



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

El mantenimiento del poder entre los Mataco-Wichi del Chaco Central

Autor:

Dasso, María Cristina

Tutor:

Califano, Domingo Mario

1997

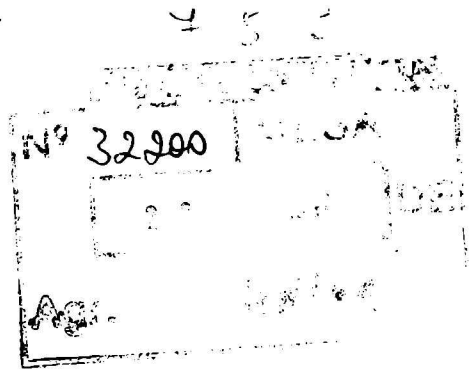
Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA



**EL MANTENIMIENTO DEL PODER ENTRE LOS MATACO-WICHÍ
DEL CHACO CENTRAL**

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE...
DIRECCION DE BIBLIOTECAS

Doctorando: Lic. María Cristina Dasso

Director de Tesis: Dr. Mario Califano

Consejero de Tesis: Dr. Mario Califano

INDICE

I. Introducción	5
1. Metodología	13
2. Fuentes bibliográficas	20
3. Panorama étnico de la zona. Relaciones interétnicas	22
4. Advertencia preliminar	25
5. Los informantes principales	27
II. Presentación	31
1. Marco geográfico	31
2. Reseña histórica	34
3. Las comunidades. Descripción	39
a. Misión Nueva Pompeya	39
b. Misión Chaqueña El Algarrobal ⁴¹	
III. La categoría de "lo relatable"	43
1. La palabra	43
2. La experiencia	47
3. Lo relatable para el etnógrafo	57
IV. Un corpus mítico	67
1. El corpus mítico	71
V. Indefensión y victoria	117
1. <i>Tokwah</i> y los <i>pahlalis</i>	117
2. <i>Inno Pahlá</i> y las teofanías vengadoras	120
3. Las corzuelas	124
4. El simbolismo <i>wichí</i>	127
VI. El poder y las terapias curativas	137
1. El shamanismo	137
a. Salud y enfermedad	141
2. Shamanes y especialistas	147

a. Los pactos	152
b. La mezcla de contextos	152
3. Comparaciones	157
VII. Ensoñamientos y sueños	167
1. El <i>tohuislek</i> , el cristianismo y el "avivamiento" religioso	170
VIII. La modalidad existencial del temor y la amenaza	175
1. El temor y la mezcla	175
a. Espacios humanos y no humanos	176
b. La mezcla alimentaria	186
2. El camino y la humanidad <i>wichí</i>	188
3. El <i>Lewo</i> o Arco Iris	192
4. Aproximaciones a la conducta del control y el descontrol	199
5. Comparaciones: Misión Nueva Pompeya y Misión Chaqueña	209
IX. Humanización y deshumanización	213
1. <i>Inno Pahla</i> y el accionar punitivo	213
2. Las instancias de la deshumanización <i>wichí</i>	216
a. La mezcla	216
b. El <i>-husek</i>	217
c. La enfermedad	219
d. Vulnerabilidad	225
X. La conservación del poder de la humanidad	231
1. Los familiares	231
a. Los mecanismos del daño y la traición	235
b. El descrédito	236
2. Las ritualizaciones	238
a. El ritual narrativo intracomunitario	238
b. El ritual narrativo ante el etnógrafo	242
3. El control de la homogeneidad: los liderazgos y la sospecha	244
a. El <i>kanyat wichí</i>	244
b. Los líderes de hoy: Misión Nueva Pompeya y Misión Chaqueña	247
c. El descrédito	251

XI. La sustracción al contacto	255
1. Criollos	255
2. Otros blancos	265
3. Los discursos	266
a. El discurso de la sospecha: sobre misioneros y misiones	268
b. El discurso de la insatisfacción: sobre médicos y medicinas	274
XII. La apropiación	287
1. Un cristianismo <i>wichí</i>	287
a. Un nuevo poder para curar	288
b. Un nuevo horizonte de relatos	291
c. El poder de la palabra	294
3. Una inserción económica <i>wichí</i>	296
a. Trabajo y empleo	297
b. El distribuir y el compartir	299
c. Dinero	299
d. Intercambio y comercio	299
e. Acumulación	300
f. Comentarios y conclusiones	302
XIII. La tematización del enmascaramiento	307
1. Las transformaciones	307
2. Corporalidad y morfología de la imagen	308
3. Algunos rasgos de la existencia <i>pahla</i>	311
XIV. La máscara <i>wichí</i>	317
XV. Conclusiones	325
XVI. Glosario	333
XVII. Apéndice	345
Bibliografía	361

I. INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo es poner de manifiesto los modos en que tiene lugar el mantenimiento del poder entre los *wichí* de dos comunidades del Chaco argentino: Misión Nueva Pompeya (Pcia. del Chaco) y Misión Chaqueña El Algarrobal (Pcia. de Salta).

En las provincias de Salta, Chaco y Formosa de la República Argentina se encuentran las comunidades autodenominadas *wichí*, clasificadas como Mataco y representantes de la familia lingüística Mataco Maka, que integran junto a los *chorote*, *nivaklé*, *ashuslay* y *maká*.

Se trata de grupos con hábitos de subsistencia tradicionales de tipo recolector, pescador y cazador, que también practican la horticultura. En tiempos etnohistóricos llevaban a cabo un seminomadismo estacional.

Actualmente sedentarizados por la acción misionera católica y anglicana, configuran la denominada aldea misional¹. Algunas de sus actividades económicas se centran en la zafra, la cosecha de algodón, el talado de bosques de maderas duras y la confección de artesanías, así como en el trabajo en aserraderos, empleos municipales y tareas jornaleras.

Desde el punto de vista lingüístico y cultural, presentan una amplia variabilidad local, aunque comparten estructuras socioculturales comunes que permiten postular una etnia mataco, discriminada internamente entre ribereños y habitantes del monte y clasificada a partir de la ubicación geográfica de las agrupaciones: vejoz (territorio del oriente salteño, en la región de Orán y Embarcación), guisnay (entre los ríos Bermejo y Pilcomayo) y noctén (al norte del Pilcomayo)².

La dinámica de parentesco se caracteriza por la bilateralidad y la uxorilocalidad³, y los núcleos familiares de residencia común son, asimismo, las unidades de subsistencia económica⁴.

Cuando un Mataco nombra a su grupo, emplea el término *wichí*, que designa a "la gente", reconocida como tal por sus características fisonómicas, su conducta o su identidad o proximidad lingüísticas.

¹ Vide Braunstein, J., 1974 a.

² De hecho, se le ha otorgado a esta clasificación una distinción correspondiente según el grado de contacto cultural con la sociedad moderna. Vide Karsten, R., 1932, "Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco". Societas Scientiarum Fennica. *Commentationes Humanarum Litterarum IV 1 Helsingfors*.

³ "Bilateralidad" alude a que el ego se reconoce emparentado con el grupo familiar paterno y materno por igual. "Uxorilocalidad" designa la instalación de ego en la residencia de la familia de la esposa cuando comienza la vida matrimonial.

⁴ Barúa, G., "Principios de organización...", p. 82.

El *wichí* aprende que se encuentra instalado en un mundo poblado y clasificado en términos de aquello que resulta próximo, familiar a la humanidad –*wichí*–, o bien de otra modalidad de existencia que involucra su contraparte de alteridad, a la que denomina *ahat*⁵, término que alude a los seres míticos, a los fallecidos y a los seres y eventos que representan la alteridad existencial en relación con el humano. Ambas modalidades se aplican extensamente, de modo que los indicios que permiten calificar a una entidad, un fenómeno, una costumbre o una persona como *wichí* o *ahat* son múltiples y heterogéneos.

Forma, tamaño, color, aroma, sabor y sonidos de los entes ordinariamente conocidos pueden –en caso de variar respecto de lo habitual– sugerir una encubierta calidad *ahat* y ser, en consecuencia, motivo de precaución.

Por otra parte, la adscripción a un ámbito calificado como *wichí* o *ahat*⁶ puede dotar de un tenor correspondientemente familiar o extraño a vegetales, animales y personas que lo habitan. Así, también los "otros" étnicos se insertan en esta gran clasificación de humanidad y no humanidad, con lo que se establecen diversas relaciones que involucran poder.

Asimismo, lo familiar y lo extraño, lo *wichí* y lo *ahat*, resultan ser categorías dinámicas, que se resuelven en torno del tema de la intencionalidad respecto del *wichí*, por lo que ésta esfuma progresivamente su positividad prevista –fruto de ser "lo mismo"– conforme se aproxima al polo del ser *ahat* –caracterizado, en su extremo, por la negatividad intencional en relación con lo humano–.

El sistema cultural de estas comunidades privilegia el reconocimiento de ámbitos –sociales, parentales, espaciales, existenciales, etc.– que poseen un dueño (*lewuk*) en su centro (*chowej*). Fuera del centro, están los subordinados al *lewuk* (*lakawo*), que entre sí se configuran como compañeros o pares. Sobre estas tres líneas de dominio, dependencia y colaboración se estructuran los conjuntos que componen el universo social *wichí*, en series ordenadas jerárquicamente que van ampliándose en círculos de generalidad progresiva⁷. La misma estructura se repite en la concepción del cuerpo (*t'isan*) y el alma o voluntad (*husek*); esta última es el núcleo esencial del individuo⁸.

En este cosmos así jerarquizado, la espontaneidad negativa del *ahat* y de "lo *ahat*" encuentra al *wichí*, que concentra buena parte de su atención y conocimientos en evitar el contacto. Para ello, posee dos recursos de defensa: el **pacto**, que se respalda en una

⁵ El término *ahat* ha sido registrado por Métraux, Palavecino, Califano, De los Ríos, Idoyaga Molina y Braunstein en sus diversas acepciones, a las que me referiré más adelante. Aquí se vierten las nociones de los registros de las comunidades estudiadas. Al respecto, como se verá, no debe considerarse la oposición *wichí/ahat* en sentido maniqueísta.

⁶ Vide Braunstein, J., "Territorio e historia...", pp. 18-19. También Dasso, M.C., "Espacio y alteridad...".

⁷ Vide Braunstein, J., 1977, p. 145.

intencionalidad propicia, y la “palabra”, como medio concreto de materializarlo.

Debido a las características de su naturaleza, el accionar *ahat* se manifiesta provocando alteraciones diversas en el mundo de los humanos. Unas son permanentes; otras pueden revertirse.

Con frecuencia, a aquellas modificaciones permanentes que se introducen en la realidad los informantes las denominan **pactos**. Así llamadas en castellano⁹, se designan en idioma como *hlam* o *hlamete*h, “palabra”. Como tal, la palabra es la herramienta poderosa que el humano posee para concretar ciertas realidades. La verbalización de la intención –positiva o negativa– funda siempre un **pacto**, constituye el paso inicial para que aquélla se sustancialice, opere en la realidad, devenga real.

Por lo tanto, los **pactos** aluden a ese tipo de modificaciones que se producen en el mundo por la naturaleza poderosa de su gestor, ya se trate de un ser *ahat* o del accionar verbal humano intencional, potenciado en situaciones determinadas –enojo, agonía, descontrol, rituales–; ocasiones en que la palabra, junto con una acción o independientemente de ella, concentra y materializa la intención.

Tales recursos los ejerce el individuo, quien ordinariamente se resguarda mediante la conducta del control: efectivamente, la impenetrabilidad, la inmutabilidad y la medida son la barrera que opone para filtrar las experiencias disruptivas de la ira, el miedo, la pena, que “alejan su alma” del cuerpo, deshumanizándolo. Cuando la barrera del control se quiebra por lo excesivo de la experiencia sufrida, se instala un descontrol estandarizado, y se refieren procesos que tienen en común el fenómeno de la posesión por parte de los *ahat*¹⁰.

El caso más frecuente de posesión lo constituye la enfermedad, que materializa el ataque de un ser *ahat*. En el restablecimiento del individuo concurren el shamán o *hayawu*, quien cuenta con sus espíritus auxiliares –*lewuhuy*–, y, también, los nuevos curadores –dotados parcialmente de poder shamánico y de poder del Dios cristiano–, llamados *huseywo*; los sanadores de cultos cristianos de orientación pentecostal y, por último, los médicos

⁸ Vide De los Ríos, M., “Preliminares para el análisis...”, y Palmer, J., “Husek (the will): a wichi...”.

