y expulsan la enfermedad en tanto transfieren la fuerza que les ha otorgado la deidad.

El tratamiento es tanto más efectivo cuanto más personas participan. No obstante, no todas las plegarias son del mismo valor, poseen más poder los pastores, a estos los siguen los ancianos y aquellos que se hayan curado en el culto, los “sanos de Dios” como diría un Pilagá, porque han recibido el poder *-oyk-* de la divinidad y lo poseen para siempre.

En ciertas oportunidades el Espíritu Santo también colabora, cuando la oración es fuerte y eficiente entra en el templo y se coloca en el frente, arriba del lugar desde el que se predica, mirando hacia los fieles. Su presencia contribuye a dotar de potencia al espacio cultural y puede además, al posarse la paloma o Espíritu Santo sobre el paciente ayudar a su curación dándole vigor. Habitualmente es visible para los enfermos y sólo algunos de los presentes, aquellos que están más cerca del éxtasis. En definitiva el éxito es siempre percibido como expresión del poder de Dios, quien en última instancia decide si ha de auxiliar o no al doliente. Cuando se salva, Dios ha enviado

el *oyk* suficiente, en caso contrario es también su voluntad la que determina el deceso.

En lo relativo al destino del mal se advierte al menos una diferencia respecto de la acción shamánica, ya que éste sale del sujeto y queda en el aire, no es incorporado por el terapeuta como un nuevo auxiliar. Para el Pilagá esto disminuye su peligrosidad debido a que cuando es adquirido por el shamán, éste puede enviarlo en seguida a cualquier individuo.

Asimismo, para que el método sea efectivo es necesario que la persona posea suficiente fe en Dios, de otro modo muy difícilmente se dé el clima adecuado para sanar.

En cuanto a la eficacia de ambos procedimientos las opiniones son diversas y obviamente están en relación con el apego a la cultura tradicional o la aceptación del evangelio por parte de cada indígena. Mientras unos señalan que la acción del *pi'yoGonáq* es más segura aduciendo –por ej.– que hay mucha gente que nunca mejora a pesar de ser tratada en la Iglesia, o que el shamán cura cualquier enfermedad y en el culto sólo se sanan los males menores, otros insisten en que el poder de Cristo es superior a los de los otros *payák* y que su palabra es la mejor forma de terapia. Para sustentar estas afirmaciones generalmente se traen a colación casos en los que se han infringido las normas antiguas sin resultado negativo. Así, uno de nuestros informantes daba como fundamento el hecho de que había violado varios tabúes de *couvade* sin que nada le hubiera pasado. Dejando de lado las posiciones de unos y otros lo interesante de destacar es que prácticamente nadie niega la validez de las dos técnicas.

Si analizamos la cura evangélica teniendo como referencia la cosmovisión veremos que muchas de las acciones realizadas tienen sentido a partir de aquélla. En efecto, el canto como medio de comunicación con las teofanías es absolutamente generalizado, de él se valen el shamán o *pi'yoGonáq* y la bruja o *KonaGanaGáe* cuando realizan sus prácticas. La idea de que para ser escuchado es necesario expresarse a viva voz, es también parte del patrimonio tradicional; en ocasión de los bailes nocturnos, *nomí*, –por ejemplo– el objeto de ser oídos por los seres míticos, para que estos concurren a la danza, se entonan las melodías lo más fuerte posible. Los pedidos que se hacen a Dios para que sane al enfermo no son en esencia diferentes a los pedidos que hacen todos los Pilagá a los *payák* con variados fines, tales como éxito en las actividades económicas, en la seducción, en la guerra o la empresa que fuere. La idea de que el contacto transmite propiedades también es clara. Así, como la imposición de manos y la palabra echan la enfermedad, la relación con el cadáver o las perte-

nencias de un muerto contagian el mal (Idoyaga Molina, 1983: 39). Del mismo modo las escarificaciones con huesecillos de animales transfieren las cualidades de éstos (Idoyaga Molina, 1995). La entrega de poder –concretada en el culto en la cesión de *oyk* a los oradores– es corriente; los *payák* convertidos en auxiliares del individuo les otorgan poderes específicos que les permiten distinguirse en ámbitos determinados –la caza, la pesca, la sexualidad, etc.–. Que el rezo del pastor sea más poderoso es absolutamente lógico en función de su peculiar relación con Dios. Que lo sea el del anciano es comprensible si consideramos el peculiar status que le atribuye el Pilagá. Se trata de un ser particularmente poderoso porque ha podido adquirir gran número de ayudantes a lo largo del decurso vital. El poder con que cuenta el “sano de Dios” es similar al que dan los *payák* que recién hemos mencionado. Finalmente la presencia y la visión del Espíritu Santo durante la terapia es equivalente a la de los *payák* que colaboran con los humanos en las más diversas circunstancias (Idoyaga Molina, 1985: 264).

La incorporación de figuras del cristianismo ha ampliado el número de seres que originan la enfermedad. Al entender indígena, tanto Dios como los pastores y los misioneros, si se violan las normas impuestas por el Evangelio, pueden enviarla como sustancia, esta vez en lugar de un animal cualquiera es una paloma, es decir, el Espíritu Santo, que el pastor o el misionero poseen en su corazón del mismo modo que el *pi'yoGonáq* posee sus animales. Este aspecto es de singular relevancia porque nos muestra que los personajes foráneos han sido aprehendidos con las mismas características que las teofanías *payák*, en las cuales la intención ambivalente hacia los hombres es su rasgo distintivo (Idoyaga Molina, 1985: 263). De tal modo que cuando el Pilagá afirma que Dios o Cristo son *payák* expresa a la vez cual es la condición ontológica de las deidades cristianas en su vivencia inmediata. El pastor y el misionero son asimilados al shamán como lo denota que utilicen un similar procedimiento, y la afirmación de que pastores y shamanes compiten en luchas nocturnas. Es una costumbre entre los últimos que durante las noches sus almas sombras o *paqál* se excorporen y se debatan en arduos duelos en los que pierden y ganan auxiliares, actividad en la que según, sus resultados, incrementan o disminuyen su poder. Si alguien queda sin ningún ayudante la muerte es impostergable. La idea de que en el presente los *pi'yoGonáq* se enfrentan también a los pastores demuestra no sólo la similitud que el indígena percibe en ambas condiciones sino también la enorme reinterpretación que se ha hecho de las enseñanzas evangélicas. Respecto del resultado de las contiendas las opiniones son disímiles; algunos sostienen que los pastores vencen porque cuentan con el poder superior de Cristo, otros confían más en la potencia de



las figuras tradicionales. De todos modos como varias personas pueden aliarse para combatir contra uno solo, el desenlace nunca puede preverse definitivamente.

Un aspecto que hay que tener presente es que el fenómeno de la Santísima Trinidad, el hecho de que pueda ser una y tres entidades a la vez, es inaprensible para el Pilagá, para quien Dios, Cristo, y el Espíritu Santo son seres diferentes. El último posee una relación de subordinación respecto del primero; además no es uno sino que son muchos así como existen múltiples *payák*. Para denominarlo se utiliza la voz *dokóto* (lit. paloma) la que refiere su morfología. Sintéticamente podemos decir que el Espíritu Santo son un conjunto de auxiliares de naturaleza *payák* y que tienen la apariencia de palomas blancas.

El vínculo de Dios con los misioneros y el pastor se explica también en función de nexos similares a los del shamán y el espíritu tutelar. Así, Dios es definido como *loGót* (dueño) y el misionero y el pastor como *lamasék* (dependiente). Se revela —en el sueño o en el culto— y les indica que deben curar, aconsejar a la gente, abandonar las malas costumbres, y además los dota de auxiliares —pone en su corazón varias palomas, o Espíritus Santos— y de *oyk*. Esto fundamenta su capacidad en la terapia, el poder de su palabra y que sean quienes dirigen los cultos. La condición ontológica de estas figuras es, de acuerdo con algunos informantes, la de *payák* que le es transmitida por Dios. Los pastores aborígenes algunas veces no son considerados *payák* sino individuos *yao'ó payák*, vale decir personas que cuentan con un elevado número de auxiliares o *letawá* y por ende con poder (Idoyaga Molina, 1985: 275). La similitud con el shamanismo es clara, del mismo modo que los *pi'yoGonáq* son iniciados por una teofanía que se convierte en su *loGót* y les cede poder y un conjunto de auxiliares —animales o palomas— de los cuales el shamán, el misionero y el pastor son dueños o *loGót* y los últimos dependientes o *lamasék*. Los *lamasék* en ambos casos colaboran en la curación, en las peleas nocturnas y pueden ser enviados como enfermedad al sujeto que se desea dañar. Mientras el shamán es *lamasék* de quien lo ha iniciado, el pastor y el misionero lo son de Dios. Finalmente, la relación entre Dios y el Espíritu Santo también es descrita en términos de *loGót-lamasék*, vínculo que reproduce el modelo de nexos sociales y cósmicos que liga a la totalidad de los seres del mundo Pilagá.(9)

La Biblia es percibida como un objeto con *oyk* y de naturaleza *payák*, el motivo es claro, es la palabra de Dios. El poder de la palabra de Dios es evidente y se manifiesta en su capacidad de sanar mediante el rezo y en la eficacia de su prédica que logra la conversión de

los no creyentes.

Si comparamos las figuras del *pi'yoGonáq* y el pastor notaremos que existen muchas coincidencias. Ambos obtienen del trance iniciático poder y auxiliares, y efectúan la terapia. Esta última tiene más semejanzas que diferencias, las dos empiezan con un canto que permite la comunicación con la deidad, la cura es posible en función del poder que los asiste. Así, como la paloma ayuda al pastor, los auxiliares *payák* lo hacen con el *pi'yoGonáq*. El objetivo es siempre expulsar la enfermedad del cuerpo del doliente. La repetición del tratamiento de acuerdo a la gravedad se da en uno y otro caso. Las divergencias específicas del procedimiento —la succión shamánica y el rezo y la imposición de manos cultural— no hacen a la esencia del mismo, puesto que son técnicas que sacan el mal mediante el contacto directo con el cuerpo del paciente en virtud del poder del terapeuta. Entre las disparidades se destaca el carácter colectivo de la cura evangélica mientras que la del *pi'yoGonáq* es individual, aunque en algunas circunstancias, cuando la situación es muy grave pueden trabajar en conjunto dos o tres. Como dijimos, la primera no incluye lavado purificadorio ni pago por los servicios. Tampoco aumenta el poder del pastor mientras que la shamánica, si es exitosa, implica la adquisición de un nuevo auxiliar o *letawá*. El pastor no se vale de la experiencia onírica como mecanismo de conocimiento, y no limita su accionar a sanar o dañar como el *pi'yoGonáq* sino que, además predica, labor que posee el mismo nivel de importancia o incluso más.

Otro aspecto interesante de destacar es el hecho de que la relación de Dios como *letawá* no se agota en la que tiene con el misionero y el pastor sino que implica a los fieles en general. Algunas personas determinadas como los “sanos de Dios” o los más fervientes y devotos reciben su poder y mantienen un vínculo con la Deidad. Concretamente les habla, señalándoles cómo deben comportarse, instándolos a que se conduzcan adecuadamente, y que hagan el bien. También los protege, para ello coloca una paloma en su corazón, que cumple un fin preventivo y propiciatorio en tanto impide que se enfermen y contribuye a que el individuo sea un buen trabajador, a que siempre cuente con fuentes de ingreso y en todo aquello que haga a una existencia mejor. Este tipo de unión se diferencia de la que tiene con el pastor, al que le otorga más poder y varias palomas —no una— que le permiten curar.

El nexo entre Dios y cualquier sujeto pone de manifiesto que puede convertirse en auxiliar o *letawá* del mismo modo que los otros *payák*. Durante el decurso vital el Pilagá recibe diversos *letawá* con diferentes fines preventivos o propiciatorios, ilustran este tipo de ce-

siones los que se dan en momentos relevantes tales como el nacimiento, la menarca, la llegada a la edad adulta, etc. El doble objetivo se advierte en el poder neutralizante que poseen respecto de posibles males y en la colaboración que prestan, facultando el buen desarrollo del recién nacido, haciendo de la joven una mujer eficaz en las tareas que le competen a su sexo o el aspecto que fuere (Idoyaga Molina, 1985: 264-265). Ahora bien, la relación con los *payák* comporta otra forma de comunicación que implica la interacción con la teofanía. Esta se presenta en los sueños, ayuda a quien protege a que logre las metas que se ha propuesto, le indica cómo actuar y le otorga poder, transformándolo en un sujeto *yao' o payák* en virtud de que lo hace partícipe de una esfera que trasciende los nexos profanos al integrarlo a un orden de existencia compuesto por el humano y el *payák* (op. cit.: 273). La relación de Dios con los hombres, según hemos visto, cubre los modos posibles de conectarse con los *payák*. Por un lado, los protege, y por el otro, interactúa con ellos.

Con antelación a la misionización no existían formas culturales entre los Pilagá, la incorporación de las ceremonias evangélicas son desde esta perspectiva una innovación. La aceptación masiva comenzó cuando surgieron los líderes religiosos nativos, movimiento que cristalizó con la formación de la Iglesia Evangélica Unida, a la que pertenecen la inmensa mayoría de los Pilagá. La visión de su propia Iglesia y de las otras sectas protestantes puede apreciarse en el siguiente relato:

“La Unida (Iglesia Evangélica Unida) es siempre pobre, nosotros somos pobres. Los otros los pentecostales cosechan mucha plata. Si vos sos anglicano, o de otra secta, entonces te mandan mercadería y ropa. Si yo voy a Gracia y Gloria –por ejemplo– y me preguntan de dónde soy, cuando yo les digo que soy de Unidas no me dan bolilla. Ahí van casi nada más que los blancos y pocos indios. No te invitan a predicar, nada”.