⁹ El uso que los informantes realizan del idioma castellano es de la mayor importancia, dado que éste se plasma de modos semánticamente muy precisos. Tiene lugar, por ejemplo, el empleo de términos poco comunes para el habla habitual de la zona en esta lengua. Este rasgo sobresale en la comparación con los términos utilizados en idioma *wichí*, y merecería un estudio específico. En no pocos casos, el uso castellano apropiado para los *wichí* detalla mejor connotaciones semánticas que los términos *wichí* tradicionalmente empleados para referirse a ciertos eventos. Esto se debe a que, en ocasiones, estos últimos se encuentran muy cargados de connotaciones cristianas, si fueron empleados en la catequesis y las traducciones religiosas. El uso del castellano y los neologismos maticados deberían analizarse conjuntamente, como parcialmente lo señalé en Dasso, 1985; Califano y Dasso, 1990; y Dasso, 1996, “El malentendido acerca del síntoma y la nosología en la encuesta etnográfica”, m.i.

¹⁰ Vide Califano, M., “El concepto de enfermedad...” y “El ciclo de las teofanías...”, y Dasso, M.C., “Control y descontrol...”.

occidentales, cuyos "remedios" ayudan parcialmente a curar. Por todos los medios se busca restablecer el *-husek* en el individuo y expulsar o acordar el alejamiento del *ahat*, que con su retirada concreta la cura.

El shamanismo constituyó desde antiguo la institución por la que pasaban la mayoría de las relaciones necesarias con los seres *ahat*, dado que los mismos que producen la enfermedad son, a la vez, espíritus auxiliares de los shamanes. La técnica de curación, de soplo y succión en la parte afectada, complementa de modo manifiesto los procesos terapéuticos que tienen lugar durante el viaje shamánico y que resultan sólo visibles para el o los oficiantes.

En la actualidad, el shamanismo aparece como una institución de vigencia variable, según las comunidades y el contexto histórico-religioso en el que se ha desarrollado el contacto con el blanco.

Para plantear el tema del mantenimiento del poder entre los *wichí* es preciso partir de la noción de la potencia¹¹, a la que denominan *-kahnaiah*, a la cual atribuyen la vitalidad, la fuerza física, la capacidad curativa y el poder intencional. Dado que *-kahnaiah* es potencia con un carácter indeterminado, se impone advertir cómo ésta funda ontológicamente las mencionadas esencias *wichí* y *ahat* del cosmos, lo que se produce según la modalidad que la potencia asume en cada caso. La definición de lo *wichí* y lo *ahat* ocurre a partir del conjunto distintivo de atributos que los seres, fenómenos y eventos presentan, designando de modo concreto a las teofanías y a los humanos¹².

El cuadro adquiere dinamismo cuando se advierte que la *-kahnaiah* circula diversamente entre individuos, entre individuos y teofanías, y entre individuos y eventos potentes que provocan –entre otros– cambios estatutarios de importancia entre los *wichí*. Tales cambios, sin embargo, no apuntan primariamente al prestigio de “ser poderoso”, sino que son los modos concretos en que se evidencia la conservación de una *-kahnaiah wichí* y, fundada en ella, se reafirma la pertenencia al mundo *wichí*.

Hay diversos modos a partir de los cuales aludir al poder. Se puede pensar en el poder coercitivo y sus ámbitos de ejercicio político entre las gentes, o en las modalidades que involucra el poder consensual que los grupos elaboran y materializan de diversos modos¹³. Sin embargo, entre los grupos que analizo, dichos modos se explican, acotan y discriminan a partir de la calidad existencial de la potencia en el humano, *-kahnaiah wichí*, que aquí se trata; específicamente, el poder de los humanos, exclusivo de éstos y que no necesariamente constituye, como se verá, una condición “natural”. Es en el germen de una

¹¹ Al respecto véanse, por ejemplo, Eliade, M., 1972; Cassirer, E., 1972; Leenhardt, M., 1961.

¹² Al respecto, cf. especialmente Bórmida, M., 1976, 1984; Califano, M., 1973, 1974, 1975; De los Ríos, M., 1974, 1975, 1976-80; Idoyaga Molina, A., 1976, 1977; Braunstein, J., 1974; Mashnshnek, C., 1973.

humanidad que hay que manifestar, desarrollar y conservar, donde el poder tiene ocasión de habitar, expandirse y alcanzar sus mayores grados de ostensibilidad.

La condición indispensable para que una fuerza tal se encuentre en el humano es que la voluntad, la memoria, el alma, *-husek*, residan adecuadamente en él. A partir de allí, los **pactos** y experiencias diversas que se transiten satisfactoriamente no harán sino acrecentar la calidad *wichí* del individuo.

Se destaca, entonces, que la persona se mantiene –o debe aspirar a mantenerse– primeramente como *wichí*, eludiendo las ocasiones amenazantes que pueden afectar el desarrollo de su *-husek* desde que nace hasta que muere.

Dichas ocasiones son las que generan padecimiento –el ataque *ahat*, la mala intención o conducta agresiva de otras personas, la tristeza, la melancolía– o las que provocan pasión –el enojo, el odio, el desenfreno amoroso–. Ambos conjuntos de eventos deben evitarse, puesto que son los que originan la huida del alma, desencadenando estados “otros” en la persona.

Las circunstancias amenazantes representan para el *wichí* un amplio repertorio de peligros que debe eludir o –si no logra hacerlo– afrontar como situaciones mediante las que, si sale “curado”, fortalece su *-husek* ante sí y ante su comunidad, testigo de sus avatares por lo que el mismo individuo relata. Cada relato, personal o vinculado, es, entonces, una velada enunciación de condiciones de *-kahnaiah*.

La existencia de **pactos** aparece plasmada en el relato de mitos y otras modalidades narrativas que los *wichí* conservan, desarrollan y reinterpretan incesantemente. Por tal motivo, en este trabajo se destacará particularmente la importancia de lo **relatable** como primer acercamiento a la problemática planteada, para advertir qué ocurre en ese universo de acontecimientos, experiencias y fenómenos percibidos como dignos de formularse en un relato y de ser construidos según pautas claras y distintas.

Las líneas que van definiendo un “nosotros” *wichí* serán explicitadas en la narrativa y se subrayarán en los contenidos que los relatores vuelcan en lo que juzgan como un contexto **relatable** apropiado.

En primer lugar, lo **relatable** concierne a la vigencia y recreación del mito, toda vez que éste constituye el marco de configuración de las relaciones cosmológicas que se deben trazar, las que se pueden realizar y las que no deben producirse.

Se presentará un registro mítico abundante y ordenado según las pautas del mismo relator. Del análisis de los relatos míticos, interesa destacar particularmente las modalidades en que se plasman la indefensión y la victoria de los personajes míticos

¹³ Clastres, P., 1977:165-68.

denominados *pahlalis*. Estos personajes silvestres *wichí* aparecen, con frecuencia, notablemente indefensos frente al accionar disruptivo de algunos seres negativos, “extraños” por su proveniencia, irritabilidad, voracidad o fisonomía. La figura del conocido *Tokwah*¹⁴ ofrece el ángulo más complejo de esta composición; a la vez, su contraparte, *Inno Pahl*, permite seguir el **camino** de la humanidad.

Indagando acerca del objeto de una existencia de evitación o padecimiento entre los *pahlalis*, la lectura mítica brindará, por lo menos, dos niveles de interpretación, el primero de los cuales expone la naturaleza del mundo mítico y, en ella, la calidad diferente de sus habitantes y, concurrentemente, de sus conductas y actitudes. El segundo nivel expondrá gradualmente los alcances de las respectivas conductas, señalando la importancia capital del control, de la parquedad, de la prudencia de los *pahlalis*, que pautan, a la vez, un valor vinculado: el poder inherente a tal contención. En este proceso, el poder de la palabra reviste los mismos rasgos controlados de los seres que se perfilan *wichí*.

A la indefensión propia de una naturaleza original, se suma la indefensión producto del comportamiento de los *pahlalis*. Así, el análisis conducirá a una primera formulación, en el sentido de que la doble “indefensión” asegura la verdadera victoria *wichí*: ser pequeño, pasivo, prudente favorece la exclusión en relación con una red de vínculos que se ven como peligrosos y deshumanizantes.

Estas modalidades de indefensión y victoria se trasuntan en los relatos de casos personales, reinterpretaciones de relatos míticos y hermenéutica de casos bíblicos.

En la definición de los rasgos que constituyen la indefensión y la victoria *wichí* en la relación con otros –existenciales o étnicos– comenzará a esbozarse que el mantenimiento de la *-kahnaiah* gira en torno del carácter cualitativamente adjudicado a la pertenencia al grupo y, más aún, al mantenimiento de la plena membrecía en éste. Esto se debe a que el *-husek* o alma se manifiesta esencialmente como voluntad de sociabilidad intragrupal¹⁵.

La sociabilidad intragrupal se apoya en conductas del control de la pasión totalmente pautadas. Subyace a ella una actitud observable en los relatos míticos y en los casos personales: sólo el individuo “traspasado” (*inu pe*) puede descontrolarse con un sentido; entonces su accionar poderoso es jurídicamente inimputable, o aun correcto, si reviste carácter punitivo.

Frente al descontrol gratuito o efímero de “otros”, la gente *wichí* se descontrola poderosamente: sólo lo hace así, y operando un orden por medio del descontrol. Control y descontrol, en la cultura *wichí*, son tempos diversos de una misma obra; por ello, el segundo no es punible, ya que atañe a lo humano, aun cuando se acerca peligrosamente a

¹⁴ Vide especialmente Palavecino, E., 1940; Métraux, A., 1939; Califano, M., 1973.

lo *no-wichí*. Es por este peligro, y por el rigor que exige el cuidado de la humanidad, por lo que la victoria *wichí* de los mitos se logra sólo después de evidenciar una sufriente pasividad frente a la agresión, aquella actitud que inicialmente puede advertirse como indefensión y derrota.

Se continuará con el análisis de la modalidad existencial del temor y la amenaza, en correspondencia con problemáticas ya planteadas en los relatos míticos. Será expuesto el mundo regido por las categorías *wichí* –humano– y *ahat* –no humano–, en torno de las cuales se ordena la sociodinámica.

De acuerdo con tales categorías, se analizarán las instancias concretas de humanización y deshumanización que sufre la persona en estas comunidades; se hará la descripción de los estados y situaciones peligrosas previstas; se expondrán las situaciones novedosas al respecto, lo mismo que las estrategias para la conservación del estado de *wichí* que los partícipes esgrimen. La indefensión y la posibilidad de victoria del *wichí* se harán palpables en tales circunstancias; con gran frecuencia, recreando el modelo mítico.

Debido al inmediato y concreto choque del *wichí* con lo *ahat* que supone la enfermedad, se describirán las nociones relativas a salud y enfermedad, tal como las afrontan el shamanismo tradicional y las nuevas terapias curativas. En este marco, se analizará la novedosa delimitación de ámbitos de ejecución terapéutica, reforzada, sin duda, a partir del contacto con el blanco. Considerada como su fundamento, la percepción de la "**mezcla**"¹⁶ como realidad enfermante en sí misma añadirá nuevas derivaciones a la problemática del poder étnicamente definido. En todos los casos, la **mezcla** ofrece una suerte de peligro del que hay que cuidarse en los más diversos ámbitos, puesto que amenaza como instancia concreta de deshumanización que conlleva la pérdida de la membrecía social.

Hay *-kahnaiah* si hay autenticidad *wichí*. Esta cuestión permite advertir las diferentes respuestas que se obtienen según el ámbito en que la **mezcla** tiene lugar – terapéutico, onírico, alimentario o de otro tipo–; en cada uno de ellos, la conducta apropiada está regida por la estricta separación de los eventos, fenómenos, personajes y

¹⁵ Vide Palmer, J., 1994.