La distancia señalada entre la Iglesia aborigen y las otras sectas apunta a diferentes aspectos. Uno de ellos es el económico, no cabe duda de que el nivel de ingresos determinado por la ayuda financiera externa y la colaboración de los fieles y las otras comunidades es impensable e imposible para la Iglesia indígena y marca una clara diferencia en cuanto a las posibilidades de auxilio a los feligreses. Se hace una distinción étnico-social entre los miembros de las agrupaciones protestantes y los de la Unida. Las primeras reclutan sus cre-

yentes entre los blancos y los nativos que optan por los valores del grupo dominante, mientras que la segunda está integrada por los que tienen escasos ingresos, marginales respecto del sistema socioeconómico regional y que no toman a las normas y símbolos de los blancos como modelos de referencia.

La promesa de salud y curación es indudablemente el motivo más importante en las conversiones. Aunque en algunos casos pueden originarse en una visión y revelación de Dios, que indica a la persona que debe ingresar a la Iglesia. Esto le sucedió a un shamán o *pi'yoGonáq* de Pozo de Navagán, quien relata su experiencia de este modo:

“Cuando él le hizo caso a Dios y se convirtió estuvo muy enfermo, porque él era *pi'yoGonáq*, entonces se enojaron los *letawá* (ayudantes) de él. Los *letawá* le hablaban y le decían que lo iban a matar. Pero se salvó porque lo curaron con el evangelio, con rezo, estuvo muy enfermo pero al final se sanó”.

El caso de referencia es de gran interés porque pone de manifiesto la fuerza que puede tener la revelación. Si la conversión puede ser sencilla y una esperanza de bienestar, en el caso del *pi'yoGonáq* es todo lo contrario pues éste ya sabe que tendrá que padecer la venganza de sus *letawá*. Su salvación evidentemente le confirmó que había seguido el camino correcto, pero sin duda el estar dispuesto a padecer una segura y terrible enfermedad y a ser perseguido por los *payák*, tiene como fundamento una experiencia mística significativa y poderosa.(10)

El culto se lleva a cabo en una capilla construida especialmente, su planta es rectangular y los materiales son generalmente precarios. En su interior se disponen varias hileras de bancos y adelante una plataforma donde se ubica el pastor y quienes cantan y ejecutan los instrumentos. Las ceremonias se realizan habitualmente los miércoles y los domingos, aunque la llegada de un misionero o algún hecho que se considere importante determina que se improvise un ritual. Su duración es muy prolongada, puede extenderse entre cuatro y siete horas.

Suele iniciarse cantando al son de las guitarras, bombos y los antiguos sonajeros de calabaza. Los temas son obviamente religiosos y se entonan en castellano. Se sigue con las oraciones individuales que se dicen al unísono y en voz alta, el tono puede ir subiendo hasta que se transforma en un griterío incomprensible, y son posibles las manifestaciones de glosolalia. Después de haber cantado y orado una o más veces tiene lugar la predicación que está a cargo del pastor;

ésta gira en torno a pasajes o textos bíblicos, los que muchas veces se asocian a temas de la vida cotidiana. Si asiste al culto alguna personalidad se la invita a predicar y también lo hacen los que lo solicitan y los que indica el pastor. Se repiten motivos bíblicos, pero también son muy comunes los “testimonios”, por medio de los cuales se deja constancia de la presencia de Dios en la vida del sujeto. En estos discursos a veces parece de más importancia el tono con que son dichos que el contenido de los mismos. Cuando hablan en castellano se oyen frases incoherentes, se inician oraciones que no se concluyen. La prédica puede realizarse en español o en Pilagá, incluso un mismo individuo puede alternar ambas lenguas. Entre una y otra alocución se reiteran los cantos y las plegarias. Cuando el pastor opina que ha llegado el momento oportuno se inicia la curación de los enfermos, según el procedimiento que hemos descripto. Para ello se los lleva hacia adelante, en las cercanías del púlpito. Se prosigue con cantos y oraciones hasta que la ceremonia llega a su fin con el saludo de despedida. En algunas circunstancias los cantos son seguidos por danzas, que pueden ser prolongadas, generalmente finalizan cuando varios concurrentes caen desplomados en trance. Se repiten las experiencias extáticas, las comunicaciones y visiones de seres sagrados y las posesiones. Puede decirse que tiene un franco tono de ebullición numinosa.(11)

La influencia pentecostal se advierte en la misma noción y práctica del culto, en la glosolalia y en ideas como la de bautismo, salvación y pecado. Sin embargo, el accionar durante el mismo tiene plena significación en el marco cultural tradicional. Ya nos hemos referido al valor que posee el canto en la comunicación con los *payák* y lo mismo sucede con la oración. Es habitual que el Pilagá se dirija a ellos para pedirles éxito en la conquista de la persona codiciada, en las actividades de producción económica, en la gestación de un vástago, en los enfrentamientos bélicos, o en cualquier aspecto que sea de importancia para el individuo. El virtuosismo que se reconoce en la voz alta y en las prolongadas prédicas reproduce el ideal de los discursos de los jefes. Del mismo modo la idea de terapia y expulsión del mal es independiente y previa a la misionización. La danza, el trance, las visiones y la interacción con las teofanías, son experiencias comunes. Citemos como ejemplos los usos orgiásticos del *nomí*, la experiencia extática del shamán, las relaciones oníricas y aún en estado de vela con los *payák* que les permiten verlos, oírlos, mantener diálogos, ser aconsejados, hacer peticiones y actuar en conjunto.

La influencia de la cosmovisión se aprecia además, en que el nexo entre el pastor y los fieles es de dueño-dependiente (*loGót-lamasék*). La condición de *loGót* es evidente porque al pastor le co-

responde guiar el culto y especialmente porque enseña el evangelio, aconseja a la gente, y transmite la palabra de Dios. El aconsejar, proteger y enseñar son parte de los rasgos distintivos del comportamiento del *loGót*. Así, al padre le corresponde la socialización del niño, al cacique dirigir, representar, y velar por los intereses de los indígenas, los dueños de animales indican a la especie que regentean los peligros que existen y cómo deben conducirse, la teofanía iniciadora da al shamán sus cantos y lo defiende durante toda su vida, podríamos mencionar la totalidad de ámbitos que se organizan en términos *loGót-lamasék* y veríamos que la enseñanza y la prédica bien intencionada es un aspecto constante.

Por ser el dueño o *loGót*, le corresponde situarse en el *layñí* (centro) del templo, mientras que los feligreses se ubican en el *laíl* (periferia), aspecto que refleja el poder del primero y la dependencia de los últimos (Idoyaga Molina, 1995). Por otra parte, el hecho de que el *layñí* se ubique adelante y no en el medio geométrico nos muestra que se trata de una visión del espacio en términos de jerarquía y poder y no puramente dimensionales.(12)

El influjo de la misionización, la relevancia que con ella han tomado los líderes religiosos determina que la ubicación del centro o *layñí* y la condición de dueño o *loGót* de la aldea no siempre se asocian a la figura del cacique. En la actualidad para mucha gente el medio jerárquico ya no se encuentra en la casa del jefe sino en la capilla destinada al culto. Del mismo modo para muchos el *loGót* ya no es el cacique sino el pastor. Por supuesto que en esta definición incide el grado de evangelización de cada individuo. Obviamente los jefes, los shamanes, y los más apegados al orden tradicional describen las relaciones *loGót-lamasék* y *layñí-laíl* de acuerdo al modelo previo a la catequesis.

Un hecho indiscutible y aceptado por todos es que la iglesia se recorta en la aldea como un ámbito propio. Por ser Dios los pastores y misioneros de naturaleza *payák* esta es la calidad del templo, que se convierte así en un microespacio diferenciado del ambiente, en cierto modo extraño y no humano por estar reservado a la comunicación con seres *payák*. La transmisión de la propia condición al área que se rige es un fenómeno habitual; tanto el monte, como el campo, los esteros, el río, el nivel subterráneo y la bóveda celeste son dominios *payák* en virtud de que están gobernados por dueños de esa modalidad.

Como es un lugar dependiente de Dios los shamanes no entran al mismo, en la creencia de que si participaran del culto perderían sus auxiliares, los que serían desplazados por palomas que se ubicarían

en el corazón. Los antiguos auxiliares o *letawá* intentarían vengarse del *pi'yoGonáq* con la muerte, o una vez que el shamán hubiera salido de la Iglesia tratarían de recuperar su locus debatiéndose con aquellas. El resultado final depende de la cantidad de palomas que hayan entrado y de la cantidad de ayudantes que el shamán tuviera en el corazón. Es también relevante para determinar el peligro que correría el shamán, el hecho de que las primeras hubieran ocupado o no el *layñi* del órgano vital, que como centro de potencia determina el tipo de poder e intención de la persona.

La calificación del espacio implica finalmente que si un ser maligno se incorpora a la ceremonia religiosa cambie inmediatamente su actitud al penetrar una paloma en su corazón. A partir de ese momento ya no realizará malas acciones puesto que las mismas serán guiadas por Dios a través del ave convertida en *letawá*.

Al culto no sólo asisten los misionizados, es decir los que participan plenamente de la nueva religión sincrética sino también otros individuos cuya adherencia a estas creencias es mínima y concurren para conectarse con los *payák*, y obtener así éxito en aspectos que hacen a la vida diaria e incluso algunos que la evangelización trata de eliminar. Los indígenas con los que alcanzamos mayor amistad nos han confesado los verdaderos motivos de su presencia, tales como la búsqueda de poder para conseguir trabajo, para enamorar a la persona codiciada, para tener una genérica buena suerte, o por el mero placer de dar un gran discurso predicando y obtener el consecuente reconocimiento del grupo. En definitiva, fines no vinculados con los objetivos de la ceremonia.

Digamos para finalizar, que la nueva forma de terapia y el surgimiento de los pastores como figuras prominentes no han quitado vigencia ni importancia a las prácticas shamánicas. Siguen existiendo prestigiosos *pi'yoGonáq* que cumplen con sus múltiples funciones, entre ellas: efectuar curaciones, manejar los fenómenos atmosféricos, predecir acontecimientos futuros por medio de la experiencia onírica, viajar a los más lejanos parajes del cosmos para rescatar un alma sombra o *paqál* o para visitar a una teofanía, auxiliar a los jóvenes en tareas específicas, ceder alguno de sus propios auxiliares o *letawá* con fines propiciatorios, enviar la enfermedad como sustancia, debatirse con los otros shamanes en un continuo e ilimitado intento de apropiación del poder.

Como puede apreciarse las actividades del shamán son mucho más numerosas que las del pastor; por ende nos parece imposible que pueda desplazarlo sin más, del lugar que ocupa en la sociedad Pilagá.

El shamanismo y el culto evangélico son instituciones paralelas que se tocan en determinados ámbitos; si bien en cierto modo se enfrentan también son complementarias.

En lo que respecta a otras facetas de la cultura, la expansión de la nueva religión ha hecho poca mella; ya hemos mencionado el fracaso de predicadores en su afán por abolir los bailes nocturnos, la brujería, el aborto, el infanticidio, la cremación de los cadáveres y muchas otras costumbres incomprensibles para el occidental pero plenas de significado para el Pilagá.

### Conclusiones

Si nos preguntamos cuál es la real aceptación y conversión de los Pilagá al evangelio, cuánto hay de innovación y de tradición en la terapia y en el culto. A nuestro entender la respuesta debe apuntar a que si bien se han incorporado teofanías, textos –la Biblia– nuevos status como los de pastor y misionero, episodios míticos cristianos, formas culturales y otros elementos, el proceso de síntesis cultural ha sido muy profundo y las nuevas creencias sólo son explicables en función de la cosmovisión. Estamos persuadidos de que de nuestra exposición se desprende que las ceremonias religiosas y las prácticas terapéuticas sólo cobran acabada significación cuando se explicitan en términos de categorías como *payák* (lo otro existencial), *loGót* (dueño), *lamasék* (dependiente), *layñi* (centro), *lail* (periferia), *oyk* (poder), *letawá* (auxiliar) que hacen de la realidad una sociedad y un cosmos organizado y con sentido.

La idea de que el cristianismo de los aborígenes es tan válido como el de los misioneros protestantes (Loewen et al, 1965: 251), es desde nuestra perspectiva un autoengaño, un mecanismo de defensa que esconde el fracaso de la evangelización. Y con esto no pretendemos desvalorizar al indígena, ni minimizar su capacidad de comprensión sino resaltar que el modelo judeo-cristiano representa tan sólo una tradición religiosa, la que al ser sobrepuesta sobre las concepciones Pilagá fue reinterpretada de acuerdo a éstas, de un modo tan intenso que de cristianismo sólo queda una pátina superficial, la cultura nativa desde el fondo aflora aquí y allá sin que se la haya podido aplastar.

### Notas

1. Los materiales sobre los que nos basamos fueron recabados en diversas campa-



ñas etnográficas. En septiembre-octubre de 1975 trabajamos en Soledad (Depto. Bermejo, Pcia. de Formosa). En septiembre-noviembre de 1978 en Soledad y Pozo Molina, sita en el mismo departamento. En agosto de 1979 en Campo del Cielo (Depto. Patiño, Pcia. de Formosa). En agosto-septiembre de 1981 en Soledad y Pozo de Navagán (Depto. Patiño, Pcia. de Formosa). En estas oportunidades la mayor parte del material fue recabado en entrevistas extensas, abiertas y recurrentes con informantes calificados y empleamos lenguaraces cuando fue necesario. Hicimos observación y observación participante, especialmente en los cultos donde fuimos invitados a predicar. Los objetivos teóricos perseguidos apuntan a realizar una descripción fenomenológica de la cultura, en particular de los cambios habidos como resultado de la misionización con el fin de sopesar la intensidad de las modificaciones operadas. La grafía de las voces aborígenes está adaptada a la del castellano, sin embargo, son necesarias las siguientes aclaraciones: k) oclusiva velar sorda, q) oclusiva uvular sorda, G) fricativa faríngea sonora, ' ) oclusión glotal, y) semiconsonante o semivocal alveolopalatal no abocinada, w) semiconsonante o semivocal labiovelar abocinada.