¹⁶ La "**mezcla**" alude a las más diversas ocasiones en que eventos *wichí* se confunden o conviven con eventos *no-wichí*. Su esfera es muy amplia, pero podemos ejemplificar las circunstancias más frecuentes. En primer lugar, la **mezcla** alimentaria concreta –de frutos del monte y alimentos industriales– que enferma al individuo que la ingiere. En segundo lugar, la prohibición –en ciertas condiciones de embarazo y puerperio, por ejemplo– de ingerir animales que comen **mezclando** ámbitos del río y del campo, o bien la prohibición de animales que poseen ellos mismos rasgos físicos "**mezclados**". Todos ellos enferman al hombre. En tercer lugar, la **mezcla** de contextos de creencias definidos por **pactos**. Aquí se manifiesta la conjunción de los horizontes mítico y bíblico, temática que constituye uno de los fundamentos del presente estudio. Un individuo que realiza un **pacto** con el Dios cristiano bautizándose, por ejemplo, no puede vincularse con el mundo *ahat* por relaciones shamánicas, pues otra vez aparece concretamente el riesgo de enfermedad, locura o muerte.

diversos contextos considerados.

La importancia de esta percepción de la **mezcla** se extenderá a las ritualizaciones que se ejecutan en el endogrupo, su influencia en el tema del liderazgo y los mecanismos de homogeneización internos. Asimismo, se expondrá cómo atañe a las cuestiones intergrupales y al mantenimiento de la proximidad.

Interculturalmente, se continuará con la identificación de la **sustracción wichí**, manifiesta en una actitud de descompromiso subyacente en las relaciones entabladas con el exogrupo. Se sustenta en la preservación de la mismidad y la evitación de la **mezcla**, y comienza a operar cuando se considera que ésta tiene lugar. Notablemente, la **sustracción wichí** parece fruto del aprendizaje del contacto cultural con el blanco. En tiempos etnohistóricos, las líneas de relación con el exogrupo parecen haber estado ordenadas más claramente –según esquemas de alianza o agresión– que en esta ambigua situación descomprometida que propone la **sustracción**.

Llamativamente, pareciera argumentar en contra de la **mezcla** el modo creciente y peculiar en que los *wichí* incorporan bienes morales, materiales e ideológicos que les son ajenos. En este sentido, se identificará un segundo tipo de procedimiento: la **apropiación**, que en esta etnia se lleva a cabo en relación con bienes que descubre en otros no *wichí*. Estos procesos de **apropiación** dan la pauta del lugar donde efectivamente un bien, un proceder o una conducta adquieren su significado verdaderamente poderoso: una vez que han sido reconfigurados en el endogrupo.

El modo particular en que esta **apropiación** se produce será analizado mediante dos ejemplos: en la existencia de un cristianismo *wichí* y en la forja de un comportamiento económico propiamente matakó.

El análisis de la realidad argumental que envuelve a dichos procesos se impondrá al exponer los discursos “de necesidad” y los “de insatisfacción” referidos a la efímera –según la consideran los *wichí*– acción blanca en ámbitos extendidos como medicina, religión y educación, entre otros.

Como conclusión, se advertirá que el mantenimiento del poder entre los *wichí* opera principalmente merced al denominado **enmascaramiento**¹⁷, referido a la personalidad

¹⁷ El **enmascaramiento** alude a un concepto inicialmente formulado por F. Pagés Larraya, quien describe al carácter *wichí* refiriendo su calidad de “rasgos de la personalidad impostados por la cultura” que oscurecen la personalidad del individuo.

Este concepto es retenido, aunque con algunas modificaciones de importancia: primero, la polaridad control y descontrol es pautada simultáneamente y de modo aparente, considerándose, por lo tanto, que ambos corresponden a la **máscara** cultural. No se trataría aquí de apoyar el argumento psicológico en pro de la significación del descontrol en función de lo reprimido por el control. No es la liberación de la **máscara**. Segundo, creo que, en términos de etnicidad, la **máscara wichí** es la síntesis perfecta y la demostración ostensible de un sentido axiológico que prima en todas las direcciones en que una tal etnicidad se erige –endo y

wichí.

Este carácter estandarizado de los *wichí* de estas comunidades en particular, y descrito con frecuencia en las fuentes, intenta preservar y hacer posible el ejercicio de un *ethos* cerrado sobre sí, conscientemente poseedor de un poder que se conserva con tenacidad a lo largo del tiempo y de las difíciles circunstancias que le toca atravesar. Esta humanidad y su poder inherente deben transitar la vida de modo de evitar deshumanizarse –volverse *ahat*, asocial, no-*wichí*–, tanto en el contacto con el mundo propio como con el que les impone la sociedad global. La **máscara** es la concreción misma de la humanidad, que asegura la permanencia del *-husek* y su doble papel poderoso: individual y social. Por lo tanto, la etnicidad *wichí* se despliega desde este centro poderoso y se define frente a los demás; en este sentido, es anterior al contraste que “otros” suscitan¹⁸.

A lo largo del desarrollo de cada uno de estos temas se hará un seguimiento comparativo, que permitirá apreciar la conformación de dos contextos culturales diferentes en los que se expone cómo se canaliza lo que cada comunidad *wichí* entiende, vive, privilegia y trasmite como poder.

Efectivamente, el análisis de dos comunidades que configuran contextos sociohistóricos diferentes evidencia cómo la producción simbólica, la interpretación y la transmisión de lo que nuclea la etnicidad se reconocen como versiones originales que responden a desarrollos problemáticos diversos, manifiestos en el decurso de lo que se relata y sustancializa.

En ellas, el modo diferencial en que se ha configurado el peso del cristianismo responde a orientaciones diversas en relación con las formas en que se adquiere, mantiene y trasmite el poder. No obstante ello, en ambas se pone de manifiesto cómo la búsqueda de la *-kahnaiah*, su acrecentamiento y su debida transmisión fundan la posibilidad de una existencia auténticamente *wichí*.

1. METODOLOGÍA

En el presente trabajo se ha seguido la orientación brindada por los postulados del

exogrupo, ámbitos individuales–; con mayores o menores calidades de poder, la **máscara** es la herramienta con la cual se construye y reconstruye el mundo *mataco*.

¹⁸ Contrariamente a los argumentos en pro de una construcción de la etnicidad en contraste de, por ejemplo, la propuesta de F. Barth. Este autor señala que si un grupo étnico ejerce el control de los medios de producción empleados por otros grupos se crea una relación de desigualdad y estratificación, cuya categorización da origen al estigma de la inferioridad, en correspondencia con el cual aparecen las frustraciones y crisis de identidad (Barth, F., 1972). Los resultados del presente estudio señalan en este proceso otra alternativa, más concordante con Cardoso de Oliveira (1971), quien hace hincapié en la construcción de la identidad étnica a nivel de los valores. En el trabajo presente, lo *wichí* se plantea desde sí, como lo pautan el mito, los relatos y las conductas que se observan.

método fenomenológico en Etnología¹⁹; por este motivo, cabe realizar un breve esbozo de sus formulaciones.

Debido a que una de las finalidades de la investigación científica es la de explicar los hechos que estudia, la determinación del objeto es el paso inicial que la fenomenología propone, postulando el fenómeno, lo dado a la conciencia. Lo dado inmediatamente en el hecho cultural resulta ser este hecho tal como se lo vive, y la cultura concreta se revela como existencia-en-la-cultura.

El fenómeno de la Etnología es, así, un fenómeno existencial, y su descripción, una fenomenología de la existencia cultural.

El instrumento para conocer el objeto es la intuición, forma de conciencia en la que un fenómeno se da originariamente. Una intuición inmediata de la cosa misma, sin embargo, necesita de la aplicación intencional y cuidadosa de ciertos principios que rigen el referirse a algo como su objeto. La referencia intencional es un hecho primario e irreducible de la conciencia: la correlación entre un sujeto que se refiere a un objeto y un objeto al cual el sujeto se refiere.

El primer paso para una fenomenología del hecho etnográfico es dirigirse al hecho vivido; no a un rasgo abstracto, sino a su vivencia, que se traduce en saber, comportamientos, actitudes y emociones.

La vivencia intencional está constituida por el acto intencional y su correlato intencional objetivo. Sin embargo, además del acto y su objeto, hay una serie de datos hileéticos, una materia no intencional que pertenece no a las cosas reales, sino al noema mismo, al objeto.

Aquí se impone una suerte de neutralización de la realidad, propuesta por la vía de la epojé, procedimiento gnoseológico que desempeña un papel fundamental en el método fenomenológico. La reducción o epojé equivale a una “puesta entre paréntesis”, cuyo primer paso consiste en asumir una actitud objetiva frente a lo dado; el segundo, en eliminar momentáneamente toda hipótesis, teoría u otra forma de conocimiento adquirido, y el tercero, en excluir la tradición, tanto en su carácter de autoridad humana cuanto en lo referido a tradiciones de la ciencia misma, es decir, lo aceptado en el momento de la investigación²⁰.

La epojé del sujeto configura el intento consciente de desprenderse de prejuicios teóricos, afectivos y pragmáticos en relación con el objeto. Sin que esto suponga pretender un tipo de objetividad científicista, ha sido de gran utilidad en el presente trabajo, ya que facilitó la toma de conciencia del prejuicio y del encuentro de subjetivismos que impone el

¹⁹ Cf. Bórmida, M., 1969, 1976, 1984.

²⁰ Asti Vera, A., 1968:71-72.

conocimiento etnográfico.

En segundo lugar, he considerado los fenómenos culturales como estructuras, es decir, no sólo en tanto aspectos, sino como relaciones significativas entre aspectos. Desde esta perspectiva se ha intentado realizar un acabado fenomenismo que dé cuenta de los hechos culturales como vivencias.

A continuación ha tenido lugar la reducción eidética²¹, el momento que se centra en la captación de las esencias de los fenómenos, paso que supone prescindir de la existencia histórica y los contenidos particulares de éstos.

También han sido de utilidad las nociones relativas a la construcción de un mundo particular expuestas por Bórmida²², donde se advierte cómo, en el plano etnográfico, trabajamos con una conciencia aborígen que se encuentra incorporada y fundida en el mundo, el cual, desde esta perspectiva, alude al medio y al campo donde todos los pensamientos, voliciones y acciones son posibles²³. Mundo es, entonces, el horizonte de percepción de todo ente posible.

Este mundo es vivido, y los frutos de las vivencias propias del individuo, en aquello que comparten con las de los demás, se hacen manifiestos como entendimiento común en la existencia.

Dado que la conciencia es posicional con respecto a un objeto que no sea ella misma, la consideración de los "canales de conocimiento"²⁴ resulta de la mayor importancia en la aprehensión de aquel común entendimiento cosmovisional.

Los canales de conocimiento del mundo *wichí*, que reflejamos a través de estas dos comunidades, ofrecen una peculiaridad que merece destacarse: la existencia de pocos status formalizados que, como tales, puedan clasificarse y referirse unívocamente (v. gr., el canal shamánico, el del "especialista"). Coexistiendo con ellos, y bastante más reacios a encuadrarse en este sentido, muchos sujetos ostentan status formalizados en la situación de contacto –por ejemplo, pastores cristianos, enfermeros municipales–, sin que desde ellos se pueda definir un canal de conocimiento, calificado por su posición estatutaria, que verse sobre aspectos afines de la realidad.

Debido a la dinámica de obtención y conservación del poder en los individuos, de

²¹ Cf. Bórmida, M., 1976: 74-83: "Llegar a la esencia de un fenómeno cultural significa eliminar en él todo aquello que puede variar sin que se altere su estructura fundamental y, con ello, su propia existencia como objeto histórico, presente aquí y ahora, es decir, en un determinado momento de una determinada cultura. El residuo que queda luego de esta reducción es la propia estructura fundamental, que es la esencia." (p. 79).

²² Bórmida, M., 1984.

²³ "Las investigaciones fenomenológicas referentes al mundo constituyen una toma de conciencia de las estructuras y principios esenciales de todo mundo posible y, en consecuencia, también del mundo etnográfico que nos proponemos estudiar." Bórmida, M., *ibíd.*

²⁴ "Un canal es un sujeto que, por poseer o no un determinado status de potencia, tiene acceso a ciertos aspectos y sectores de la realidad." Bórmida, 1984:19.

estos status devienen cargos que no poseen más significación que la que se activa al sumarse a las condiciones previas del individuo que accede a ellos. Diferente es, entonces, la posición de un pastor que hereda el poder shamánico paterno, de la del que accede a ella sin él. Aquí también, los **pactos** habidos son los que califican la cualidad del canal.

De este modo, la comprensión de la cosmovisión *wichí* desde la perspectiva tautegórica ha supuesto relevar todo lo que los informantes han referido como contenidos de conciencia, tanto los “tradicionales” como los generados por las diversas instancias del contacto cultural con las sociedades circundantes.