2. La expresión Toba-Pilagá fue acuñada por Metraux para referirse a los indígenas asentados en Sombrero Negro y otras aldeas cercanas, pues este autor notó las similitudes culturales y lingüísticas entre este grupo y los Pilagá del centro de la Provincia de Formosa (Metraux, 1946: 102). Las concordancias lingüísticas fueron también notadas por Tebboth (1949: 197). Nosotros adherimos a estas ideas y sostenemos que los Toba-Pilagá y los Pilagá conforman un único grupo, que debe diferenciarse claramente de los Toba ubicados en el oriente de las provincias de Chaco y Formosa.

3. Esta discrepancia no es más que un detalle, y en modo alguno pretende quitar importancia al trabajo de Cordeu, a nuestro entender un aporte significativo y original sobre el tema.

4. Hemos traducido la expresión *konaGanaGáe* por bruja para resaltar que se trata de una figura que sólo realiza el daño. Este personaje recibe su poder *-oyk-* durante su iniciación. En el cual obtiene de la teofanía también un canto, un conjunto de auxiliares, y los conocimientos necesarios para dañar a sus congéneres. Para lograr su malévolo cometido la *konaGanaGáe* se vale de parte de las personas *-excrementos, orina, pelos, uñas, etc.-* o de sus pertenencias *-restos de ropa o cualquier otra cosa-*. Cuando ha reunido una cantidad suficiente inicia su procedimiento; consiste en hervir los objetos, o colocarlos en la tumba de un muerto reciente a fin de enfermarlos. Al conseguirlo, los elementos dañados contagian al individuo, quien muere lentamente de no descubrirse la bruja y mediar la terapia shamánica. Sobre este tema véase Idayaga Molina, 1978/79.

5. Los jóvenes se distinguen por su espíritu orgiástico y lúdico, pasan la mayor parte de su tiempo dedicados a adornarse con el objetivo de seducir. Pintan su

## Anatilde Idoyaga Molina

rostro con diferentes diseños, que imitan a los que observaran en sueños a *Idáyk*, personaje mítico, paradigma de belleza y de apuesto seductor. Se ornan con abultados collares y esmerados tocados, portan además unos pequeños paquetes que incluyen raíces y flores de plantas o huesecillos de animales que tienen la capacidad de seducir. Ataviados concurren al *nomí* (lit. baile), reuniones lujuriosas y dionisiacas, donde bailan y se hacen ocasionales parejas que culminan la noche juntos. Tal comportamiento es expresión de la relación del individuo con *Idáyk*, quien de algún modo guía sus comportamientos y colabora con la persona para hacer de ella un irresistible seductor. El cambio continuo de pareja es el ideal deseado, y prueba del poder erótico del sujeto. Sobre este tema véase Idoyaga Molina, 1978 y 81.

6. El aborto es practicado especialmente por las jóvenes que quedan embarazadas cuando se hallan sumidas en ese estado, que su único interés es seducir. Dicha condición en Pilagá se denomina *sanamañí*. El infanticidio es común también cuando el recién nacido es producto de una unión entre sujetos *sanamañí*. Pero es imprescindible cuando se trata del nacimiento de gemelos o deformes. Para el Pilagá un hombre sólo puede gestar un hijo cada vez, la gemelidad pone de manifiesto que un ser mítico ha gestado un segundo vástago, que es como su padre de una naturaleza extraña y no humana, por ende debe ser eliminado. El deforme es también hijo de un ser mítico porque así lo demuestra su propia anatomía y es eliminado por las mismas razones. Sobre este punto véase Idoyaga Molina, 1982.

7. *Payák* designa a la modalidad ontológica de la totalidad de las teofanías. Tanto los héroes civilizadores o culturales, como los personajes-enfermedades y los *tricksters*. Desde la perspectiva de su intención, salvo los personajes enfermedades –siempre malevolentes– son seres ambivalentes, tanto dañan enviando enfermedades, retirando las presas de caza, impidiendo que los árboles den sus frutos, como colaboran con el individuo, convirtiéndose en *letawá* (compañero) y auxiliándolo en actividades específicas como la caza, la pesca, la guerra, la sexualidad, etc. Como los dueños de animales y vegetales son *payák*, también lo son los ámbitos que gobiernan –monte, campo, estero, río– y los animales y vegetales que regentan. Son *payák*, también, el shamán y la bruja porque esta condición les es transmitida por la teofanía iniciadora. Finalmente, algunos objetos que revelen un carácter extraño, por su forma, dureza, o lo que fuere son asimismo *payák*. Sintéticamente *payák* designa a una modalidad ontológica extraña, no humana y potente. Sobre este punto véase Idoyaga Molina, 1985.

8. Referencias a curas mediante oraciones pueden verse en Pagés Larraya, 1982, T. III: 78 y 79, y Cordeu, 1984:221.

9. El Pilagá relaciona la totalidad de los seres existentes en términos de *loGót-lamasék*. Cada ámbito cosmológico –el cielo, el mundo subterráneo y en la tierra la aldea y la choza, el monte, el río, el estero y el campo– poseen un dueño o *loGót* sus habitantes son sus dependientes o *lamasék*. Duraciones como la noche son *lamasék*

del personaje mítico que los ha iniciado, el que es por supuesto su *loGót*, pero también el shamán y la bruja son *loGót* de un conjunto de auxiliares que actúan en función de la voluntad de éstos y son definidos como sus *lamasék*. La locura es explicada como la posesión de una figura que se ha convertido en *loGót* y hace actuar al individuo a su antojo. Los objetos que fabrica, obtiene por regalo o compra son *lamasék* de la persona, su *loGót*. En el sujeto el *paqál* (alma sombra) y el *ki'i* (imagen refleja), es decir, las entidades anímicas son *loGót* del cuerpo que es a su vez su *lamasék*. Sin embargo, en el propio cuerpo el corazón es *loGót* y el resto de los órganos *lamasék*. En general al *loGót* le corresponde la protección, el cuidado, la enseñanza de los hábitos pertinentes y en algunos casos la conformación del *lamasék*. Se trata de un nexo jerárquico y de potencia que liga y ubica a seres míticos, hombres, animales, vegetales y objetos en la sociedad y el mundo. Sobre este tema véase Idoyaga Molina, 1995.

10. Sobre otro caso de conversión de un shamán puede verse Pagés Larraya, 1982, T. III: 86-87.

11. Una descripción de cultos de la Iglesia Evangélica Unida entre los Toba puede verse en Miller, 1979: 124-128 y Wright 1987. Una descripción del culto Cuadrangular, véase en Cordeu 1984: 223-225.

12. Las nociones de *layñí* y *laíl* admiten varias traducciones según el aspecto que refieran. En el caso de ámbitos cósmicos designan al centro y la periferia, el centro es el núcleo organizador del ámbito, le da coherencia y homogeneidad; el *laíl* dibuja los límites del mismo. El *layñí* es el lugar donde mora el *loGót*; en el *laíl* habitan los *lamasék*. En la anatomía humana el *layñí* designa a lo interno y el *laíl* a lo externo. En el *layñí* se ubica el corazón, órgano de fundamental importancia en el funcionamiento del cuerpo; en el *laíl* está todo el resto. En los vegetales el *layñí* se ubica en el medio del tronco o en la raíz, ramas, hojas y follaje son *laíl*. Aquí se aprecia la idea de *layñí* como sostén de la totalidad del ser. En los objetos, el *layñí* puede estar en el dorso que sirve de apoyo, o en el hueco que sirve de continente, la forma del objeto coincide con su *laíl*. En lo que hace al espacio, su percepción en términos de *layñí-laíl* nos muestra que es siempre discontinuo, calificado por un poder que aísla núcleos homogéneos desde la perspectiva de su calidad y potencia. Sobre este tema véase Idoyaga Molina, 1995.

## Bibliografía

### **Braunstein, José:**

1983 Algunos rasgos de la organización de los indígenas del Gran Chaco. *Trabajos de Etnología* N° 2. Inst. de Cs. Antropológicas. Fac. de Fil. y Letras. Univ. de Buenos Aires.

### **Cordeu, Edgardo:**

1984 Notas sobre la dinámica socio-religiosa Toba-Pilagá, *Suplemento Antropológico*, V. XIX, N° 1.

### **Cordeu, Edgardo y Siffredi, Alejandra:**

1971 *Del algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires. Juárez Editor.

### **Idoyaga Molina, Anatilde:**

1978 *La expresión de lo erótico en la cultura Pilagá*. Buenos Aires. CAEA Editorial. Buenos Aires

1978/79 La bruja Pilagá. *Scripta Ethnologica*, Vol. V, parte 2.

1981 Sexualidad Pilagá. *Publicaciones*. Inst. de Antropología. Univ. Nacional de Córdoba, Nueva época, Vol. XXXVIII.

1982 Notas para el estudio de las prácticas de aborto y alumbramiento entre los Pilagá. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, Vol. XXVIII, N° 3.

1983 Muerte, duelo y funebria entre los Pilagá. *Scripta Ethnologica*. Vol. VII.

1985 El *payák*. Una estructura mítico-religiosa del mundo Pilagá. *Zeitschrift für Ethnologie*, tomo 110, N° 2.

1986 La integración de la figura del lobizón entre los Pilagá. *Studi e Materiali di Storiadelle Religione*, Vol. 52.

1990 Mito y Mesianismo entre los Pilagá. *Mitologicas*, Vol. VII.

1994 Movimientos socioreligiosos. Una esperanza milenarista entre los Pilagá. *Religiosidad y Resistencias indígenas hacia fin del milenio*. Quito. ABYA -YALA.

1995 *Modos de clasificación de la realidad en la cultura Pilagá*. Buenos Aires. CAEA Editorial.

1996 Entre el mito y la historia. La mitificación de un líder mesiánico entre los Pilagá. *Scripta Ethnologica*. Vol. XVIII.

### **Leenhardt, Maurice:**

1961 *Do Kamo*. Buenos Aires. EUDEBA.

### **Lowen John, Albert Buckwalter y James Kratz**

1965 Shamanism, Power and Illness in Toba Church Life. *Practical Anthropology*, 12.

### **Metraux, Alfred:**

1933 La obra de las misiones inglesas en el Chaco. *Journal de la Société des Americanistes*, XXV.

1946 Myths of the Toba and Pilagá Indians. Philadelphia. *American Folklore Society*, XL.

**Miller, Elmer:**

1970 The Christian Missionary, agent of Secularization. *Anthropological Quarterly*, V. 43, N° 1.

1971 The Argentine Toba Evangelical Religious Service. *Ethnology*, Vol. X, N° 2.

1977 Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los Toba del Chaco Argentino. En: *Procesos de Articulación Social*. Buenos Aires Amorrortu Editores.

1979 *Los Tobas argentinos. Armonía y Disonancia en una sociedad*. México. Siglo XXI.

**Pagés Larraya, Fernando:**

1982 *Lo irracional en la cultura*. Buenos Aires. FECIC.

**Reyburn, William:**

1954 *The Toba Indians of Argentine Chaco: An interpreta-report*. Elkhart, Indiana. Mennonite Board of Missions, Charities.

**Tebboth, Thomas:**

1949 Diccionario Toba-Castellano. *Rev. del Instituto de Antropología de la Univ. de Tucumán*, Vol. XXIII.

**Vuotto, Patricia:**

1986 Los movimientos de Pedro Martínez y Luciano: dos cultos de transición entre los Toba-Taksek. *Scripta Ethnologica*, Vol. X.

**Wright, Pablo:**

1983 Presencia protestante entre los aborígenes del Chaco Argentino. *Scripta Ethnologica*, Vol. VII.

1987 Iglesia Evangélica Unida: Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea. Presentado a la Reunión Latinoamericana sobre Religión popular, identidad y etnociencia. Escuela Nacional de Antropología, México 26-29 de mayo de 1987.

Anatilde Idoyaga Molina

## **VIII**

### **REFLEXIONES SOBRE EL SHAMANISMO, LA BRUJERÍA Y LA LOCURA\***

Este capítulo es una revisión de las ideas de Devereaux respecto a la relación entre shamanismo y locura. Teniendo en cuenta esta intención recalca aspectos heurísticos que pueden resultar obvios para muchos antropólogos, pero que creemos necesario enfatizar para el lector proveniente de otras disciplinas.

Las ideas de Devereaux constituyen unos de los mayores aportes al campo de la etnopsiquiatría. Su intento de amalgamar el análisis psicoanalítico con el antropológico, o la relación entre patología y cultura lo lleva a plantear la existencia de síntomas y enfermedades culturalmente condicionados, aportando pruebas y documentación suficientes como para fundamentar una aproximación de sólida perspectiva. Sin embargo, la inclusión de shamanes y brujos en el ámbito de las patologías presenta un punto de fricción con el discurso antropológico (Baldus 1965/66, Chaumeil, 1984; Eliade, 1960, Taussig, 1987; Wilbert, 1987) e incluso de la psicología cultural postmoderna (Sweder, 1991), que han puesto el acento en los contenidos religiosos, simbólicos, sociales, políticos y en el carácter holístico de la institución.

No obstante, dada la importancia de la obra de Devereaux y su influencia en las formulaciones de la etnopsiquiatría, la etnomedicina y la etnofarmacología creemos conveniente volver sobre el tema discutiendo las ideas sobre las que el autor sustenta la definición de shamanes y brujos como enfermos mentales. Es nuestro interés, ana-

\* Este capítulo fue publicado con el nombre: Entre el shamanismo, la brujería y la locura. Repensando a Devereaux. *Mitologicas*, Vol. XI CAEA-CONICET, Buenos Aires. 1996.

lizar el soporte heurístico y la validación metodológica de Devereaux, en aras de hacer notar sus falencias y por ende el carácter endeble de sus postulaciones. A la vez, a través del aporte de nuevos materiales intentaremos demostrar que el shamanismo y la brujería son instituciones demasiado amplias y complejas como para que queden reducidas a meras patologías (1).

### **La Perspectiva de Devereaux**

Devereaux (1989, Cap. I) parte de la premisa de que desde un punto de vista psiquiátrico los criterios que definen la normalidad son de aplicabilidad universal. Entre ellos destaca la maduración emocional, sentido de realidad, racionalidad y la capacidad de sublimar. Siguiendo esta línea de pensamiento sostiene que su tipología etnopsiquiátrica de los desórdenes de personalidad es compatible con la taxonomía psiquiátrica, por lo tanto los síntomas manifiestos en cada “paciente” pueden ser definidos en términos de las clasificaciones diagnósticas convencionales con independencia del tipo de desorden psiquiátrico que evidencien en una cultura dada. Dicha tipología incluye cuatro grupos: 1) desórdenes tipo, relacionados con la forma de la estructura social, 2) desórdenes étnicos, relacionados con los patrones culturales específicos de cada grupo 3) desórdenes, sagrados, expresados en la actividad shamánica, y 4) desórdenes idiosincráticos. Dicha clasificación implica la aceptación de dos tipos de inconscientes; uno étnico, que comparten los individuos de una misma comunidad cultural, y otro idiosincrático, compuesto por los elementos que se reprimen en virtud de la experiencia personal de cada individuo.

En orden a caracterizar a shamanes y a brujos -los últimos son mencionados con mucho menos frecuencia y sin especificar que entiende por brujo- Devereaux (*ibidem*) sostiene que mientras la mayoría de las personas se casa, tiene hijos, construye su choza, etc. sólo unos pocos son shamanes o ejecutantes de actividades rituales. Lo que equivale a decir que sólo unos pocos centran su existencia en la manipulación de lo sagrado frente a una mayoría que meramente es “consumidora de lo sobrenatural”. Lo que lo autoriza a afirmar



que no hay excusas para no considerar a los shamanes como severos neuróticos y/o psicóticos y al shamanismo como culturalmente distónico. El autor prosigue afirmando que adicionalmente los shamanes suelen ser seres problemáticos desde la perspectiva de la vida diaria y por ende mentalmente alterados. Si bien es cierto que su personalidad ha realizado ciertos ajustes y que su posición es institucionalizada, sus ajustes corresponden al segmento marginal de su sociedad y su cultura, por lo cual el shamán es un ego distónico y a menudo distónico culturalmente. Es también mucho menos realista que la gente común, lo que marca su falta de desarrollo psíquico y cultural en cuanto a aceptación de la realidad. Sólo maneja su inserción en la sociedad porque sus conflictos dominantes yacen en el dominio del inconsciente de la personalidad étnica, a diferencia de los neuróticos o psicóticos *standard* cuyos conflictos se localizan en el inconsciente idiosincrático.

Distinguiendo entre creencias tradicionales y experiencias subjetivas, Devereaux sostiene que el shamán es neurótico no por no compartir las creencias de su tribu, sino porque en su caso, y sólo en su caso, estas creencias, en razón de su neurosis, son transformadas en una experiencia subjetiva, pautada culturalmente mientras que lo locura no-sagrada se plasma en neurosis o psicosis idiosincrática. Estas características facilitarían la resistencia del shamán al cambio cultural ya que siendo más impenetrables, estarían en mejores condiciones que el resto de los indígenas a sufrir un proceso de desestructuración de la personalidad en virtud del contacto.

Los pacientes experimentan que la cura shamánica es efectiva porque el tratamiento tiende a reproducir tanto el proceso mórbido como el proceso subjetivo de cura. El shamán provee una especie de experiencia emocional correctiva, y no una terapéutica psiquiátrica.

Resumiendo el shamán es un ser antisocial, a veces visto como insano por el propio grupo, que expresa sus desórdenes mentales usando defensas previstas por la propia cultura, tales como visiones, revelaciones, ritos iniciáticos, etc. En él, las fantasías culturalizadas emergen en una experiencia subjetiva y semi-personalizada, en la cual los mitos y las fantasías subjetivas; los rituales y las compulsiones

idiosincráticas están entretreídos.

Es claro que en la definición de Devereaux pesó más lo psíquico que lo cultural. El shamán es tenido por anormal en virtud de que supuestamente sus fantasías manifiestas culturalmente a través de la práctica, revelan su falta de sentido de realidad, y por ende menos racionalidad y maduración emocional. Es obvio, que en términos de cultura occidental, quien dice sacar enfermedades en forma de gusano, que puede volar al cielo, hablar con las deidades, que son además sus espíritus auxiliares, y efectuar un sin fin de actividades similares es un insano. Pero qué sucede si cambiamos el marco de referencia, y el horizonte de vivencias; tales como las nociones de enfermedad y terapia, las ideas relativas al cosmos, a las formas de relacionarse con las deidades, en definitiva todos los sistemas de representaciones? Encontramos que las prácticas shamánicas son lógicas y adaptadas cosmovisionalmente al medio social y cultural en que se desarrollan.

### **Una Visión Crítica**

#### **a) Los shamanes**

Como es evidente, nuestras diferencias con Devereaux son radicales tanto a nivel heurístico como metodológico. A nuestro modo de ver el autor generaliza, y aun universaliza, casos particulares sin el soporte de datos necesarios, no contempla el punto de vista de las culturas-otras, aplica categorías occidentales a realidades que las rebasan y minimiza el papel de lo sagrado.

Con el objeto de mantener la claridad de la exposición primero nos concentraremos en los aspectos heurísticos y luego en los teórico-metodológicos.

La relación del shamán con lo sagrado -un aspecto focal en la caracterización del personaje como insano- si bien es por supuesto cierta, no es un atributo que sirva para distinguir al shamanismo. Existen numerosos estatus no-shamánicos que manipulan el poder y aun sociedades en las que todos los individuos adultos tienen interacción directa con lo sagrado. Al hablar de interacción nos refe-

rimos a una relación buscada y mantenida por el sujeto libremente, que adquiere auxiliares y/o poder. Hacemos esta aclaración para dejar en claro que no aludimos a una posesión, al encuentro furtivo de un cazador con una teofanía en el bosque, o a cualquier experiencia de tipo numinosa (Otto, 1965) que los seres míticos impongan a los hombres, cuya universalidad si bien es obvia sería ingenua como crítica a Devereaux. Es entonces claro que nos referimos a representaciones culturales en las que el nexo entre el individuo y las deidades es libre y toma en cuenta la voluntad del primero.

En este dominio podemos mencionar a grupos Atapasco y Sioux y más cerca nuestro a Pilagá, Toba, Mocoví y Chulupí (Idoyaga Molina, 1984, 85 y 90; Wright, 1984). Tomaremos como ejemplo el caso de los Pilagá (2) que puede considerarse un modelo al menos para los grupos Guaycurú. En esta cultura todo humano adulto adquiere auxiliares (*letawá*) que le transmiten poder, ayuda y conocimientos específicos lo que le permite desenvolverse con eficacia en ámbitos determinados (Idoyaga Molina, 1985). Por ejemplo, al llegar la adolescencia los jóvenes de ambos sexos se preocupan por convertirse en irresistibles seductores, para ello se comunican oníricamente con dos deidades (*Idáyk* y *Wayayqaláchigi*), quienes al transformarse en sus ayudantes los dotan de poder y de conocimientos. Entre los últimos figuran cómo hacer su “paquete” de magia amorosa -más exactamente de que vegetales y pájaros valerse-, cómo pintarse el rostro con tinturas de tonos diversos, cómo fabricar los imprescindibles collares y brazaletes, cómo adornarse con esmerados tocados, qué decir y cómo actuar para lucir espléndido y conquistador, y qué melodías entonar para captar el corazón de la persona codiciada. En definitiva, qué hacer en los diferentes niveles para que el hechizo de la magia amorosa haga de ellos seres exitosos (Idoyaga Molina, 1981).

Pasando a otros ámbitos, que Devereaux juzgaría más importantes para la vida diaria y más profanos, lo dicho se repite en relación a la caza, la pesca, la recolección de frutos y mieles silvestres, la guerra en antaño, la concepción de un hijo o cualquier aspecto de significancia en la existencia indígena. En todas las circunstancias el individuo sueña, interactúa con las deidades, obtiene poder y construye sus respectivos paquetes y exhibe los resultados de la colabora-

ción de sus auxiliares en una actividad determinada (Idoyaga Molina, 1985 y 95). De ello se desprende que en la vida cotidiana todo nativo consigue poder y comercia con los seres míticos para lograr sus cometidos. Cometidos que lo llevan a adquirir sucesivamente diferentes ayudantes según las finalidades.

Por otra parte, la comunicación onírica es también típica del shamanismo tanto en el ejercicio de la terapia como en cualquier otra labor. A falta de trance o de éxtasis, podríamos decir que entre los Pilagá y en general entre los Guaycurú, el shamán no asume habitualmente más conductas “psicóticas” que el resto de sus integrantes. Con lo expuesto no queremos decir que no haya diferencias entre el shamán y un individuo con auxiliares, de hecho el primero tiene más poder y un campo de acción más amplio que le es propio -la terapia, el daño, el manejo de fenómenos atmosféricos, cesión de ayudantes, etc.-. Pero si bien hay disimilitudes diríamos que son en muchos casos cuantitativas y no cualitativas. Lo que equivale a decir que no hay “consumidores de lo sobrenatural” sino indígenas con más o menos auxiliares, que en sus imágenes oníricas y ocasionalmente en vela, interactúan con las teofanías a fin de captar su intención y lograr con ellas una unidad de voluntades e intereses. En otras palabras, no hay sujeto que no posea una experiencia vivida de lo sagrado.

Asimismo, el shamán no es el único estatus que presupone el manejo del poder. Entre los Pilagá y el resto de los Guaycurú existen otros como el de bruja (Idoyaga Molina, 1978/79) y el de experto en magia-amorosa. Entre los matakó el *hayex* o especialista además de concretar una forma específica de terapia, puede comunicarse con las especies animales, entender los cantos de los pájaros, obrar sobre los afectos de las personas, etc., lo que le permite colaborar en dominios particulares cuando es requerido por los nativos. Entre los E'sseja existe el ayahuasquero, quien accede a visiones a través del consumo de ayahuasca y tiene su propio campo de actividades diferenciado del shamánico. Estatus similares son muy difundidos en grupos amazónicos. Entre los Chimane, Chiriguano y Mashco la brujería aparece como una institución separada del shamanismo (Califano, 1978 y Califano e Idoyaga Molina, 1983). Entre los Ayoreo, además de encontrar dos tipos de shamanes, existe el soñador que es posee-

dor de un poder y conocimientos especiales que canaliza primordialmente en la adivinación (Bórmida, 1984 y Califano 1990) y, en la práctica cualquier individuo que conozca el corpus de relatos míticos, está en condiciones de manipular la potencia de éstos con fines dañinos, terapéuticos, preventivos o propiciatorios, a través de su enunciación siguiendo fórmulas prefijas (Idoyaga Molina, 1979/80 y 87; Mashnshnek, 1988/89 y 91). Entre los Mashco se implementa el poder de la palabra a través de los cantos terapéuticos (no-shamánicos) que a veces se combinan con la utilización de vegetales como la ortiga (Califano, 1993).

En fin, creemos que son suficientes los ejemplos dados para mostrar que son diversos los estatus que requieren “iniciaciones” y las formas por las que se accede al dominio del poder y la interacción con lo sagrado.

Otro aspecto a tener en cuenta es el hecho de que en algunos grupos es altísimo el porcentaje de shamanes. Así, entre los Mataco, Pilagá Toba y Mocoví con la vejez todo individuo tiende a convertirse en shamán. Entre los Jíbaro uno de cada cuatro hombres es shamán y entre los Yanomami alrededor de la mitad de los adultos también lo son (Sullivan, 1989:408). Hecho que pone en claro que la idea de escasez de shamanes frente a numerosas “personas normales”, no es más que una presunción que debería ser demostrada, y por otro, la rigidez del esquema de Devereaux pues nos encontraríamos ante culturas, poblaciones casi completas, cuyos miembros son neuróticos o psicóticos, lo que anularía el criterio de distinción normalidad a anormalidad utilizado en virtud de su carácter ingenuo y etnocéntrico.

Finalmente, también apuntado a la labilidad de la diferencia entre shamanes y los otros miembros de la cultura debemos considerar la generalización de la capacidad terapéutica y la obtención de poder que se observa en muchas etnias como resultado del contacto con grupos pentecostales. En efecto, la misionización que vienen ejerciendo estas Iglesias a lo largo de toda América ha dado origen al surgimiento de cultos y prácticas curativas sincréticas, que concilian elementos del ideario pentecostal y de los shamanismos tradicionales. En lo que respecta a los grupos indígenas argentinos se observa

lo que podríamos denominar una generalización de la actividad shamánica reformulada a partir de la reelaboración e incorporación de las terapias evangélicas en función del sistemas de representaciones tradicional (Cordeu, 1984, Dasso, 1993 y 94, Califano, 1988, Idoyaga Molina, 1994, Loewen et. al., 1965, Miller, 1979, Wright, 1988). En los cultos son comunes los trances, las revelaciones, las manifestaciones de glosolalia y comunicaciones con seres sagrados, las posesiones y los estados de éxtasis que dan a la ceremonia un franco tono de ebullición numinosa.

Un segundo *ítem* en el que se advierten contradicciones entre Devereaux y los datos es el relativo a la caracterización de la personalidad global del shamán. Sobre la base de un análisis cross-cultural Winkelman (1992) señala que suelen ser líderes y personajes carismáticos. Situación que se observa en muchas de las culturas chaqueñas y de la Patagonia (Bacigalupo, 1995 y 96, Califano, 1975, Dasso, 1985, Idoyaga Molina, 1978, 1983, Miller, 1979, Schindler, 1990, Siffredi, 1983, Wright, 1983 y 89), para citar sólo ejemplos de grupos asentados en nuestro país y áreas limítrofes. Teniendo en cuenta esta información el hecho de que los Mohave –la única sociedad con la ejemplifica nuestro autor- consideren al shamán insano y en virtud de ello la cultura empuje a los adolescentes psicóticos y/o neuróticos a convertirse en shamanes con independencia de su voluntad, aun cuando sus comportamientos anómalos sean los que se consideran como evidencias de actividad shamánica (Devereaux, 1989, cap. I), no nos autoriza a generalizar un caso particular y tenerlo como soporte suficiente para probar el carácter antisocial, la hostilidad o la insanía del shamán.