Esto supone un particular esfuerzo metodológico, que contempla la plasmación cosmovisional de aportes variados y peculiares: en la constante y ardua tarea de adquisición de poder que ocupa al hombre *wichí*, es central contemplar los procesos que afectan al orden mítico-religioso que dirige el sentido de su existencia. En él, la irrupción del horizonte narrativo de la Biblia y del mensaje cristiano afectan profundamente el sentido ontológico, ya que una nueva esencia se incorpora en el paisaje de lo *wichí* y lo *ahat*, escapando fuera de sus clasificaciones. Me refiero a la figura de *Dios*, que alterará como fuente de potencia para el resguardo en las instancias críticas de la vida. Así incorporado a la existencia, el “hecho religioso cristiano” es un evento etnográfico en el que, metodológicamente, se deben dejar de lado las consideraciones previas y/o propias en torno de los sentidos del cristianismo, de la significación de sus textos y de sus rituales fuera del contexto aborígen en el que se registraron los datos.

En la obtención de la información de campo se aprecia la frecuente confluencia de dos horizontes narrativos²⁵, correspondientes a corpus asimismo diferenciados. Por un lado, el corpus mítico de los *pahlalis*, concretado en los eventos narrativos que llevan a cabo las personas *wichí* dotadas de distintos status, desde los cuales su narración se vuelve evento cosmológico en función de los mencionados **pactos**. Por el otro, el de la *Dios hlamet*, la palabra de Dios, esta última concretada, además, en varios libros en idioma y en castellano frecuentados por los creyentes, y diversamente predicada según el status del narrador. Ambos “canales” brindan distintos ángulos del fenómeno en estudio, y constituyen transformadores diversos de un fenómeno religioso en una noción cultural.

²⁵ Un ejemplo de la confluencia es el tema de la **mezcla**, que trataré también más adelante para su apreciación metodológica. En el presente caso, es preciso destacar que la noción de **mezcla** surge con claridad en el contexto de Misión Chaqueña, donde, debido a la influencia cristiana, en principio consideré que se trataba de la aplicación de lo “inmundo” (*-hwom*) del horizonte bíblico al cosmos *wichí*. Inclusive, frecuentes coincidencias con las nociones que al respecto elaboró Mary Douglas (*Pureza y peligro*, Alianza, 1978) me convencían de que estaba frente a una noción “prestada”. Sorprendentemente, en Misión Nueva Pompeya tuve de nuevo oportunidad de apreciar la claridad con que afloraba tal noción por parte de jóvenes sin contacto con los textos bíblicos y que la referían de modos muy concretos a la imposibilidad alimentaria de “mezclar”. Confluían ambos horizontes en el tema de la enfermedad que la **mezcla** provoca.

El modo en que uno y otro operan reviste sensibles diferencias que deben explicitarse.

Por su carácter, el horizonte mítico de los *pahlalis* engloba un corpus narrativo que se refiere en circunstancias diversas. En él se da cuenta del mundo “antiguo” y los personajes, accidentes e innovaciones que desembocan en el mundo actual. Altamente valorado, dispone de un gran número de sentidos culturales.

Siendo la única modalidad reconocida entre los *wichí* para concretar el mito, los relatos registrados abarcan una amplia variedad narrativa dentro de los mismos ciclos de personajes que los unifican²⁶. Es por esto que se impone como exigencia metodológica el relevamiento de los relatos en cada comunidad aborigen, donde el conocimiento y reelaboración de variantes no puede separarse de su peculiar situación pasada y presente.

El horizonte mítico centrado en los *pahlalis* es estático, y sólo se concreta a través del relato que de él se hace, el cual conforma la conciencia cultural. La dinámica narrativa consiste en que el mito se vuelve actuante en la sustancialidad que adquiere al ser relatado.

Dicha materialidad la constituyen también las experiencias que el individuo padece y engloba con los sentidos míticos. La fuente de eventos que la experiencia ordinaria y extraordinaria provee a cada narrador llega dotada de tales sentidos míticos a su grupo de referencia. Es por eso que la conceptualización de los procesos involucrados como lo **relatable** es de la mayor importancia: el corpus mitográfico comprende, por ello, los ciclos de *Tokwah e Inno Pahl*, los mitos de la mujer estrella, los casos de enfermedad, elección shamánica, viajes por el cosmos e historias de vida, entre otros. En todos ellos se manifiesta la palabra en su carácter potente, intencional, **pactado**, y, como tal, revela el hecho mítico religioso.

A su vez, el horizonte bíblico presenta, en sus distintos libros, un corpus establecido, pautado, que contiene en sí un número de fenómenos religiosos que son nociones accesibles a todo individuo –particularmente al alfabeto²⁷–, quien las interpreta de un modo notablemente literal, dando lugar al afloramiento de estructuras de sentido tradicionales. Se trata de un repertorio de experiencias, ya materiales, ya escritas, en las cuales el individuo se introduce como un actor en la escena, ejecutando su parte para que la obra se realice. En ello media el proceso de oralización de lo bíblico, en el cual –nuevamente inmerso en lo **relatable**– aparecen las estructuras comunes de unas y otras vivencias, de la interpretación mítico-religiosa. Es importante señalar que el canal del

²⁶ Se refiere la noción de “ciclos” de personajes. Vide Califano, M., 1973.

²⁷ Si bien, como se verá, la oralización de la Biblia hace aún más extendida esta posibilidad. Cf. cap. XII, “Un cristianismo *wichí*”.

cristianismo produce, además, una innovación, al introducir la palabra cantada²⁸ como modalidad oral de lo mítico usada en el horizonte bíblico. Otra característica relevante es que la Biblia se emplea como objeto potente, correspondiente al valor de la palabra como objeto. En el presente caso, su utilización como elemento curativo que se impone al individuo para otorgarle la sanidad es un claro ejemplo de su accesibilidad, incluso para aquellos que no han aprendido a leerla.

El análisis tautegórico ha permitido develar la presencia de ciertas estructuras operantes en los horizontes objetivamente considerados y, a partir de allí, formular un código común que, con mayor o menor especificidad, reordena la cosmovisión.

Puesto que la *Dios hlamet* es un corpus escrito en lengua *wichí* y en castellano, el someterlo a una serie de pasos metodológicos permite resguardar sus sentidos culturales. Así, la transcripción de los pasajes en idioma, la realización de su traducción interlineal y la comparación de los conceptos vertidos en una y otra versión han puesto de manifiesto dónde y cómo se expresa la imposibilidad de traducción. Este último aspecto se trabajó con los informantes, para obtener sus interpretaciones acerca del relato, solicitándoselas por referencia a la cita, sin recordarles el texto o leyéndoselo en castellano para que ellos mismos volvieran a referir qué entendían en sus propios términos. El horizonte narrativo de la Biblia debió ser confrontado con la historia de vida de los individuos de la comunidad, con el impacto diferencial que los fenómenos cristianos representaban para cada uno, de donde se manifestaba el sentido de su hermenéutica.

En este ámbito, los temas del poder, los **pactos**, la curación, los legados verbales, las conversiones y la **mezcla** aparecen en referencias explicativas entrecruzadas, compartiendo dominios semánticos –cuando no términos concretos– en la información.

Puesto que el método fenomenológico puede transmitir una visión parcial y relativamente asincrónica de la realidad histórica, he resguardado este aspecto tomando en consideración el desarrollo sociohistórico de las comunidades que trato, al que estimo parte del contexto de significación. Para esto he recurrido a las pautas metodológicas que emplea T.H. Eriksen²⁹, quien, adaptando la noción de juegos de lenguaje³⁰, hace evidentes

²⁸ Cf. Califano, M., 1989:64.

²⁹ En “The cultural contexts for ethnic differences”, el autor señala que los contextos culturales de las diferencias étnicas no pueden ser ignorados en la descripción y análisis de la problemática de la identidad. Parte de que, por un lado, los signos étnicos significan la comunicación de la diferencia cultural –sea como estrategias competitivas o actos de mantenimiento de la identidad cultural, o como un modo de vida, o ambos– y, por otro lado, remiten a una sistemática distintividad que, en parte, es reproducida fuera del acto de comunicar la distintividad. Propone suplementar este conjunto de conceptos con aquellos que permitan comparar el tipo de distinción reproducida y discriminar entre contextos donde el tipo de diferencia cultural emergente varía cualitativamente.

³⁰ Wittgenstein elabora el concepto de juegos de lenguaje, cuyas reglas, cuando son internalizadas, constituyen una matriz cognitiva de complejidad variable, a través de la cual se perciben e interpretan los hechos que tienen

las relaciones internas que se pautan de modo diferencial en la comparación etnológica de dos comunidades.

Dado que la relevancia de las diferencias culturales comunicadas a través de la etnicidad varía sistemáticamente de modo apreciable, Eriksen sugiere distinguir entre contextos caracterizados por: a) un juego de lenguaje, b) juegos de lenguaje superpuestos y c) juegos de lenguaje inconmensurables uno respecto del otro. La noción de un juego de lenguaje compartido implica un acuerdo acerca de las reglas constitutivas y las estrategias de interacción. Cuando los juegos de lenguaje se superponen parcialmente, hay acuerdo en la forma y contenido de algunos aspectos relevantes de la interacción. Cuando, por último, los juegos de lenguaje son inconmensurables, la interacción es difícil y sus reglas reguladoras serán definidas, normalmente, por el agente más poderoso. Estas afirmaciones resultan del mayor interés, tanto desde la perspectiva metodológica sugerida para el tratamiento del tema cuanto por las derivaciones del análisis comparativo entre Misión Nueva Pompeya y Misión Chaqueña sugeridas en el presente trabajo.

Como ilustración del caso de juegos de lenguaje parcialmente superpuestos, al comparar las comunidades *wichí* de ambas localidades, el análisis de la situación intercultural –específicamente, de la relación con el blanco– plantea un interrogante relacionado con el establecimiento de las reglas, que normalmente impone el más poderoso. Sin invalidar este último concepto, se advierte que el más poderoso, que es *wichí* para los *wichí* y blanco para el blanco, impone sus reglas e interactúa de acuerdo con ellas, planteando instancias donde se bordea la inconmensurabilidad de juegos de lenguaje.

El problema del mantenimiento del poder ha sido, así, fenomenológicamente tematizado³¹, ya que la cosmovisión es la que brinda el tema como vivencia intencional y, a la vez, éste, en tanto acto intencional, expresa un sentido.

Cabe destacar que el marco metodológico propuesto ha permitido tomar en cuenta,

lugar en el mundo. Si los agentes interactúan de acuerdo con diferentes conjuntos de reglas en una situación dada, esto significa que proponen jugar diferentes juegos de lenguaje (Wittgenstein, L., 1953, 1:47). El concepto de juegos de lenguaje indica, en la adaptación de Eriksen, el carácter local, contextual de la cultura vista como producción y reproducción de un significado compartido.

³¹ “Una disciplina se halla establecida desde el momento en que ha determinado su propia técnica. Para la fenomenología, esta técnica consiste esencialmente en tomar por tema –en ‘tematizar’– las significaciones objeto de la intencionalidad, en describirlas, en analizarlas con los actos intencionales (...) Es éste, en primer lugar, un método positivo que parte de enunciados reales para derivar de ellos las significaciones.” (Christoff, D., 1966:35.) Como ya se ha puesto de manifiesto en la nota 25, la *mezcla* ofrece el ejemplo de una tematización: en ella, los actos significantes aislados apuntan al objeto, pero refiriéndose siempre a la efectuación que le da su sentido. Debido a que en el pensamiento ordinario los actos de significación y los de efectuación se encuentran indiferenciados, es difícil percibir cómo, aislados los unos de los otros, aparecerían insignificantes. La tematización toma esta indiferenciación como fenómeno y, diferenciando unos de otros actos, advierte cómo una significación es cada vez más precisa a medida que es llenada por esbozos del objeto significado. (Ibíd., pp. 36-37.)

en el momento hermenéutico, aportes tan valiosos como los de Geertz (1973), en relación con la descripción densa, y Turner (1982), en la perspectiva simbólica con la que enfoca dramas sociales y ritual. Asimismo, se han incorporado enfoques propuestos por la *Antropología de la experiencia* (Turner y Bruner, 1986).