Los planteos de Devereaux restringen prácticamente la actividad shamánica al campo de la terapia, dejando de lado numerosos aspectos que hacen también a sus intereses. Entre ellos, cabe mencionar: atraer o impedir las lluvias y manejar los fenómenos meteorológicos -lo que apunta a favorecer generalmente las actividades de producción económica-. Restaurar las labores de pesca, caza, o la que fuere, después de que estas fueran suspendidas por la violación de tabúes de consumo en forma individual o grupal. Generar a partir de sus vivencias, nociones intersubjetivas especialmente en lo que hace

al conocimiento y representación del cosmos en sus diversos sectores y como totalidad. Brindar conocimiento útil para los intereses del grupo a través de su experiencia onírica en estado alterado de conciencia. Dar protección y poder a los miembros de su aldea. Practicar la adivinación. Colaborar en los partos, los funerales, las prácticas de aborto e infanticidio o cualquier otra circunstancia de relevancia en el ciclo vital. Encontrar el nombre-alma del recién nacido. Realizar labores propiciatorias y/o preventivas en los rituales. Liderar movimientos mesiánicos. Contribuir en la fertilidad de las cosechas. Si bien, hasta aquí hemos mencionado aspectos positivos, no debemos dejar de tener en cuenta que muchos shamanes son ambivalentes y pueden causar males diversos; tales como enfermar, arruinar cultivos u otras pertenencias, debatirse constantemente con otros shamanes en una continua búsqueda de poder o cometer antropofagia simbólica. Con estos ejemplos, no pretendemos agotar una lista de la posibilidades de acción shamánica sino tan sólo mostrar la amplitud del campo en que se desarrolla su labor que supera en mucho a la de un terapeuta. (3)

Devereaux considera al shamanismo y sus prácticas como fenómenos mentales, -es claro que por ello los incluye en la etnopsiquiatría-, la terapia sería una suerte de placebo con significación cultural pero no una verdadera cura. Sin embargo, la cura shamánica más que un hecho psíquico es un hecho físico y simbólico, que compromete a representaciones culturales como todo proceso terapéutico. Esta diferencia de perspectiva si bien tiene implicancias teóricas y metodológicas, la incluimos también en las carencias y contradicciones heurísticas del autor por la enorme información disponible que muestra el carácter “medicinal” de la labor shamánica. Son numerosos los shamanes que usan preparados con hierbas y cada vez son más los vegetales usados por shamanes y curanderos en los que se constata la presencia de principios activos y por ende su capacidad curativa (Agurell, 1968; Ayala, 1984; Bartolomé, 1991; Crespo, 1993; Deulofue, 1967, Elisabetsky, 1987; Estrella y Crespo 1995; Fleurentin, 1995, Guevara, 1995 y 96, Luna, 1984, 86 y 95; Mackenna, 1986; Naranjo, 1973 y 95; Naranjo y Escaleras, 1995, Palma, 1983; Pérez de Nucci, 1989; Ponce, 1995; Tafur et. al., 1995; Weigel, et. al.

1995; Schultes, 1990). Incluso otros elementos cuya utilización se creía completamente simbólica, como la de un sapo policromo (*Epipedobates tricolor*) usado por los grupos de las montañas de Esmeralda en Ecuador para aliviar dolores, resultó ser un analgésico más poderoso que la morfina puesto que posee un alcaloide de rara estructura química en la piel (Naranjo, 1995:15-16). Más allá de las comprobaciones científicas, es sabido que muchos shamanes y curanderos se valen de preparados con hierbas como elementos de su terapia. En lo que hace a nuestro territorio, tal es el caso de los curanderos del noroeste argentino y de la región de Cuyo (Palma, 1983; Pérez de Nucci, 1989, Idoyaga Molina, 1999 a y b) y de los Mapuche (Bacigalupo, 1995).

Existen, por supuesto, otros ejemplos en los que la cura shamánica se concreta a través de la succión acompañada de las ritualizaciones pertinentes. Tal es el caso de los Pilagá, Toba y Mataco. Los primeros sólo usan cenizas como cicatrizantes y antiguamente un vegetal para sanar la heridas de guerra, mientras que los últimos dividen las terapias por succión de las realizadas con otros elementos, las primeras corresponden al ámbito del *jayagú* (shamán) y las segundas el *hayek* (curador). Pero aun en esta circunstancia la cura es efectiva. A este respecto, antes que nuestra experiencia preferimos citar la opinión de un médico sobre la cura de la dolencia del “susto”: “...el tratamiento mágico pareciera dar buenos resultados y no hemos podido hallar una explicación científica al problema ...” (Pérez de Nucci, 1989:78). Bartolomé (1991:118-19) va más allá cuando escribe en relación a los shamanes Guaraní: “Levi Strauss (1988:175) -se refiere a la Antropología Estructural- señala que los cantos representan un medicamento psicológico, refiriéndose a ellos como una “manipulación psicológica” del órgano enfermo. Si bien esta explicación puede brindar una base medianamente satisfactoria para justificar la cura como una sugestión psicosomática entre los humanos, difícilmente pueden explicar los casos de cura de animales mediante canto, ya que resulta sumamente improbable que puedan haber sido sugestionados. En más de una oportunidad me tocó observar cómo un cerdo castrado, cuya herida se había agusanado, era curado mediante el canto; mientras el shamán oficiante cantaba, los gusanos iban cayen-



do, sin que se les hubiera aplicado ninguna clase de polvos. Sin tratar de recurrir a explicaciones parapsicológicas o esotéricas, considero que fenómenos de esta naturaleza merecen más atención de la que habitualmente se les otorga; falta de atención debida a la imposibilidad de explicarlos dentro de nuestros propios principios lógicos y causales, pero que de hecho forman parte de la realidad observada.” Nosotros agregaríamos que su remisión al campo de la psicología no es más que otra forma de negarlos.

La terapia shamánica, concretada en estados alterados de conciencia o imágenes oníricas y algunas prácticas como la succión, masajes, etc., sume o no aplicación de vegetales, es efectiva porque es una terapia holística que da significación al proceso de enfermedad y sanación en un marco cosmovisional que involucra la noción de persona, de daño, deidades, poder, etc. que otorga sentido a la acción del shamán y a la visión de la propia enfermedad. En tanto los indígenas creen en los shamanes y piensan que sus tratamientos y rituales son efectivos, no podemos cuestionar su realidad y autenticidad, que se observa como un hecho palpable en las culturas-otras.

Otra muestra de la racionalidad de esta terapia y de los indígenas es el hecho de que recurren a la medicina occidental -y el shamán lo recomienda- en los casos en que ésta ha comprobado ser más eficaz que la aborígen, como pueden ser la atención de quebraduras, heridas o aquellos males que requieran medicación occidental. El mismo proceder se advierte en los curanderos, y en las actitudes de los campesinos, criollos y mestizos, de las más diversas regiones del país (Idoyaga Molina, 1999 c)

Un aspecto que quisiéramos recalcar es el atinente al carácter físico o manifestación sensible de toda enfermedad, ya se trate de “susto”, del rapto del alma o lo que fuere que torna inoperante el dualismo de occidente al distinguir causas físicas o naturales y causas mentales, criterio que a la vez obstaculiza la comprensión del shamanismo y su lógica interna que operan con otras ideas de enfermedad, terapia, persona, sociedad y mundo.

Finalmente, otro punto rebatible desde los datos es el relativo a las supuestas ventajas del shamán en las situaciones de contacto y

cambio cultural. En líneas generales, pensar que puede haber una institución inmune a la presión y los procesos de cambio, es no tener en cuenta que la cultura es dinámica y está constantemente incorporando y reelaborando nuevas realidades en términos de su estructuras de pensamiento y sistemas simbólico, que al ser forzados para integrar nuevos hechos se ven también afectados generando nuevos símbolos y resignificando sus estructuras.

En lo que hace al shamanismo debe tenerse presente que es una de las instituciones más expuestas al cambio y a las presiones del exogrupo, tales como la prédica misionera o la medicina occidental. La adaptabilidad y las estrategias utilizadas por los shamanes nada tienen que ver con el neurótico tradicionalista que describe Devereaux. Como resultado de la misionización entre los Mataco han surgido diversos estatus que compatibilizan la actividad terapéutica con el “poder de Dios” (Califano, 1988, Dasso, 1993 y 94). Entre los Pilagá se han adaptado a convivir con la terapia cúltica -de raigambre pentecostal- haciéndose miembros de la Iglesia y sanando en nombre de Dios. (Idoyaga Molina, 1994a). Los Mapuche han adoptado símbolos del catolicismo como la cruz para atraer y tranquilizar a sus pacientes conversos y no-indígenas (Bacigalupo, 1995). Los Toba han reelaborado y adaptado las creencias pentecostales redefiniendo las formas terapéuticas. (Miller, 1979, Wright, 1988)

En fin no viene al caso citar más ejemplos, en virtud de que cualquier soporte heurístico basado sobre un par de casos es claramente refutable en términos de su universalidad, sólo con mostrar la misma cantidad de casos que lo contradicen. Demás está decir que en relación al tema que nos ocupa son más los casos que lo niegan que los que lo apoyan.

En el nivel teórico-metodológico nuestras diferencias con Devereaux se focalizan en la aplicación de categorías occidentales a realidades diversas, la falta de consideración del punto de vista del nativo, la formulación de distinciones de difícil comprobación -idiosincrático y étnico, por ejemplo- y la minusvaloración del papel de lo sagrado en las representaciones de las culturas-otras.

La aplicación de categorías foráneas y la falta de consideración

de la perspectiva indígena son aspectos entrelazados, aunque si bien el segundo presupone al primero, la relación no es necesariamente viceversa. Dicho cuestionamiento no es resultado de un relativismo cultural ingenuo que impida toda universalización, sino un resguardo metodológico que garantice la división entre interpretación simbólica y delirio interpretativo. El punto de vista del nativo es tenido en cuenta en alguno de los niveles de análisis por las diferentes propuestas hermenéuticas de la antropología contemporánea (Geertz, 1987 y 1983, Turner, 1989 y 1975, Scherwer, 1991). La antropología posmoderna va aun más allá, considerando a los nativos coautores y formadores del conocimiento. Así, Clifford (1986) se pregunta, quién escribe el mito recogido en el grabador, quien escribe la interpretación de la costumbre que se produjo a través de largas e intensas conversaciones con los colaboradores nativos. Entiende, por ende al texto etnográfico como un discurso dialógico y polifónico. Tyler (1986) señala que no hay observados y observadores, sino una producción dialógica de un discurso. Rosaldo (1989) indica que el conocimiento antropológico debe mostrar diversidad e inevitablemente subjetividad.

El abandono de cualquier perspectiva que involucre la visión nativa por parte de Devereaux lo sitúa en una visión al menos etnocéntrica.

Entre las ventajas que aporta esta última perspectiva, es de notar que todas las sociedades distinguen entre shamanes e insanos, que tienen su propia explicación para dar cuenta de la locura, que por supuesto también hace hincapié en los comportamientos anómalos, sólo que en un universo referencial diferente.

Para dar cuenta de la incumbencia de esta postura creemos conveniente brindar un ejemplo. El de Isauro, un indígena Pilagá, que era shamán y devino loco, situación de la nunca salió completamente. Isauro era un shamán de prestigio, quien contaba entre su clientela no sólo a indígenas sino también a criollos del lugar. En cierta ocasión, como ya lo había hecho antes y como lo hacen la mayoría de los shamanes, decidió enfermar a una mujer de una aldea cercana. Con tal fin mandó a uno de sus auxiliares, un escarabajo, a procurar

la muerte de la víctima. El auxiliar-escarabajo, desde el punto de vista de la mujer era la enfermedad-sustancia. Lo que equivale a decir que la enfermedad es una entidad material, más precisamente un auxiliar shamánico. Isauro logró su cometido; eliminar a la mujer, pero ésta antes de morir tuvo un sueño en el que identificó a Isauro, y que le permitió a la vez, planear su venganza. Fue así que pidió a sus hijos que al taponarle las aperturas del cuerpo, impidieran al auxiliar-enfermedad salir. El encierro del ayudante, que no pudo escapar hasta después de producirse la putrefacción del cadáver, determinó su locura, de modo tal que cuando por fin pudo reunirse con el shamán le transmitió su propia enfermedad mental. Siguiendo con la lógica Pilagá debemos aclarar que los auxiliares que el shamán envía como enfermedad se ubican en el corazón y son una de las expresiones de su poder y de su propio ser. (Idoyaga Molina, 1993).

Así, Isauro dejó de ser shamán para convertirse en loco. Cambio que era reconocido socialmente y aun por él mismo cuando recuperaba la lucidez de tanto en tanto como resultado de la terapia cültica a la que era sometido. Incluso por algún período se consideró curado y volvió a ejercer como shamán. Pero el ayudante expulsado mediante la sanación volvía y volvía atrapándolo en la demencia una y otra vez. (Idoyaga Molina, 1993).

Siguiendo con las explicaciones de los nativos las condiciones de loco y de shamán son claramente perceptibles y eran más que evidentes en el caso de Isauro. Como shamán Isauro se desenvolvía normalmente, ejercía la terapia y también hacía daño, rasgo que no evidencia nada más que la intención ambivalente propia de su estatus, manejaba sus estados alterados de conciencia e interactuaba socialmente sin problemas. Como loco sus comportamientos patentizaban su condición de alienado: huía al monte, perdía el sentido de orientación, y no se podía volver, se lastimaba porque no se habría paso con su machete -situaciones realmente impensables-, pretendía pescar en charcos, confundía su edad y cortejaba a adolescentes. En suma, un conjunto de comportamientos que hacían que los miembros de su familia lo mantuvieran atado para preservarlo de él mismo.

Ahora bien, de que nos sirve este ejemplo además de introdu-

ciños en algunos temas de etnografía Pilagá. Nos sirve para mostrar que también desde la perspectiva Pilagá la alienación es vista como la pérdida de la razón, de la carencia de sentido de realidad, tanto física como social. El Isauro shamán era un yo racional capaz de ubicarse en el mundo de lo real y actuar adecuadamente. El Isauro enfermo era no-racional incapaz de manejarse en su medio-ambiente, incapaz de relacionarse con la gente y de manejar sus estados alterados de conciencia. La actuación de Isauro y de todo shamán es racional y con sentido de realidad. Isauro no es un psicótico porque pensara que podía enfermar enviando un auxiliar, en virtud de que su marco referencial implica una cosmovisión en la que las dolencias y el daño son siempre expresión de una intención extraña y poderosa que trasciende a las personas, tales como deidades, shamanes, brujos, o individuos cualesquiera que se valen de algún instrumento apropiado como las palabras potentes de los mitos etc. Nada de eso muestra que hubiera perdido la noción de realidad o la razón. Conclusión que sacaríamos inmediatamente si Isauro fuera un occidental. Así, desde nuestra propia perspectiva poco significa que alguien se pierda en el bosque y no se entendería porque Isauro fuera tildado de loco por ello. Pero si lo vemos desde la lógica Pilagá se trata de un hecho impensable, poco creíble y que por lo tanto necesita una explicación, del mismo modo que si alguien nos dijera, estaba en la escalera y no pude encontrar el segundo piso”, necesitaríamos una explicación. Como no es pensable que alguien se extravíe en el bosque ni pierda el sentido de orientación, los Pilagá entienden que tal situación es resultado de la voluntad de las deidades payák, lo otro existencial, que se apoderan de la capacidad intelectual del sujeto anulándola momentáneamente. Si la anulación es duradera ya no es una de las acciones negativas de los ambivalentes payák, sino una de las etiologías de la locura, que por supuesto se evidencia además en otros comportamientos inadecuados. En ambos casos, temporaria o definitivamente, la imposición de la deidad implica que el individuo pierda su autonomía, no maneje sus estados alterados de conciencia. Punto crucial, que en términos generales, separa al shamán de los enfermos.

La idea de racionalidad y lo que se entiende por realidad dependen de los sistemas de representaciones en que las nociones se inscri-

ben. Y esto no nos sumerge en un laberíntico relativismo cultural. El caso de Isauro nos muestra que el Pilagá define la demencia como falta de racionalidad y de sentido de realidad. Lo mismo sucede en cualquier sociedad, sólo que las conductas particulares que muestran dichas carencias varían y se ajustan a las representaciones culturales de cada sociedad. De lo que se desprende que tomar definiciones particulares -las occidentales- de lo que debe entenderse por racionalidad, sentido de realidad o madurez afectiva es un error metodológico que lleva a conclusiones extrañas. Con ello no queremos decir que las categorías de neurosis, psicosis, etc. no sean quizás de aplicabilidad universal sino que las conductas y representaciones que las definen varían según las culturas, la pérdida de la racionalidad, la falta de maduración o de sentido de lo real pueden considerarse criterios universalmente válidos para entender la demencia, pero qué conductas y fantasías específicas muestran tales falencias no pueden definirse *a priori* sobre la base de las representaciones de occidente, sino que debe admitirse una pluralidad de conceptos, ideas y experiencias que tienen sentido, en tanto construcciones sociales, en conexión con cosmovisiones particulares.

La aplicación de nuestras representaciones a culturas-otras es inconducente y nos lleva al error, si negamos la racionalidad a los hechos que no entendemos. Demos un ejemplo: si un Pilagá nos dice que ellos no hacen cementerios, se trata de una actitud completamente lógica dado que al considerar a los cadáveres entidades contaminantes que transmiten su negatividad al ambiente, conformarían un campo calificado de enorme potencia negativa. Explicación sin sentido para occidente, por supuesto. Ahora bien, para esta misma cultura en términos de ciencia los cadáveres no son más que materia orgánica en descomposición, cual es la lógica, entonces, de construirles casas, visitarlos, llevarles flores, etc.? Absolutamente ninguna, lo que sucede que más allá de las definiciones de la ciencia en nuestro propio sistema de representaciones un cadáver es mucho más que materia orgánica descompuesta, involucra lazos familiares, emocionales, sociales y creencias religiosas, aspectos que dan sentido a nuestra actitud frente a los muertos. Entonces por qué aceptar la racionalidad y el sentido de realidad cuando expresa nuestra cultura, y no hacerlo

cuando muestra a las culturas-otras.

Devereaux, ha igualado racionalidad a representaciones de occidente y las ha confundido con la lógica científica al pretender universalizar las significaciones de ese sistema a otras culturas. Con ello queremos decir que todo horizonte cultural de sentidos es racional, el nuestro y el de los otros. La racionalidad está en su lógica interna (4) no en el de la lógica científica, sobre la base de la cual no se construye ningún universo social.

La aceptación de la realidad depende de lo que se entiende por realidad. La interacción del shamán con lo sagrado no puede considerarse como falta de maduración emocional, como recurrencia fantasiosa a la magia y por ende evidencia de rasgos psicóticos y/o neuróticos, sino como accionar con sentido en relación al marco cultural en que el shamán se desenvuelve.

Por otra parte, no contemplar en absoluto el punto de vista del nativo, es una ingenuidad etnocéntrica, por no decir racista, en virtud de que define al occidental como el único capaz de entender cabalmente su propia cultura y las ajenas, mientras que presupone al indígena sin capacidad de reflexión sobre su propio mundo, sus creencias y representaciones. A la vez, implica el abandono de la perspectiva antropológica por parte de un enfoque psiquiátrico que pretende ser etno, contradicción que debe ser superada si se postula metodológicamente la interdisciplinariedad.

La distinción entre creencias y experiencias, introducida por Devereaux, se relaciona con la no consideración del punto de vista de los indígenas, cuyas experiencias concretan las creencias o representaciones culturales.

Veamos algunos hechos, entre los Ayoreo del Chaco Boreal, cualquier individuo puede hacerse contemporáneo de la cosmogonía al utilizar, según sus intenciones positivas o negativas, la palabra potente de los mitos que los actualiza, y le permite ejercer la terapia -se trata de una cura no shamánica- o dañar a quien desee incluso causarle la muerte (Bórmida, 1975, Idoyaga Molina, 1979/80 y 87, Mashnshnek, 1986/87 y 88/89, 1991). Entre los Pilagá, Toba y Mocoví

cualquier individuo puede comunicarse con las deidades, en estado de vela u oníricamente, y obtener su poder. Además, todas las personas adultas cuentan con auxiliares, como dijimos. Cualquier Mataco puede experimentar la relación con las deidades *aját* -lo otro existencial- y ser compelido a diversos comportamientos tales como seducir, mostrarse enojado, enloquecer transitoriamente, etc. (Califano, 1974, Idoyaga Molina, 1974). En fin, la idea de Devereaux de que sólo el shamán puede experimentar las creencias de su grupo no tiene el menor asidero en la realidad etnográfica. Con ello no queremos decir por supuesto, que las experiencias del shamán no cubran una gama específica que se relaciona con su estatus, sino que todo indígena vivencia lo sagrado. De algún modo nuestro autor limita el campo de lo experienciable a aquello que es admitido por la noción de salud mental de occidente.

La distinción entre manifestaciones idiosincráticas y étnicas de las neurosis y psicosis, nos resulta al menos de difícil comprobación en la praxis. En primer lugar, por el carácter dinámico de la cultura que de un modo u otro continuamente incorpora y reelabora nuevas realidades. En segundo término, porque lo que hoy es un proceso de mitopoiesis individual puede en escaso tiempo convertirse en nociones intersubjetivas, vale decir variantes aceptadas culturalmente. En tercera instancia, porque todo fenómeno, aun las experiencias individuales más peculiares se explican en consonancia con la cosmovisión del grupo.

Devereaux minusvalora el papel de lo sagrado en las culturas-otras, donde no existen dos ámbitos separados, uno mítico y ritualizado conectado al shamanismo, y otro profano relacionado a los hombres y a la vida diaria, a las tareas destinadas a la obtención del sustento, el matrimonio, etc. Cualquier actividad humana está conectada al mito y a lo sagrado. Así, Poirier (1968) al referirse al intercambio económico señala que más que un intercambio de bienes es un intercambio de poderes. Malinowski (1973) ha descripto el carácter simbólico y ritual de *kula*, en el cual el intercambio “comercial” es apenas una de sus mínimas expresiones. Mauss (1971) habló de fenómeno social total para referirse a los sistemas de prestaciones tribales indicando que estos involucran a contenidos míticos, religio-



sos, ceremoniales, artísticos, políticos y sociales, asociados de un modo inextricable. El simple hecho de dirigirse al bosque a cazar, o al río a pescar incluyen en la vivencia indígena co-menciones de poder, en tanto significa introducirse en ámbitos cósmicos, que son lo otro existencial gobernados por figuras ambivalentes que pueden otorgar su favor o dañar al cazador y/o pescador. El éxito en las actividades dedicadas a lograr el diario alimento muestran la carga de poder del individuo que se maneja adecuadamente frente a las figuras que habitan esos espacios y las manifestaciones de potencia que pueden aparecer acechantes en cualquier momento.

En relación a la vida afectiva, la búsqueda de pareja y la concertación del matrimonio existen innumerables rituales, procedimientos de magia amorosa y fundamentos míticos a los que apelan los aborígenes una y otra vez a fin de obtener la pareja codiciada, frustrar los deseos de pretendientes inadecuados, etc. Al elegir el cónyuge se tienen tan especialmente en cuenta sus habilidades-manifestaciones de poder, como una carga positiva que se va sumar a la del propio linaje que van der Leeuw (1964:242) escribe en relación a las sociedades-otras que uno no se casa con una persona si no con un poder determinado. Si Devereaux hubiera trabajado un dominio diferente al shamanismo habría comprendido que lo sagrado, las representaciones que incluyen co-menciones de poder se asocian a todos los ámbitos de la cultura. La que en realidad es un sistema estructurado, al que le aplicamos categorías extrañas -como organización social, economía, religión, etc.- en virtud de un interés comunicativo, la etnografía es siempre una traducción.

Son numerosos los autores que han destacado la importancia del mito y las concepciones sobre lo sagrado en el mundo vivido y en los sistemas de representaciones indígenas. Jensen (1966) destaca su conexión con el culto y lo más variados aspectos de la vida y la cultura. Eliade (1972) refiere el papel arquetípico, etiológico, cosmogónico y simbólico del mito al que se vincula toda realidad. Leenhardt (1961) hace hincapié en que la vida misma en un mito vivido exista o no un relato que sirva de guión, el mito es el marco referencial sobre el que el hombre construye la imagen de sí mismo, la sociedad y el mundo. Gusdorf (1960) resalta su carácter ejemplar, por lo cual las acciones

de los hombres se convierten en repetición de una realidad trascendente y adquieren sentido, el mito es la estructura de la misma existencia. Bórmida (1969/70) subraya su carácter verdadero y su presencia en la vida cotidiana, es decir su trans y metatemporalidad, a la vez al definirlo como canal de conocimiento (1984) focaliza las nociones míticas y su papel en la vida y la concepción del cosmos. Cassirer (1971) entiende al mito como un sistema simbólico y dinámico que hace aprehensible y da contenido a la realidad. Cazeneuve (1967) destaca el papel de lo sagrado como aquello que está fuera del mundo de las reglas o “lo numinoso inmanente” pero también como aquello que tiene más ser que las reglas, que las funda “lo numinoso trascendente”. Balandier (1969) hace notar el carácter sagrado que funda el propio orden en toda sociedad. Siempre considerando su relevancia para explicar el modo de ser del hombre en el mundo otros autores centraron su interés en mostrar su carácter dinámico. Así, Bartolomé (1976) habla de mitología de contacto para dar cuenta de la continua refiguración e integración de ideas, elementos etc. que se plasman en nuevos episodios, reformulaciones, y desplazamientos simbólicos. Guss (1981, 86/87 y 87) a través de la noción de incorporación histórica, alude al proceso de reelaboración de los hechos históricos, acaecidos en las situaciones de contacto y conquista, en términos de mito, no para recordar hechos precisos -nombres de jefes, batallas, etc. - sino para redefinirlos e incorporarlos de acuerdo a las estructuras de pensamiento del grupo. Hill (1988) remarca la coexistencia y la complementariedad de la conciencia historia y la mítica en la formulación de estrategias simbólicas que permiten a los pueblos indígenas explicitar su situación de contacto con las sociedades occidentales.

Recalcar la importancia del mito y de lo sagrado, su conexión a todo aspecto, vivencia o representación que tenga relevancia, no implica hacer una oposición entre nosotros y ellos al estilo de Levy Bruhl (1949), sino aceptar la racionalidad como la lógica interna de cualquier sistema de representaciones, el nuestro y los otros. Como ha señalado Gusdorf (1960) la ruptura entre *mythos* y *logos* se inició en Grecia y se profundizó con el desarrollo del pensamiento científico, pero esto no implica nosotros vs. ellos, sino la quiebra entre el modelo científico y los sistemas de representaciones incluido el nuestro.

En el que también aparecen arquetipos, se crean nuevos mitos, y se construye la realidad incluyendo co-menciones de poder. Es por ello que no sólo el shamán necesita del mito sino que todos los hombres necesitan un universo con significado.

La conexión entre shamanismo, recurrencia a la magia y acceder a experiencias inaccesibles para un hombre común con falta de aceptación de la realidad, de maduración emocional y de racionalidad, es una falacia que resulta de la aplicación de nociones, categorías y representaciones occidentales fuera de todo contexto a sociedades diversas.

Esta crítica a Devereaux nos deja la sensación de haber disecado el shamanismo, como si se tratara de una planta medicinal y haber dejado así de lado su esencia y su dinámica, detrás de cual o tal argumento que rebate a nuestro autor. Con el objeto de transmitir la experiencia shamánica como un hecho vivido y con sentido haremos referencia a la terapéutica Pilagá.