El material empleado en el presente trabajo ha sido recogido en sucesivas campañas realizadas en 1980, 1981, 1982 y 1991 en Misión Nueva Pompeya, y en 1982, 1983 y 1984 en Misión Chaqueña El Algarrobal. Las técnicas de abordaje han sido aquellas tradicionales de la Etnografía: trabajos con informantes en entrevistas abiertas, que han permitido que sus intereses orientaran los temas y vinculaciones en relación con los aspectos sobre los que se les interrogaba de modo global. Se aplicaron también cuestionarios relativamente estructurados, y se solicitó la realización de gráficos y dibujos.

Las entrevistas, todas ellas registradas magnetofónicamente y apuntadas en cuaderno de campo, fueron posteriormente desgrabadas manteniendo estrecha fidelidad al discurso aborígen. Como complemento, la observación participante nos ha permitido comprobar los grados de adhesión a los discursos en los fenómenos de la vida cotidiana de estas comunidades *wichí*, lo mismo que las ocasiones de participación en cultos cristianos pentecostales, católicos o anglicanos, curaciones shamánicas, *hatah* y otras experiencias que rozan lo extraordinario.

La investigación de fuentes históricas, lingüísticas, etnográficas y etnopsiquiátricas sobre la etnia contextualiza la particularidad analizada.

El análisis de la bibliografía y las modalidades catequísticas presentes en ambas comunidades se aúna al del tratamiento de los temas en estudio que provee la actual investigación en Etnología acerca de diversas culturas.

Finalmente, se incorpora un glosario para facilitar la comprensión de las voces en idioma, registradas en su variedad dialectal en ambas comunidades. Las observaciones lingüísticas se consignan en ese mismo sector.

2. FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

La bibliografía existente acerca de los Mataco es muy abundante y de diverso tenor, por lo cual presento aquí una clasificación según su carácter de fuentes etnohistóricas, etnográficas, lingüísticas y etnomédicas o etnopsiquiátricas.

a. Crónicas y fuentes etnohistóricas (fines del siglo XIX y principios del XX). Datos tomados por misioneros, viajeros, funcionarios: Cardus (1886), Baldrich (1889), Brinton

(1898), Remedi (1896), Pelleschi (1896), del Campana (1913), Gobelli (1912-14). Otras fuentes, producidas más tardíamente, ofrecen evidencias que dotan de gran riqueza a ciertas afirmaciones posteriores. Aquí J.E. Niklison, W.B. Grubb, K. Makower, etc. contribuyen diversa y abundantemente, proveyendo información acerca de los *wichí* desde distintas perspectivas y con diferentes objetivos.

b. Fuentes etnográficas. Este sector puede dividirse, a su vez, en tres períodos. El primero, que se inicia con los trabajos de Erland Nordenskiöld (1912), Karsten (1913), Lehmann-Nitsche (1923) y E. Dijour (1933), se caracteriza por señalar el comienzo de los estudios etnográficos en esta etnia.

Sin embargo, recién a partir de la década de 1930 se constituyen las investigaciones que aún hoy son tomadas como textos de consulta indispensable. Estas corresponden al lapso comprendido entre 1930 y 1970, con Enrique Palavecino, Alfred Métraux –quienes comienzan a dedicar su atención a la narrativa de este grupo–, Ana Biró de Stern y Niels Fock (1962-63).

Desde 1969 se produjo una serie de investigaciones en las comunidades *wichí* del Chaco argentino, orientadas por la perspectiva del método fenomenológico en Etnología. Estas investigaciones, que representaron un eje etnográfico y metodológico en la Etnografía argentina, implicaron la revalorización de los estudios de campo y la profundización de la información tematizada³², y generaron una gran cantidad de información, que será tomada y reconsiderada en el presente trabajo.

Por otra parte, obras de autores tales como Jan Ake Alvarsson, John Palmer, Guadalupe Barúa, Mónica von Koschitzki y otros, que han investigado la etnia y publicado desde 1980 en adelante, se suman a este último período y completan el panorama bibliográfico de la Etnografía del grupo.

c. Fuentes lingüísticas. En este sector se incluyen obras que contienen vocabularios y rudimentos gramaticales, tales como las de Massei (1895), Remedi (1895), Lafone Quevedo (1895) y Pelleschi (1896).

El quehacer lingüístico registra un incremento notable con la tarea desplegada por la Iglesia Anglicana entre los Mataco. La obra, tardíamente publicada, de Richard Hunt (1937, 1940) signa la tarea lingüística realizada científicamente, seguida por Harrington (1948), Tovar (1951,1958,1961,1964), Viñas Urquiza (1970,1974) y Najlis (1968,1971).

³² En este último aspecto, es claro el vínculo entre lo metodológico y la tematización que propone el hecho etnográfico.

d. Fuentes etnomédicas y etnopsiquiátricas. J. Pardal y J.A Domínguez son autores de varios artículos sobre temas botánicos y etnomédicos cuyas investigaciones incluyen a los *wichí* del Chaco argentino, aludiendo al empleo del cebil (*Anadenanthera macrocarpa*), aunque otorgan escaso valor a la problemática shamánica vinculada.

En el ámbito de la Etnopsiquiatría o **psiquiatría transcultural**, como prefiere definirla, Fernando Pagés Larraya (1982) realiza un experimento *ex post facto* de la epidemiología psiquiátrica, aislando y distinguiendo el fenómeno de la patología mental. La abundante documentación provista permite una aproximación a “la locura” que se imbrica decididamente en los aspectos cosmovisionales que se sustentan en **lo irracional**.

3. PANORAMA ÉTNICO DE LA ZONA. RELACIONES INTERÉTNICAS

El Chaco registra numerosas influencias en su historia cultural. Las influencias andinas y evidencias de intercambios entre estos grupos y las gentes del Chaco han sido registradas –como lo atestigua la misma denominación “Chaco”– en hallazgos arqueológicos³³, lo que posibilitó la difusión de rasgos andinos, entre ellos la agricultura, la alfarería y la introducción de adornos de metales como plata, oro y cobre.

Los grupos guaranícos ejercen su influencia a través de los Chiriguanos que se establecen en la región occidental del Chaco. Migrantes desde el nordeste, su paso combatiendo a las fuerzas incaicas queda registrado en las crónicas españolas³⁴, y más tarde se los encuentra en su localización actual.

La presencia amazónica es escasa, excepto por un grupo Arawak, los Chané, agricultores que fueron dominados por los ya citados Chiriguanos cuando éstos ingresaron al Chaco.

La nación que a ésta se sigue son los Mataguayes, que son los más inmediatos hacia Xuxuy, aunque algunos había hacia los Chiriguanas de que fundó un pueblo o reducción la esclarecida religión de Santo Domingo, de que después hablaremos. Hay unos llamados Mataguayes Coronados y otros Mataguayes Churumatas. Los coronados hablan la lengua guaraní, aunque la materna suya es diferente. Los Mataguates Churumatas hablan y entienden diversas lenguas, como son la Quechua, la Guaraní y la Ocloya, por los diferentes cautivos que tienen en sus tierras, y entienden también la lengua de los Tobas. Estaban estos Mataguayes repartidos en los cincuenta pueblos siguientes: Neantiche, Mocoy, Collemage, Aucapinhe, Hucohas, Hocoha, Oyaha,

³³ Alvarsson, J.A., 1988:257, notas 26 y 27.

³⁴ Lozano, P., 1733:57.

Nateteha, Chinitiohe, Onin, Anuyguay, Alesnuy, Chayabo, Chioquiose, Hucoha, Chayquehe, Chachinami, Pelo Cahotochin, Nacalgoy, Chenesse, Halcacha, Chenescha, Peque, Nitilinquin, Guays, Guocopa, Hucuchinami, Tinquiaho, Hocala, Leguelseha, Oyaho, Carininquin, Yantis, Luguarache, Neglisehe, Loquelesse, Gueysehe, Cotonha, Tapela, Onoralgualache, Poytin, Hopitata, Hopitahe, Tatotehe, Lechoneha, Lohotea, Toctoy, Apagatin, Rimpiha.

Después de éstos están los Agoyas, que son ocho pueblos (...). (Lozano, 1733, § XI, p. 81.)

Los *wichí* han mantenido una prolongada vecindad con otros grupos étnicos chaqueños, especialmente con los Toba (denominados *Wanhlay*), al este; los Chulupí (a quienes llaman *Asowah*) y los Chorote (designados *Hwonanuh*), al norte, y los ya mencionados Chiriguano (*Siwele*)³⁵, al oeste de su enclave histórico³⁶. Como se dijo con anterioridad, *Wichí*, *Hwonanuh* y *Asowah* pertenecen a la misma familia lingüística, mientras que los Toba son Guaycurúes y los Chiriguanos, Tupí.

Según señala Palmer³⁷, tanto Chorote como Chulupí eran adversarios de los *wichí*, a la vez que pautaban cierta ambigüedad caracterizada por la simultánea existencia de relaciones afinales trazadas con ambos grupos.

En relación con los Toba, el antagonismo que evidencian es histórico, salvo algunas ocasiones de excepcional alianza contra los blancos o los Chiriguanos.

Así que se ha llegado hasta el fondo de las zonas a recorrer, y comunicado el resultado de las operaciones al jefe superior, los indígenas reciben la orden de ponerse en marcha, lo que se hace siempre con la mayor regularidad, sin tropiezo alguno (...). Cada tribu o reunión de tribus inicia el movimiento de avance acompañada por dos peones, y no perteneciendo a la misma parcialidad nunca se encuentran en el camino, para evitar reyertas y choques sangrientos, pues son conocidas las viejas rivalidades y los fuertes rencores existentes entre los indios chaqueños (...). (Niklison, J.E., 1917:65.)

Numerosos relatos referidos a enfrentamientos entre Tobas y *wichí* se conservan en la memoria de estos últimos. En el caso de los Chiriguanos, Palmer refiere la dominación que establecieron sobre las etnias chaqueñas cuando migraron al área, a fines del siglo XV, situación que se alteró recién a principios del XVII, cuando los primeros conquistadores entraron en la zona y los *wichí* encontraron nuevas fuerzas para oponerse a los *siwele*. Con posterioridad comerciaron con ellos, aunque los matrimonios mixtos son raros y de

³⁵ Esta denominación se les otorga, asimismo, a los criollos.

³⁶ Vide Palmer, J., "Wichi enmity", m.i.

³⁷ Comunicación personal.

Nowahlek, "lechiguana", de Misión Nueva Pompeya.

Lantawus, tres leguas al sur de Alto la Sierra.

Suwah lewus, de Las Vertientes.

Halatahlo, de Santa Teresa (Pilcomayo), y de Arbol Solo.

Taisleley, Misión Chaqueña hasta Tonono. También en Vallivián.

Yeleley, "patitos", banda sur del Bermejo frente a Misión Chaqueña.

Lawos, gente de Los Blancos.

Tuntei, "piedras", de San Martín.

O:yanok, de María Cristina.

Ahches Layis, enemigos de los *Tuntei*.

A:nal, gente de Hickmann, Las Pavas, a doce leguas de Luna Muerta.

4. ADVERTENCIA PRELIMINAR

Es importante destacar algunas cuestiones que contextualicen adecuadamente el trabajo que presento:

1) La mayor parte de la información obtenida corresponde a los hombres de las comunidades tratadas. De ellos, una buena proporción, como se advierte, es adulta o anciana en sus propios términos. Queda fuera, por tanto, un importante caudal de información potencial: temas que pudieron tratarse más específicamente con mujeres, o con niños, con los que directamente no trabajé y que no fueron particularmente observados.

2) Aun cuando la naturaleza del tema que trato justifica, en parte, esta tendencia, es relevante destacar que la información obtenida en Misión Nueva Pompeya está impregnada de conocimientos shamánicos. No sólo me refiero a los shamanes concretos con los que he trabajado, sino, principalmente, al hecho de que los miembros de la localidad sabían o enunciaban sus discursos sobre la base del conocimiento logrado desde la esfera shamánica, un canal de conocimiento⁴⁰ privilegiado en este caso, aunque riesgoso si pretendiéramos extender todas las conclusiones más allá de las agrupaciones concretas que analizo aquí.