Cuando el paciente se aproxima al shamán le manifiesta sus síntomas, y tal vez alguna interpretación de ellos, como la violación de un tabú, la sospecha de ser víctima de un daño, etc. Esa misma noche, el shamán inicia su cura, oníricamente su *paqál* (entidad anímica) se desplaza por distintas regiones del cosmos, para identificar al causante de los males, si es necesario se debate con las almas de otras shamanes y aun con deidades. Al día siguiente informa a su cliente sobre el mal que lo aqueja y comienza la cura sobre el cuerpo del paciente. Fumando copiosamente y echando bocanadas de humo sobre el cuerpo, localiza y ve la enfermedad, aun más dialoga con ella, para lo cual previamente debe alcanzar el estado alterado de conciencia, bailando, cantando y agitando su sonajero de calabaza, dibujando un círculo en torno al doliente, el que queda así resguardado, en un microespacio de potencia positiva, controlado por los invisibles auxiliares que están allí defendiendo la barrera que él ha construido. Cuando lo considera oportuno sopla y pasa la mano sobre la parte afectada de la víctima para culminar con la succión del mal, el que se extrae bajo la forma de sustancia, y que el shamán traga incorporándolo a su cuerpo y aumentando su poder. Dicho procedimiento

se repite las veces que sea necesario hasta que se concluye la cura, ocasión en la que el shamán indica a su cliente un baño purificadorio.

Esta breve reseña nos permite destacar que el ritual, los viajes y debates oníricos son esenciales al shamanismo, el hecho de que se usen vegetales o no es simplemente secundario. La dilucidación e identificación del mal calma la angustia del enfermo al darle sentido, al ubicarla en un sistema de representaciones en el que la idea de enfermedad y de terapia son consistentes. Los viajes, las peleas y el ritual mismo son en rigor un drama cósmico en el que intervienen el shamán y sus auxiliares, deidades, fuerzas positivas y negativas, en el que el universo entero parece comprometerse y movilizarse en el proceso de restauración de la salud.

#### b) Brujos

Las referencias a brujos son realmente escasas en la obra de nuestro autor. Hablando de los shamanes Mohave Devereaux (1989:14) señala que muchos se convierten en brujos cometiendo un suicidio encubierto debido a que estos últimos brujos son muertos. La escasa información de Devereaux coincide con los datos que nosotros disponemos sobre Pilagá Toba, Mashco, Chiriguano y Chimane (Califano 1978, Califano e Idoyaga Molina, 1983, Idoyaga Molina, 1978/79), en todos los casos se trata de un estatus secreto que de ser descubierto conduce a la muerte del acusado.

De acuerdo al autor (Devereaux, *ibidem*) los brujos son psicóticos ya que los shamanes que operan la transformación en cuestión, son los que se identifican como o se sienten ego-distónicos.

Para dar nuestra perspectiva sobre el tema tomaremos como ejemplo la brujería Pilagá. Se trata de un complejo que incumbe sólo a las mujeres, al igual que el caso Mashco y el de la tradición histórica occidental.

La bruja accede a tal condición mediante una iniciación en la que recibe, poder-auxiliares y un canto que le permitirá comunicarse en el futuro con la teofanía iniciadora, siempre una entidad femenina.

Su intención marcadamente negativa se expresa en el daño, que tiene por objetivo dar muerte a sus incautas e indiferenciadas víctimas. Para concretarlo se vale de partes de la persona -orina, materia fecal, saliva, uñas cabellos, etc.- o de pertenencias -ropa, colillas de cigarrillos, restos de comida etc.-. Al reunir un número conveniente de materiales provenientes de distintos individuos se dirige al monte de noche, donde los hierva, y a través de la cocción los enferma.

Los materiales enfermos o muertos contagian el mal a su propietario en virtud del nexo dueño-dependiente que liga al hombre y sus pertenencias, que fundamenta la percepción de vida en objetos o sustancias orgánicas, a la que se entiende como una prolongación de la existencia del sujeto (Idoyaga Molina, 1995).

Las víctimas pronto manifestarán alguna dolencia localizada en conexión al elemento que fuera dañado, que las conducirá a la muerte de no mediar una eficaz terapia shamánica.

Existen otras técnicas alternativas como conformar un envoltorio y sepultarlo junto a la tumba de un muerto reciente, introducirlo en un sapo o en una víbora. Las ideas que fundan el contagio del mal son iguales en todos los casos.

Sea cual fuere el procedimiento seguido, antes de concretar el daño la bruja fuma en todas direcciones, formando un campo calificado, en el que se acentúa la calidad negativa que de por sí tienen los ambientes escogidos, lo que favorece el proceso dañino. Pero a la vez la erección de un microespacio tiene una significación preventiva ya que apunta a ocultar su actividad y potencial descubrimiento.

Tradicionalmente, de ser descubiertas eran incineradas ya que se atribuye al fuego la capacidad de aniquilar y purificar las entidades corrompidas. Hoy en día, se la mata con la mayor discreción para evitar la represalia de los blancos, que acusarían de asesinato a los participantes.

La identificación de las brujas se da siempre por vía onírica, tanto puede provenir de la experiencia shamánica como de la persona que está siendo objeto de daño y menos frecuentemente de un tercero no implicado en el caso. Si el doliente no descubre a su agresora

durante el proceso de enfermedad, puedo hacerlo después de su muerte y comunicarlo a través del sueño a uno de sus familiares. El mecanismo carece de importancia siempre implica la terapia del enfermo -si no ha muerto- y la represalia contrapasística contra la bruja (Idoyaga Molina, 1978/79).

Como se advierte desde el campo de las patologías mentales la bruja podría ser clasificada de psicótica y psicópata. Pero a diferencia del shamán, dado el estatus oculto de estos personajes, no son seres que pongan en evidencia su poder y condición a través de conductas peculiares o anómalas -en términos de Devereaux-. Por otra parte, si bien su accionar está ritualizado no es observable dado su carácter secreto.

Desde la perspectiva de Devereaux, podríamos preguntarnos ¿Dónde están las brujas? Ya que en la práctica no nos encontramos con personajes que muestren sus neurosis o psicosis por medio de comportamientos distónicos, que realicen actividades rituales extravagantes, que dejen en evidencia su falta de aceptación de la realidad, o su tendencia a subsumirse en el universo de lo sagrado a diferencia de la gente común. La existencia de su estatus, y aun los procedimientos que utilizan los conocemos a través de terceras personas, más exactamente cualquier individuo sabe lo suficiente como para brindar información útil. Del mismo modo, la identificación de las brujas particulares es obra de los miembros del grupo, shamanes o no, y jamás se piensa en una posible auto-proclamación. Utilizando la metodología de nuestro autor no tenemos sujetos reales a quienes estudiar ni acusar de patológicos. Ello no quiere decir que no los haya. Es claro, que desde el punto de vista de los nativos, todo lo dicho es cierto y posee el mismo nivel de realidad que un objeto sensible. Incluso es cierta su identificación aun para la acusada que habitualmente acepta los cargos y, todavía, puede referir daños y muertes anteriores.

El ejemplo de la brujería nos muestra la estrechez de enfoque de la etnopsiquiatría y la importancia que posee en la comprensión de las culturas-otras la visión de los nativos.

Desde la perspectiva de los actores, tomada en cuenta por el

discurso antropológico, el shamanismo y la brujería son instituciones que giran en torno a personajes iniciados que han recibido poder, que aprenden un conjunto de técnicas específicas que les permiten concretar determinadas actividades. La mayor diferencia radica en la intención positiva o ambivalente de los shamanes y negativa de los brujos. Desde la etnopsiquiatría de Devereaux tenemos al shamán, a quien se le asignan diferentes patologías y del otro lado a un sujeto diluido, no hay brujos de carne y hueso que asuman ese rol y que obren en consecuencia. Es esta diferencia de enfoque la que explica que Devereaux dé tan poca información, o mejor que evite referirse a los brujos. Diferencia de enfoque que muestra su labilidad al no poder afrontar el complejo de la brujería.

En definitiva, el shamanismo y la brujería son instituciones demasiado complejas, amplias y multifacéticas como para encasillarlas en el concepto de patologías.

### Notas

(1) Dicho aporte se sustenta en la bibliografía y en nuestra experiencia de campo iniciada en 1972, y ejercida ininterrumpidamente hasta el presente. Esta incluye investigaciones entre los Pilagá, Ayoreo, Mataco, Toba, Chulupí, Chiriguano y Chané del Gran Chaco, campesinos y mestizos del noreste argentino y Cuyo y campesinos inmigrantes del noreste argentino y Paraguay hacia el conurbano de Buenos Aires.

(2) Los Pilagá pertenecen al grupo lingüístico Guaycurú, se encuentran asentados en el Chaco Central, más exactamente en los departamentos Bermejo y Patiño de la Pcia. de Formosa. Tradicionalmente era cazadores recolectores, organizados en bandas autónomas y seminómadas que constituían *matridemes*. Hoy en día están dispersos en varias aldeas y el contacto ha afectado su cultura de modos diversos. Su integración se produce en el peldaño más bajo del sistema socioeconómico regional.

(3) Los autores que indicamos a continuación refieren las actividades shamánicas mencionadas y otras posibles tanto en grupos particulares como áreas de Sudamérica. Califano, 1974, 75 y 88 Idoyaga Molina, 1978, 83, 84 y 94b, Magaña, 1989, 92 y 93, Bartolomé, 1991, Miller, 1975 y 79, Sebag, 1974, Luna, 1984, 86 y 92; Luna y Amaringo, 1991; Dasso, 1985, 93 y 94, Chaumeil, 1984, Wilbert, 1987, Schindler, 1990, Reichel-Dolmatoff, 1975, Sullivan, 1989, Bacigalupo, 1995 y 96, Bórmida, 1984, Melatti, 1974, Roe, 1992, Califano y Gonzalo, 1995, Taussig, 1987, Bidou y

## Anatilde Idoyaga Molina

Perrin, 1988, Lizot, 1988, Kracke, 1990, Winkelman 1992 y Good, 1985).  
1992      Hablamos de racionalidad en tanto lógica interna en el sentido señalado por Schelling en su filosofía de la mitología al proponer una lectura tautegórica del mito, frente a las interpretaciones alegóricas.



## Bibliografía

**Aguirell, S., B. Holmstedt y J.E. Lindgren**

1968 Alkaloid content of Banisteriopsis Rusbyana. *American Journal of Pharmacy* 140.

**Ayala Flores, F.**

1984 Notes on Some Medicinal and Poisonous Plants of Amazonian Peru. *Advances in Economic Botany* 11.

**Bacigalupo, A.**

1995 Renouncing shamanistic practice: The conflict of individual and culture experienced by a Mapuche machi. *Anthropology of Consciousness*, vol. 6, nº 3.

1996 Identidad, espacio y dualidad en los Perimontun de Machis Mapuches. *Scripta Ethnologica* Vol. XVIII.

**Baer, G.**

1979 Religión y Chamanismo de los Matsigenka (Este Peruano). *Amazonía Peruana* 2 (4).

**Balandier, G.**

1969 *Antropología Política*. Barcelona. Ed. Península.

**Baldus, H.**

1965/66 O Xamanismo. Sugestões para pesquisas etnograficas. *Revista do Museo Paulista*, nova serie, Vol. 16.

**Bartolomé, M.**

1976 Mitología del contacto entre los Mataco: Una respuesta simbólica al conflicto interétnico. *América Indígena*, Vol. 36, nº 3.

1991 *Chamanismo y Religión entre los Ava-Katu-Ete*. Asunción del Paraguay. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 11. Centro de Estudios Antropológicos.

**Bidou, P. y M. Perrin**

1988 *Lenguaje y palabras chamánicas*. Quito, Ediciones ABYA-YALA, Colección 500 Años, 1.

**Bórmida, M.**

1969/70 Mito y Cultura. *RUNA*, Vol. XII.

1975 Ergon y mito. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal. Parte III. *Scripta Ethnologica*, Vol. III, parte 1.

1984 Como una cultura conoce la realidad de su mundo. *Scripta Ethnologica*, vol. VIII.

**Califano, M.**

1974 El concepto de la enfermedad y muerte entre los Mataco costaneros. *Scripta Ethnologica* Vol.II, parte 2.

1975 El chamanismo mataco. *Scripta Ethnologica*. Vol.III, parte 2.

1978 El complejo de la bruja entre los Mashco de la Amazonia Sud Occidental (Perú)". *Anthropos*, Vol. 73.

1988 El chamanismo huachipaire y zapiteri (Harákmbet): Amazonia Sud Occidental del Perú.: *Anthropos*, Vol. 83.

1988 Los chamanes de Dios entre los Mataco-Maká del Chaco Argentino. En: *Lenguaje palabra chamánica*. Patrice y Michel Perrin editores, Quito, Ecuador, Editorial ABYA-YALA, Colección 500 años, N° 1.

1990 El soñador en la cultura de los Ayoreo (Zamuco) del Chaco Boreal. En: *Antropología y experiencias del sueño*, Michel Perrin editor, Quito, Editorial ABYA-YALA, Colección 500 años, N° 21.

1993 El empleo de la ortiga como complemento terapéutico. *Scripta Ethnologica*, Vol. 15.

**Califano, M. y A. Idoyaga Molina**

1983 Las brujas Mashco y Pilagá; análisis comparativo de una estructura de dos grupos de América del Sur. *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 13.

**Califano, M. y J.A. Gonzalo**

1995 *Los A'I (Cofane) del río Aguarico. Mito y Cosmovisión..* Colección Biblioteca, Quito. ABYA-YALA N° 24.

**Cassirer, E.**

1971 *Filosofía de las formas simbólicas*. T. 2. México. F. C. E.

**Cazeneuve, J.**

1967 *La mentalidad arcaica*. Buenos Aires. Ed. Siglo Veinte.

**Chaumeil, J.P.**

1984 *Voir, Savoir, Pouvoir: Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. París. Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. .