3) En cuanto a Misión Chaqueña, dado que la presencia cristiana ha sido de mayor importancia, corresponde realizar una advertencia en el mismo sentido: no se puede concluir inmediatamente que todo *wichí* cristiano se refleje en los aspectos que destaco en el trabajo. El desglosamiento del shamanismo, la circulación de poder en las formas verbalizadas, las formas narrativas y el mito mismo llevan a destacar cuestiones vinculadas –como el énfasis en los contextos apropiados y las nefastas consecuencias de la **mezcla**–, que aparecen en ambas comunidades cuando se las considera comparativamente. No obstante ello, cada contexto diferente que representa el desarrollo histórico, social y político de otras comunidades *wichí* puede, de hecho, ofrecer variantes no contempladas aquí.

4) Al contrastar lo que acontece en una y otra comunidad, las categorías de *wichí* y *ahat* aparecen con todo su vigor en la discriminación necesaria que ofrece Misión Chaqueña y en la vivencia cotidiana, no intencionalmente reflexiva, de Misión Nueva Pompeya. Sin embargo, una parte del énfasis depositado en la distinción *wichí-ahat* puede atribuirse a la naturaleza del trabajo etnográfico y a mis falencias al llevarlo adelante en estos años. Cabe, por tanto, matizar la realidad. En este sentido, cuando el mundo *ahat* se presenta temible, acechante, siempre cercano, y se conjuga con el temor, *nowaye*, por ejemplo, es pertinente señalar que se brinda la perspectiva del individuo aquejado, del enfermo, del atacado o su terapeuta y su grupo cercano. Esto adquiere un peso significativo, ya que el valor que las categorías y eventos implicados en la circunstancia de la enfermedad es diferente según involucre próximamente o no al individuo que informa cada vez.

⁴⁰ Me refiero al concepto elaborado por Bórmida, M., 1984: “Las nociones que integran el mundo se refieren a fenómenos que no son accesibles a todos. (...) En otros términos: cada fenómeno se revela a ciertos sujetos en cuanto reúnen ciertas condiciones que determinan que pertenecen a determinado status. Denominaremos a estos diferentes status **canales**, en cuanto a través de ellos se establece un nexo, una comunicación, entre una realidad –considerada objetiva– y la cultura que la conoce.

poca duración³⁸.

Las actividades bélicas entre los *wichí* han comprendido prioritariamente a las hostilidades habidas entre diversas bandas o parentelas de la misma etnia, cuyas líneas de conformación y pertenencia perduran hasta la actualidad, especialmente en la memoria de las mujeres³⁹. Entre estas parentelas, venganzas y reparaciones se sucedían en el tiempo, fijando de diversos modos una historia vincular de hostilidad que reflejan aún hoy los informantes, al referirse unos a algunas de las familias de los otros.

Denominaciones de las bandas registradas en Misión Chaqueña y regiones adyacentes

Tachonai, “frentones”, del Bermejo a Vallivián, y de Misión Chaqueña a Luna Muerta.

Lawos, gente de San Patricio.

Tsu'nan, “picaflores”.

Tsonatas, “ovejas”, de Rivadavia.

Wo'na, “avispa bala”, de Alto la Sierra.

Amhlohles, “yarará”, de San Andrés.

Hayahles, “hijos del tigre”, de Sarmiento y de San Andrés.

Chotnai, “colorados”, de Puerto Irigoyen (Pozo de la Maza).

Wejwos, de Embarcación, Campo Cuervo.

Okok wetleley, *Okpop*, “desperdicio de asaderas”, desde El Tranquito hasta La Paz, en la costa del Pilcomayo.

Ma:sep, “camiceros”, banda de El Chorro.

³⁸ Palmer, J. *Ibíd*, s/f.

³⁹ Barúa, G., comunicación personal. También *vide* “Los nombres...”.

Hecha la salvedad, y no obstante ello, las nociones, de mayor o menor importancia, que se explicitan aquí aparecen vinculadas bastante sistemáticamente, aunque sin duda el tiempo ha de proveer perspectivas críticas que contribuyan a reflejar más adecuadamente el mundo *wichí*.

5. LOS INFORMANTES PRINCIPALES

Misión Nueva Pompeya

T.J.: Nombre *wichí*: *Musumé*. Mujer, 30 años en 1980. Miembro de una familia prestigiosa y hermana de uno de los líderes de la comunidad. Esposa de E.C. Emparentada con A.T y C.Z. La afiliación religiosa era anglicana, pero –como es frecuente en Nueva Pompeya⁴¹– su conducta y discursos correspondían ampliamente al horizonte tradicional. Deficiente empleo del castellano. Residente en las proximidades de la Misión, luego se mudó al “barrio *wichí*”.

A.S.: Nombre *wichí*: *Aselu'lus*. Varón, 44 años. *Hayawe*. Buen conocimiento del castellano. Residente en el área del paraje de Pozo del Toba. Buena disponibilidad para la tarea de informante.

A.T.: Varón, 40 años. *Hayawe* calificado como muy poderoso, con influencia sobre los chaqueños. Regular empleo del castellano. Residente en el área de Laguna de los Curas. No adhería a ninguna filiación cristiana. Disponibilidad y reticencia alternadas para ser informante.

A.D.: Varón, 50 años. *Hayawe* asociado a A.T. Buen conocimiento del castellano. Buena disponibilidad explicativa. Familia adherente al anglicanismo. El no manifestó filiación cristiana.

J.I.: Nombre *wichí*: *Luchu*. Varón, 18 años. Nieto de M.V., aprendiz de shamán. En 1981 se había mudado a Nueva Población. Horizonte tradicional sin filiación cristiana. Buena disposición para el trabajo de informante y buen conocimiento del castellano.

⁴¹ Es común que los adscriptos a una filiación religiosa participen de los cultos de la otra y, casi todos, del shamánico. En ocasión de la Semana Santa de 1981, por ejemplo, acudían indistintamente a las celebraciones

M.V.: Nombre *wichí*: *Sisate*. Anciana *hayawe*. No hablaba castellano, reticente en la información, aceptó los oficios de traductor de su nieto. No reveló filiación cristiana. Residente en Laguna de los Curas.

C.Z.: Nombre *wichí*: *Hwalako*. Mujer, 50 años en 1980. Filiación católica. Emparentada con A.T. Capacidad curativa no shamánica. Residente en el área de la Misión. Regular empleo del castellano.

H.: Enfermero de MNP en 1980. Casado con una mujer criolla, habitaba en el pueblo de MNP. Más tarde accedió a un cargo por elecciones en otro poblado. Muy buen manejo del castellano. Anglicano.

E.C.: Nombre *wichí*: *Yel'a*. Esposo de T.J. Filiación anglicana. Empleado en la Municipalidad de Nueva Pompeya. Buena disposición para el trabajo como informante. Regular empleo del castellano.

A.J.: Hermano de T.J., líder. Falleció al poco tiempo. Anglicano.

M.H.: Nombre *wichí*: *Anahi*. Anciana *hayawe*, madre de L.H. Familia "antigua" de Misión Nueva Pompeya. En tal carácter, se declaraban católicos. Residente cercana a la Misión. Regular empleo del castellano, reticente en brindar información.

L.H.: Varón, 40 años, líder de Misión Nueva Pompeya en 1980. Residente en el mismo núcleo que su madre. Años más tarde había declinado su influencia. Nuevo matrimonio con una criolla. Residente en el poblado de la Misión en 1991. Católico. Buen conocimiento del castellano.

A.D.: Varón, 43 años. Pastor anglicano de Pozo del Toba. Buena disposición para la tarea de informante. Buen empleo del castellano.

A.P.: Varón, 40 años en 1991. Sobrino de *nyat* (cacique). Postulante en 1991 a una candidatura en el marco de un partido político nacional. Adscrito a un horizonte de contacto con la sociedad nacional. Poca preocupación religiosa. Buen empleo del castellano.

de los hermanos Maristas en la iglesia, a los cultos del templo en Pozo del Toba y, como asistentes, a las curaciones *y/o hatah* que entonces pude presenciar.

J.C.: Varón, 70 años. Padre de otro de los líderes de Misión Nueva Pompeya (1991). Converso del catolicismo al pentecostalismo por un sueño que le dejó capacidades curativas. Residente en Pozo del Sapo. Buen empleo del castellano. Buena disposición en la tarea de informante.

S.C.: Varón, 22 años, entusiasta colaborador de la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA) en MNP. Buen empleo del castellano, buena disposición como informante. Residente en Pozo del Sapo.

R.L.: Nombre *wichí*: *Amseh*. Varón de unos 73 años. Residente en Laguna de los Curas con su hijo y familia. Adherido al anglicanismo, con bastante rechazo del horizonte shamánico. Buen empleo del castellano.

L.C.: Shamán anciano. Residente en el área de la Misión. Buena disposición para la tarea de informante. Regular empleo del castellano.

P.A.: Varón, 50 años. Vivía en el poblado de Misión Nueva Pompeya. Anglicano, hijo de un importante *hayawe*. Buen manejo del castellano.

Misión Chaqueña

G.Y.: Varón, 74 años. Pastor retirado de la Iglesia Anglicana. Su padre fue *nyat* del grupo "propio" del lugar. Heredero de su poder shamánico aunque no lo ejerciera. Adscrito al horizonte tradicional y cristiano por igual. Buen conocimiento del castellano.

B.Y.: Varón, 40 años. Hijo del anterior, enfermero de Misión Chaqueña. Anglicano. A la muerte de su padre se constataron conductas de desconcierto concernientes a la herencia de poder. Buen empleo del castellano, buena disposición para la tarea de informante.

D.G.: Varón, 54 años. Ex pastor anglicano de la Misión, integraba otra banda de Misión Chaqueña, llegada con posterioridad. Horizonte cristiano. Muy buen empleo del castellano.

L.E.: Mujer, 50 años. Esposa del anterior. Regular conocimiento del castellano.

Horizonte cristiano.

S.D.: Anciano varón *hayawu*. Converso al anglicanismo en su edad adulta, retoma las prácticas shamánicas en la ancianidad. Deficiente empleo del castellano. Buena disposición como informante.

V.Y.: Varón, 65 años. Pariente de W.Y. y de B.Y. *Hayawu* reconverso del anglicanismo.

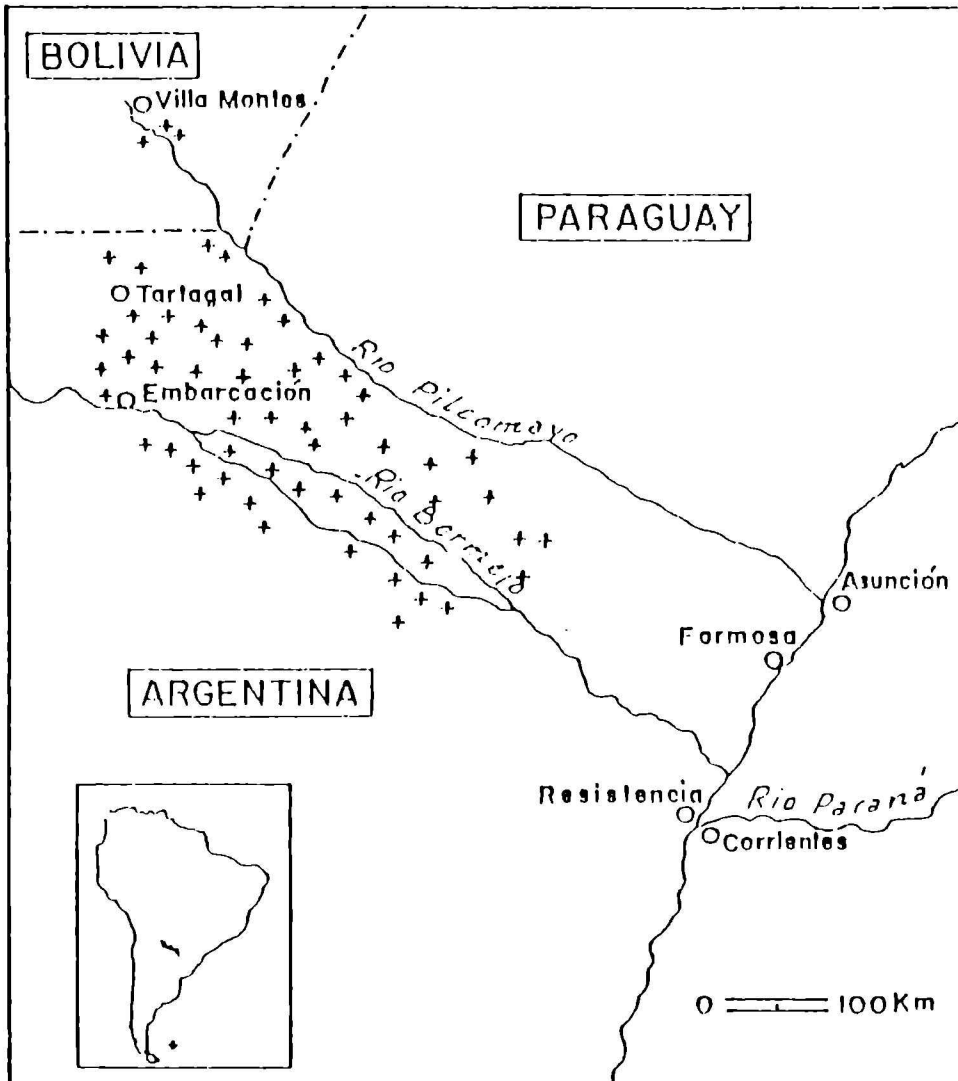
A.F.: Varón, 50 años. *Husey-wo*. Adscripción cristiana global. Buen empleo del castellano, buena disposición para la tarea de informante.