**Clifford, J.**

1986 On ethnographic allegory. *Writing Culture*. Clifford y Marcus Editores. Berkeley. University of California Press.

**Cordeu, E.**

1984 Notas sobre la dinámica socio-religiosa de los Toba-Pilagá. *Suplemento Antropológico*, V. XIX, n° 1.

**Crespo, A.**

1993 Uso de plantas medicinales en los envenenamientos por mordeduras de serpiente. *Salud y población Indígena de la Amazonia*. Estrella y Crespo (Comp.) Quito. Universidad Andina Simón Bolívar

**Deulofeu, V.**

1967 Chemical compounds isolated from *Banisteriopsis* and related species. In Efron, D.H. (ed.), *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*. Washington, Public Health Service Publication No. 1645.

**Devereaux, G.**

1980 *Basic Problems of Ethnopsychiatry*. Chicago The University of Chicago Press.

**Dobkin de Rios, M.**

1973 Curing with Ayahuasca in an Urban Slum. In Harner (ed.), *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford y New York. Oxford University Press.

1977 Hallucinogenic Ritual as Theatre. *Journal of Psychoactive Drugs* 9(3). Eliade, M.

1960 *El chamanismo*. México. F. C. E.

1972 *Tratado de Historia de las religiones*. México. Ed. ERA.

Elisabetsky, E. y D.A. Posey

1987 Etnofarmacología dos índios Kayapó do Gorotire. *Rev. Brasil. Zool.*

**Estrella, E. y A. Crespo**

1993 *Salud y población Indígena de la Amazonia*. Quito. Universidad Andina Simón Bolívar.

1995 Pasado, presente y futuro de las plantas medicinales en el Ecuador. : *La medicina tradicional en el Ecuador*. Vol. 2 Naranjo y Escaleras Editores, Quito. Biblioteca Ecuatoriana de Ciencias / 2, Universidad Andina Simón Bolívar,

**Fleurentin, J.**

1995 Apport de L' Ethnopharmacologie á la thérapeutique (Méthodologie et perspectives). *Presentación al IV Congreso Italo-Latinoamericano de Etnomedicina*. Quito, 6-9 de nov. de 1995.

**Geertz, C.**

1983 From the native point of view: On the nature of anthropological Understanding. *Local Knowledge*. New York Basic Books.

1987 *La interpretación de las culturas*. México. Gedisa.

Anatilde Idoyaga Molina

**Good, C.**

1985 *Ethnomedical Systems in Africa*. Londres, New York. The Guilford Press.

**Guevara, R.**

1995 Percepción cosmogónica de la etnobotánica de los Ingas del Putumayo. *Presentación al IV Congreso Italo-latinoamericano de Etnomedicina*. Quito, 6-9 de nov. de 1995.

1996 Etnobotánica, planta y medicina indígena: los Ingas del valle del Cauca (Colombia). *Scripta Ethnologica*, Vol. XVIII.

**Gusdorf, G.**

1960 *Mito y Metafísica*. Buenos Aires. Ed. Nova.

**Guss, D.**

1981 Historical incorporation among the Makiritare: From legend to myth. *Journal of Latin American Lore*, vol. 7 n° 1.

1986/87 History as a Symbolic System. *Mitologicas*, vol. 2.

1987 In the Absence of Gods: The Yekuana Road of Sacred. *Scripta Ethnologica Supplementa*, vol. VII.

**Hill, J.**

1988 Myth and History. *Rethinking History and Myth*. Urbana y Chicago. University of Illinois Press.

**Idoyaga Molina, A.**

1974 Matrimonio y pasión amorosa entre los Mataco. *Scripta Ethnologica*, Vol. IV, parte 1.

1978 Shamanismo Chiriguano. *Cuadernos Franciscanos*, N° 49.

1978/79 La bruja Pilagá. *Scripta Ethnologica*, Vol. V, parte 2.

1979/80 El daño mediante la palabra entre los Ayoreo del Chaco Boreal. *Arstryck*. Annual Report.

1981 Sexualidad Pilagá. *Publicaciones*. Vol. 36.

1983 Maladie et therapie chez le Pilagá d' Argentine. *Tribune Medical*, Vol. 33.

1984 Shamanismo Chulupí. *Terra Ameriga*, Vol. 43.

1985 El Payák. Una estructura mítico-religiosa del mundo Pilagá. *Zeitschrift für Ethnologie*, t. 110, no. 2.

1987 Schamanismus und andere rituelle Heilungen bei indianischen völkern Südamerikas. Die Ayoreo. En: *Ethnopschotherapie*. Forum der Psychiatrie. Stuttgart. Enke Editor.

1990 Tiempo, espacio y existencia. Análisis de los seres míticos

Pilagá. *Selected papers from VIII International Symposium on Latin American Indian Literatures*. Comp. Mary Preuss. Culver City. Ed. Laberynthos.

1993 Entre el shamanismo, la brujería, el culto evangélico y la locura. La experiencia existencial de un indígena Pilagá. *Scripta Ethnologica*, Vol. XV.

1994a La misionización y el surgimiento de nuevas formas terapéuticas y culturales. *Anthropologica*, Vol. 12.

1994b Canibalismo de almas. Antropofagia simbólica en el shamanismo Pilagá. *Acta Americana*, Vol. 2.

1995 *Modos de clasificación en la cultura Pilagá*. Buenos Aires. CAEA Editorial.

1999 a El simbolismo de lo cálido y lo frío. Reflexiones sobre el daño, la prevención y la terapia entre criollos de San Juan (Argentina). *Mitologicas*, Vol. 14.

1999 b Natural and Mythical Explanations. Reflections on the taxonomies of disease in Northwestern Argentina. En prensa: *Acta Americana*.

1999 c La Selección y Combinación de Medicinas entre la Población Campesina de San Juan (Argentina). *Scripta Ethnologica*, Vol. XXI. Jensen, A.

1992 *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México. F. C. E. Kracke, W.

1990 El sueño como vehículo del poder shamánico: interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los Parintintin. Perrin Comp. *Antropología y Experiencias del sueño*. Quito. ABYA-YALA.

**Leenhardt, M.**

1961 *Do Kamo*. Buenos Aires. EUDEBA.

**Leeuw, G. van der**

1964 *Fenomenología de la Religión*. México. F. C. E.

**Levy Bruhl, L.**

1949 *Les Carnets*. Paris. PUF.

**Lizot, J.**

1988 *Los Yanomami*. Colec. Los Aborígenes de Venezuela. Caracas, Ed. Monte

Anatilde Idoyaga Molina

**Loewen, J., A. Buckwalter y J. Kratz.**

1965 Shamanism, power and Illness in Toba Church life. *Practical Anthropology*, 12

**Luna, L. E.**

1984 The concept of plants as teachers among four mestizo shamans of Iquitos, Northeast Peru. *Journal of Ethnopharmacology* 111.

1986 *Vegetalismo shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockholm, Almqvist and Wiksell International.

1992 Therapeutic imagery in amazonian shamanism. Some observations. *Scripta Ethnologica*, vol. VIX.

**Luna, L. E. y P. Amaringo**

1992 *Ayahuasca Visions. The religious iconography of a peruvian shaman*. North Berkeley. Atlantic Books.

**Magaña, E.**

1989 Simbolismo y praxis Kaliña; identidad, ideología y tecno-economía. *Mitologicas*, Vol. IV.

1992 El sacerdote caníbal una visión kaliña de los misioneros. En: *De palabra y obra en el nuevo mundo*. León Portilla et. al. comp. Vol. 1. Imágenes intertécnicas. Madrid. Siglo XXI.

1993 El señor de los infiernos y sus marmitas. Europa y su interpretación Kaliña. En: *De palabra y Obra en el Nuevo Mundo*. Goseen comp. Vol. III. La formación del otro. Madrid. Siglo XXI.

Malinowski, B.

1973 *Los argonautas del pacífico occidental*. Barcelona. Ed. Península.

**Mashnshnek, C.**

1986/87 Predicaciones potentes de *Asohná*, la deidad más temida de los Ayoreo del Chaco Boreal. *Mitologicas*, Vol. II.

1988/89 La instrumentación de la potencia entre los Ayoreo del Chaco Boreal. *Scripta Ethnologica*, Vol. XII.

1989 Las nociones míticas en la economía de producción de los Ayoreo del Chaco Boreal. *Scripta Ethnologica Supplementa*, Vol. 8.

1991 Las categorías del discurso narrativo y su significado en la cultura de los Ayoreo del Chaco Boreal. *Anthropologica*, vol. 9.

**Mauss, M.**

1971 Ensayo sobre los dones. Motivo y formas del cambio en las sociedades primitivas. En: *Sociología y Antropología*. Madrid. Ed. Tecnos.

**McKenna, D. J., L. E. Luna y G. H. N. Towers**

1986 Ingredientes Biodinámicos en las Plantas que se Mezclan al Ayahuasca. Una Farmacopea Tradicional No Investigada. *América Indígena* 46(1).

**Miller, E.**

1975 Shamans, power symbols and change in Argentine Toba church. *American Ethnologist*, vol. 2, n° 3.

1979 *Armonía y disonancia en una sociedad*. Los Toba argentinos. México. Siglo XXI.

**Melatti, J. C.**

1974 Myth and shaman. En: *Native South Americans Ethnology of the least known Continent*. Ed. P. Lyon. Boston. Little Brown.

**Naranjo, C.**

1973 Psychological Aspects of the Yagé Experience in an Experimental Setting. In Michael Harner (ed.), *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford y New York. Oxford University Press.

**Naranjo, P.**

1995 Perspectivas de la Etnomedicina andina. En: *La medicina tradicional en el Ecuador*, Vol. 2 Naranjo y Escaleras Editores, Biblioteca Ecuatoriana de Ciencias / 2. Quito. Universidad Andina Simón Bolívar.

**Otto, R.**

1965 *Lo Santo*. Madrid. Revista de Occidente.

**Palma, N.**

1983 *Medicina popular en el Noroeste Argentino*. Buenos Aires. Ed. Huemul.

**Pérez de Nucci, A.**

1989 *Magia y chamanismo en la medicina popular del noroeste argentino*. Tucumán. Editorial Universitaria de Tucumán.

**Poirier, J.**

1968 Problemes d' Anthropologie economique. En: *Ethnologie Generale*. Ed. Jean Peirier. Bruselas. Gallimard.

**Ponce, M.**

1995 Etnomedicina de los quichuas del alto río Napo. En: *La medicina tradicional en el Ecuador*, Vol. 2 Naranjo y Escaleras Editores, Biblioteca Ecuatoriana de Ciencias / 2. Quito. Universidad Andina Simón Bolívar.

Anatilde Idoyaga Molina

**Reichel-Dolmatoff, G.**

1975 *The shaman and the jaguar: A study of narcotic drugs among the indians of Colombia*. Philadelphia. Temple University Press.

Roe, P.

1982 *The cosmic zygote: Cosmology in Amazon basin*. New Brunswick Rutgers University Press.

**Rosaldo, R.**

1989 *Culture and truth: The remarking of Social analysis*. Boston. Beacon Press.

**Schindler, H.**

1990 *Bauern und Reiterkrieger. Die Mapuche-Indianer im Suden Amerikas*. München. Irmer Verlag.

Schultes, R. E. y R. F. Raffauf

1990 *The healing forest: medicinal and toxic plants of the Northwest Amazonia*. Portland. Dioscorides Press.

**Schweder, R.**

1991 *Thinking Through Cultures. Expeditions in cultural psychology*. Cambridge y Londres. Harvard University Press.

**Sebag, L.**

1964 Le chamanisme Ayoreo. *L'Homme*, Tomo IV, N° 2.

**Siffredi, A.**

1973 La autoconciencia de las relaciones sociales entre los Yowaja-Chorote. *Scripta Ethnologica*, vol. 1.

**Sullivan, L.**

1989 *Icanchuss Drum. An orientation in meaning in South American Religions*. New York. Macmillan Publishing Company.

**Tafur, V., M. Suárez y V. Villacrés**

1995 Etnomedicina en la provincia del Napo. En: *La medicina tradicional en el Ecuador*, Vol. 2 Naranjo y Escaleras Editores, Biblioteca Ecuatoriana de Ciencias / 2. Quito. Universidad Andina Simón Bolívar.

**Taussig, M.**

1987 *Shamanism, colonialism and wild man. A study in terror and healing*. Chicago y Londres. The University of Chicago Press.

**Turner, V.**

1974 *Dramas, fields, and metaphors*. Ithaca y Londres. Cornell University Press.

1989 *La selva de los símbolos*. Madrid. Ed. Siglo XXI.



**Tyler, S.**

1985 Post-modern Ethnography: from Document of the Occult to Occult document. En: *Writing Culture*. Clifford y Marcus Eds. Berkeley. University of California Press.

**Weigel, M.**

1995 Ethnomedical knowledge, attitudes, and treatment practices related to cutaneous leishmaniasis in an endemic ecuadorian population. En: *La medicina tradicional en el Ecuador*, Vol. 2 Naranjo y Escaleras Editores, Biblioteca Ecuatoriana de Ciencias / 2. Quito Universidad Andina Simón Bolívar.

**Wilbert, J.**

1987 *Tobacco and Shamanism in South America*. New Haven. Yale University Press.

**Winkelman, M.**

*Shamans, priests, and witches: A cross-cultural study of magic-religious practitioners*. Tempe. Arizona States University, Anthropological research papers, 44.

**Wright, P.**

1983 Presencia protestante entre los aborígenes del Chaco Argentino. *Scripta Ethnologica*, Vol. VII.

1984 Quelques formes de Chamanisme Toba. *Bulletin de la Société Suisse des Americanistes*, Vol. 48.

1988 Iglesia Evangélica Unida: Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea. *Cristianismo y sociedad*, Vol. 5.

1993 Iconography, intersubjectivity and anthropological experience. A Toba shamanic tree. En: *Religious transformation and socio-political change*. Ed. Martin Luther Religion and Society, 33. Berlín y Nueva York. Mouton de Gruyter.