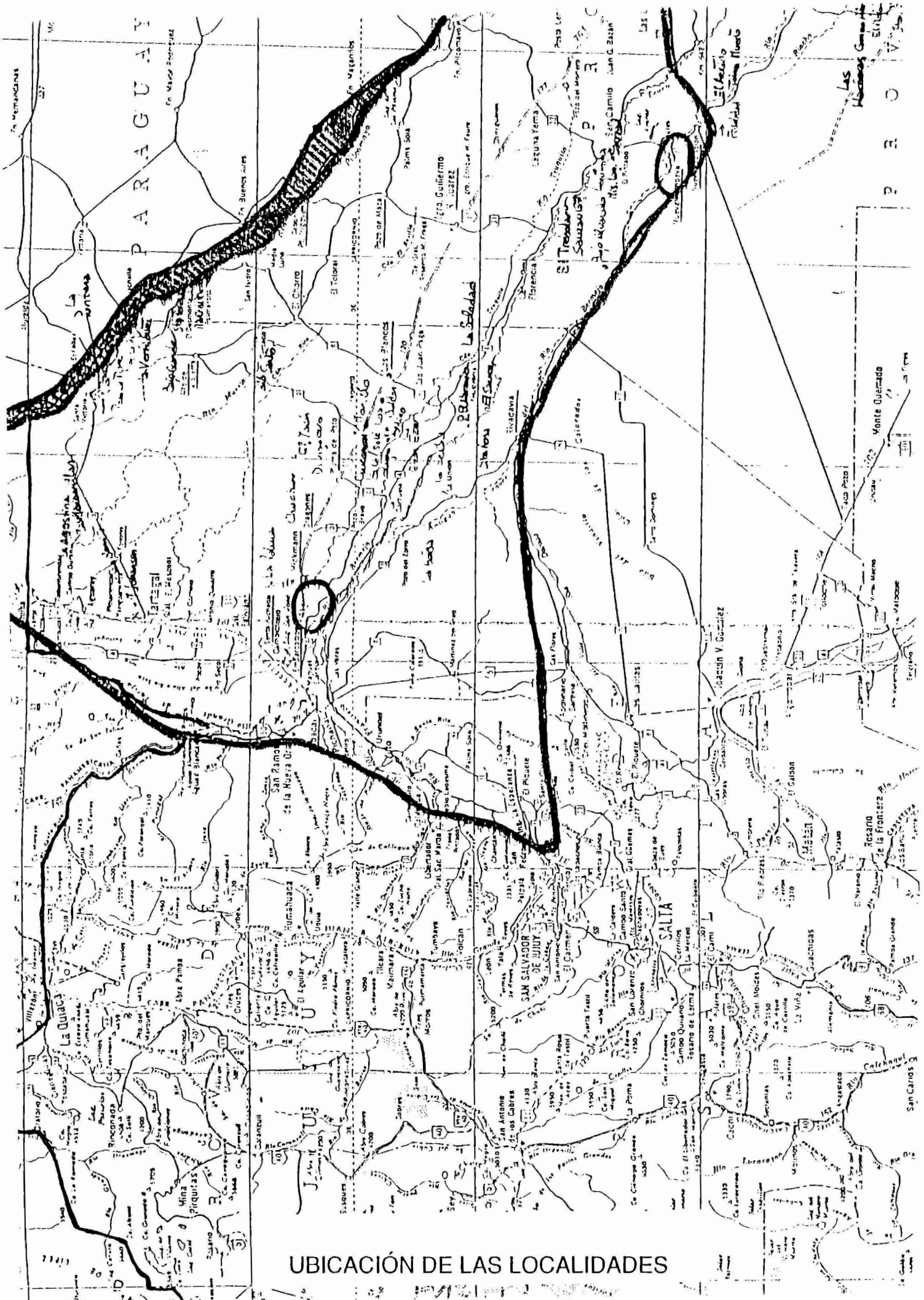
M.Z.: Mujer, 15 años. Nieta de G.Y. Buena utilización del castellano, buena disposición. Anglicana.

A.E.: Varón, 40 años. Enfermo de *welak*. Iniciado en los conocimientos shamánicos. Luego converso al anglicanismo. Regular empleo del castellano, buena disposición para hablar.

Todos ellos, y muchas personas más de ambas comunidades, tuvieron paciencia y se esforzaron para hacerme comprender cuestiones relativas a su mundo *wichí*. Sus expectativas fueron, asimismo, diversas en relación con la importancia de darme a conocer estas cuestiones. A todos ellos, mi profunda gratitud, y la esperanza de que de algún modo sus prudentes ambiciones encuentren un recto camino de respuestas.

DISTRIBUCION DE LA ETNIA MATACO





UBICACIÓN DE LAS LOCALIDADES

II. PRESENTACION

1. MARCO GEOGRÁFICO

La región chaqueña comprende la porción septentrional de las llanuras orientales de la Argentina, Bolivia y Paraguay.

Los límites que se le han fijado comprenden, al Norte, la línea férrea que se extiende entre Santa Cruz de la Sierra, en Bolivia, y Corumbá, en el Brasil, y al Oeste, la gran región andina, representada por las sierras subandinas y las pampeanas. El límite meridional está representado por la transición gradual a la llanura pampeana, en la zona que se extiende entre la laguna de Mar Chiquita y la ciudad de Santa Fe. El límite oriental del Chaco lo constituyen los ríos Paraguay y Paraná.

Denominado con un término de origen quechua, Chaco significa “batida de caza”, y designa al área en que la práctica se realizaba.

Esta planicie de acumulación sedimentaria, originada por procesos de fracturación y descenso habidos en la porción occidental del macizo de Brasilia, se conformó durante la era Terciaria. Dicho fenómeno permitió que gran parte de la llanura chaqueña y pampeana sufriera transgresiones marinas, hasta que, durante el Plioceno, se produjo una fase de ascenso que provocó la retirada del mar. En este período comienza el depósito sedimentario de carácter continental.

El Chaco puede definirse topográficamente como una llanura sedimentaria que presenta lomadas anchas y chatas, así como hondonadas por las que se desplazan arroyos y ríos. Posee, asimismo, zonas anegadizas con lagunas, bañados y esteros.

La región registra una pendiente descendente desde el Oeste –en el pie oriental andino– hacia el Este. Cuenta, además, con una suave inclinación de Noroeste a Sudoeste.

El drenaje indefinido del Chaco, motivado por su marcada horizontalidad, provoca frecuentes cambios en el lecho de los ríos. La abundancia de cauces abandonados indica la existencia pasada de una red hídrica más rica, vinculada con un clima sensiblemente más lluvioso que el presente.

Los esteros son un elemento característico del paisaje chaqueño. Consistentes en aguas estancadas sobre terrenos arcillosos, la mayoría de ellos desaparece durante el seco invierno.

La llanura chaqueña puede dividirse en tres zonas diferenciadas morfológicamente, que reflejan la estructura profunda de bloques cristalinos fracturados: el Chaco bajo u oriental, el deprimido o central, y el alto u occidental.

El Chaco bajo se extiende desde los ríos Paraguay y Paraná hasta el extremo oriental de los esteros de Pilcomayo y Patiño, continuando luego por la unión del río Teuco con el antiguo cauce del Bermejo. De allí se prolonga al sur del Tostado y por el borde de los Altos, cuyo límite oriental es la depresión de Mar Chiquita.

El Chaco deprimido va desde los esteros de Pilcomayo y Patiño hacia el Oeste. Puesto que limita con el Chaco alto, los procesos de evaporación o infiltración de aguas hacen que en su extensión se pierdan gran parte de los cursos de agua que abundan en el Chaco occidental en forma de arroyos y torrentes que bajan del pie oriental de las sierras subandinas.

El clima de esta región es cálido tropical; se registran elevadas temperaturas estivales y lluvias abundantes, que caen casi exclusivamente durante el verano y alcanzan los 1.200 mm anuales en el Este, decrecen hasta los 600 mm en el Oeste y aumentan nuevamente en las cercanías de las sierras subandinas.

En el sector oriental y a lo largo de los ríos más importantes, la vegetación natural está representada por la selva subtropical. En el área restante, predomina el parque chaqueño, caracterizado por la abundancia de árboles de maderas duras, tales como quebracho blanco, dos variedades de quebracho colorado, guayacán, algarrobo y varias palmeras, entre otros; todos ellos dispuestos en bosques aislados rodeados de pastizales. Hacia el sudoeste, el aumento de la aridez se refleja en la mayor presencia de cactáceas arbóreas y leguminosas espinosas.

Los principales cursos de agua que surcan el Chaco son los ríos Pilcomayo, Bermejo y Salado del Norte.

Originado en los Andes orientales de Bolivia, el Pilcomayo posee 1.100 km de longitud y su cuenca es de 130.000 km cuadrados. En su ingreso a la zona chaqueña, se desplaza de noroeste a sudeste por un territorio de lluvias escasas y poca pendiente, lo que, sumado a las características del suelo, determina el estancamiento de aguas y la formación de esteros.

El río Bermejo, también originado en Bolivia, tiene 1.060 km de largo y una cuenca de 94.000 km cuadrados. Siguiendo un rumbo noroeste-sudeste, recibe varios afluentes antes de ingresar al Chaco, donde se desplaza paralelamente al Pilcomayo.

El río Salado del Norte marca el límite meridional del Chaco, y su recorrido es de 1.150 km.

La región chaqueña posee una rica fauna, cuyo aprovechamiento han realizado los

grupos tradicionalmente establecidos en la zona. Entre los mamíferos, se destacan las variedades de pecarí (labiado, de collar y quimilero), las corzuelas roja y parda, el ciervo de los pantanos, el venado de las pampas, el tapir americano, los armadillos, los dos grandes felinos americanos –jaguar y puma– y varios felinos menores, el lobo de crin o aguará guazú, los osos hormiguero y melero y gran cantidad de roedores. Numerosas aves radican en esta región; entre ellas, el avestruz americano y diversidad de garzas, palomas y rapaces.

Los ríos y lagunas encierran una gran variedad de peces –dorado, pacú, sábalo, surubí, boga, bagre, entre otros–, de gran importancia para las actividades económicas de los grupos aborígenes establecidos cerca de los cursos de agua. El bajo nivel de las aguas entre mayo y setiembre, y las migraciones de peces de sus lugares de desove hasta los ricos pantanos del oriente permiten un alto rendimiento de la actividad pesquera, con la que se obtienen piezas de excelente calidad alimenticia, como el sábalo y el dorado.

2. RESEÑA HISTÓRICA

Los indígenas que se autodenominan *wichí* tienen por hábitat un considerable sector del Chaco austral y central, que puede delimitarse, por el Oeste, mediante una línea que, partiendo de la ciudad de Villa Montes (Bolivia), pase por la de San Ramón de la Nueva Orán y finalice en la localidad de Apolinario Saravia, en la provincia de Salta. Dicha línea señala, a la vez, el linde entre el Chaco y las sierras subandinas, cubiertas parcialmente por la selva tucumano-oranense en su porción occidental.

El confín oriental del territorio habitado por los *wichí* puede establecerse a lo largo del meridiano de 61° de longitud Oeste.

A partir de los años sesenta, se registran establecimientos de grupos de esta etnia en barriadas periurbanas de Formosa, Salta y Chaco.

El río Pilcomayo no habría sido atravesado hacia el norte, excepto en ocasión de excursiones de caza y recolección. El límite meridional histórico del hábitat de estos aborígenes debe situarse entre los 25° y 26° de latitud Sur.

Ubicado en el Chaco alto, el hábitat *wichí* cuenta con un régimen pluvial de menor envergadura que las restantes zonas de la región. Posee, sin embargo, mayor abundancia de cursos de agua que se pierden en la llanura chaqueña. Los numerosos cauces secos – algunos de los cuales se llenan en el verano– indican la existencia, en tiempos pasados, de una red hídrica mayor y un clima más húmedo, fenómenos que los pobladores antiguos de la región pueden aún señalar, junto con el progresivo avance del monte a expensas de la sabana.

La irrupción de los españoles en el Chaco tuvo lugar en el siglo XVI, desde Asunción, por el Este, y el Tucumán, por el Oeste. De la primera partió Alonso de Vera y Aragón para fundar la ciudad de la Concepción de Nuestra Señora –más conocida como Concepción de la Buena Esperanza o Concepción del Bermejo–, en 1585. Esta fue el enclave español del Chaco austral al que se le dio valor estratégico para la comunicación con la Gobernación del Tucumán y, de suyo, con el Alto Perú. Diversas circunstancias determinaron su decadencia y abandono, forzado en 1632 por una confederación indígena. Situada en territorio habitado por etnias del grupo Guaycurú y, probablemente, Lule-Vilela, Concepción del Bermejo desapareció entonces.

Desde la Gobernación del Tucumán, un grupo de sublevados contra el gobernador Francisco de Aguirre erigió, en 1566, la ciudad de Cáceres. Posteriormente conocida con el genérico Esteco, su lugar de establecimiento es hoy impreciso. En el intento de esclarecerlo, junto con la indagación acerca de las causas que llevaron a su fundación, los investigadores se han inclinado por motivos estratégicos en la elección del sitio, que

debería situarse entre los 25°10' y los 26°10' de latitud Sur, sobre la ribera oriental del río Salado del Norte. Cáceres fue rebautizada un año después con el nombre de Nuestra Señora de Talavera, y, en 1610, trasladada a la ribera occidental del río Salado, en la zona en que éste se denomina Pasaje o Juramento, cerca del desagüe del río de las Piedras, sitio en el que se la denominó Nuestra Señora de Talavera de Madrid. A mediados del siglo XVII se inicia su decadencia, sellada finalmente cuando un terremoto destruye a la ya escasísima población con la que contaba.

Durante el siglo XVII, se constituyó una línea de frontera con el Chaco, que estuvo jalonada por los fuertes de Covos, Ledesma, San Bernardo y San Simón.

A partir del siglo XVIII, se verifica un desplazamiento de la frontera hacia el Este, mediante una serie de fuertes y reducciones situados sobre la ribera oriental del río Pasaje-Salado y la vertiente oriental de las últimas estribaciones montañosas. En este caso, la conquista militar estuvo acompañada por una campaña misional a cargo de la Compañía de Jesús y de una expansión económica; la zona se convirtió en un área predominantemente pastoril y, en menor medida, agrícola. A estos tipos de explotación se sumaría la extracción de miel y cera silvestre, dada su significación en el marco de la economía regional.

En 1779, los frailes franciscanos erigieron la reducción de Nuestra Señora de las Angustias de Zenta, donde fueron concentrados aborígenes mataguayos y vejoces. En ella se formalizó un padrón que discriminaba según sexo y edades, en donde figuraban las siguientes cifras: 116 indios adultos, 93 indias adultas, 81 párvulos varones y 111 párvulas. En total, 401 personas, contándose desde los noventa años hasta los niños de pecho⁴².

En 1791, el gobernador García de León y Pizarro fundó, muy cerca de aquélla, la ciudad de San Ramón de la Nueva Orán⁴³.

Los *wichí* nunca poseyeron, por lo que se sabe, un *ethos* guerrero como el que distinguió a los grupos guaycurúes –mocoví, toba, abipón, pilagá–, ni adoptaron masivamente el caballo para la realización de invasiones bélicas o de saqueo. Brinton, partiendo del análisis de la relación de los *wichí* con el ambiente, consideró que la personalidad de estos aborígenes es un emergente de la vida de encierro en sus aldeas, como resultado de las presiones externas⁴⁴. Braunstein llega a una conclusión similar, basado en los sentimientos de pertenencia grupal y la tradicional endogamia de banda que

⁴² Luna, H.A., 1981:55.

⁴³ “Precisamente en aquel año de 1799 comenzaron las desgracias para la reducción de Zenta. La cercanía de Orán fue motivo de altercados entre españoles e indios. Al fin hubo que llevar a los vejoces, que eran los más, siete leguas hacia el sur, sobre el Bermejo, donde fue fundada la población denominada Zaldúa.” Luna, H.A., 1981:83.

⁴⁴ Brinton, D.G., 1898.

les atribuye⁴⁵. Así, se puede suponer que el referido pacifismo *wichí* en el siglo XVIII facilitó notablemente su relación con el grupo dominante hispano-criollo.

Es seguro que desde comienzos del siglo XIX –y probablemente desde fines del XVIII– los *wichí* representaron gran parte de la mano de obra de los establecimientos agrícolas en las zonas del área pedemontana salteña⁴⁶.

A mediados del siglo XIX se creó la Colonia Rivadavia, al amparo de una línea de fortines. Hacia la misma época, la orden Franciscana Misionera erigió varias misiones sobre la margen norte del antiguo cauce del río Bermejo, entre Rivadavia y el lugar conocido como Esquina Grande, también en Salta.

La constitución de Rivadavia estuvo vinculada con la ocupación efectiva por criollos en una buena porción del hábitat tradicional de los *wichí*. Aquéllos, de origen salteño o santiagueño, venían desplazándose hacia el Norte en busca de pasturas para su ganado bovino y caprino. Ese asentamiento se completa con la instalación de la colonia pastoril Buenaventura, fundada por Domingo Astrada.

La Colonia Buenaventura, cuyo centro administrativo lo constituía la localidad de María Cristina –actualmente territorio formoseño–, dio ocasión a una serie de conflictos en los que tomaron parte el Estado nacional, la provincia de Salta y sectores indígenas y criollos de la población. Tras su subdivisión, la colonia pasó a constituir el lote fiscal 55 de la provincia de Salta, que aún hoy es foco de litigios territoriales⁴⁷.

Los criollos pastores también avanzaron hacia el Este, poblando sectores de los antiguos territorios de Chaco y Formosa, hasta alcanzar el hábitat que, por lo menos desde la segunda mitad del siglo XIX, corresponde a los Toba.

Las misiones situadas en las cercanías del antiguo cauce del Bermejo fueron abandonadas o destruidas por inundaciones ribereñas luego de una breve existencia: La Unión, San Francisco de las Conchas, San Antonio, San Miguel de Miraflores y Nueva Pompeya. Sólo ésta, que funcionó hasta 1947, perduró mayor tiempo, siendo la última de aquellas fundaciones realizadas desde Salta.

Poco antes de finalizar el siglo XIX, los hermanos Leach adquirieron el ingenio La Esperanza. En el transcurso de la primera década del presente siglo, lograron la presencia de misioneros ingleses pertenecientes a la Iglesia Anglicana, que progresivamente extendieron su actividad hasta el Chaco central, desde su límite occidental hasta los 61°20' de longitud Oeste, aproximadamente. Durante casi cuarenta años de acción catequística ininterrumpida, han creado un considerable número de misiones, logrando la adhesión de

⁴⁵ Braunstein, J., 1976.

⁴⁶ Arenales, J., 1833:44-46.

⁴⁷ Palmer, J., 1993-94:3; Heredia, L., 1984; Carrasco, M., 1994.

una gran mayoría de *wichí* a su credo.

Hasta 1884, cuando se procedió a la creación de dos gobernaciones separadas por el río Bermejo, los territorios del Chaco y Formosa constituyeron una sola entidad política. El 9 de mayo de 1890 se creó en el Chaco el departamento de Caaguazú, extendido desde el meridiano de 60° Oeste hacia los límites al Oeste con Salta y Santiago del Estero. Comandancia Frías era el asiento administrativo de este distrito. Posteriormente, en 1915, el Chaco se dividió en ocho departamentos, ocupando el Noroeste el de Río Teuco.

Tras su provincialización, una nueva división estableció 24 departamentos, ubicándose en la zona Noroeste los de Almirante Brown y General Güemes.

La ley 5.559 de 1908, denominada "Fomento de los territorios nacionales", dispuso la construcción de dos líneas férreas en el Nordeste: una desde Barranqueras hasta Metán y otra desde Formosa a Embarcación. Al año siguiente comenzaron las obras de ambos tramos.

La expansión a través del ferrocarril Barranqueras-Metán habilitó hacia 1914 el tramo que unía Resistencia con Avia Terai, atravesando la zona central del territorio y dando lugar a la formación de pueblos y colonias dedicadas a la actividad algodonera a lo largo de su recorrido. En 1927 fue fundada la Colonia Pampa del Infierno, y en 1928 se crearon, 120 km al norte de Sáenz Peña, las colonias Juan José Castelli y La Florida, que en 1936 contaron con un ramal que permitió transportar sus productos hasta Sáenz Peña.

En 1915, el ferrocarril a Embarcación alcanzó el km 297 (Las Lomitas), donde se paralizaron las obras, hasta que finalmente, en 1929, se reanudaron los trabajos desde Lomitas y desde Embarcación, juntándose los rieles en las cercanías de Los Blancos en 1930.

Desde 1937 a 1941, la Dirección Nacional de Vialidad construyó un camino de 220 km sobre el río Bermejo, que unía Taco Pozo con Nueva Población, 15 km al SE de Nueva Pompeya. A su vera se instalaron entonces numerosos puestos ganaderos.

En la década del 60, la extensión de la red caminera comenzó a competir con el ferrocarril, motivando su paulatino desuso, aun en aquellos rubros de los que dependía fuertemente y para los que significaba el transporte más adecuado y económico, como es el caso de los durmientes, rollizos y maderas en general. La crisis que afectó al ramal ferroviario Sáenz Peña-Castelli fue tan grave que llegó a hablarse de su levantamiento en 1968, pese a ser el único medio de comunicación que vinculaba esta localidad con el resto de la provincia, y que cubría, además, el tráfico telegráfico de las cabeceras de Correos y Telecomunicaciones de Sáenz Peña⁴⁸. Aunque tal determinación no fue tomada, lo cierto es que el ferrocarril fue perdiendo importancia, se eliminó el servicio de pasajeros y,

posteriormente, fue remplazado en su servicio de cargas.

Hacia la década del '30, cuando se pueblan las colonias Castelli y La Florida, los caminos zonales se constituían en sendas de carro. En 1945 se realizaron los trabajos que vincularon J.J. Castelli con Zapiriqui, que se extendieron luego a Pampa Toloza, al Oeste, y más tarde hacia el Este.

La picada de Taco Pozo a Nueva Población representó el primer intento de atravesar todo el Noroeste chaqueño. En 1941, esta Picada 8 fue terminada, pero abandonada poco tiempo después.

A partir la década de 1960, hay un desarrollo de la red vial. En 1970 se procede a la pavimentación de la ruta nacional 95 desde Sáenz Peña hasta Tres Isletas, luego es asfaltada la ruta provincial 9 hasta J.J. Castelli y, de allí, la ruta provincial 5 hasta Puerto Lavalle y el puente sobre el Bermejo, que une con Formosa.

Se comenzaron a trazar caminos de ingreso en el Impenetrable, que tenían entre 4 y 20 metros de ancho y eran, a la vez, divisores de lotes de 40.000 ha. En este conjunto, la ruta Transchaco Juana Azurduy, planeada en 1974 y construida en años subsiguientes, contemplaba unir por asfalto la localidad de Juan José Castelli, en el Chaco, con la localidad salteña de Apolinario Saravia. El terraplén representa una vía de tránsito fluido.

La presencia del río Bermejo ha dado lugar a numerosos estudios acerca de su navegabilidad y aprovechamiento. Comprobada la imposibilidad de su navegación, los estudios procedieron posteriormente a considerar la factibilidad de canales navegables: 1903, 1911, 1935 y 1943 son los años de los sucesivos proyectos que cristalizaron cada intento, finalmente abandonados por su inviabilidad.

En la década del '50 comenzaron las tentativas más serias para lograr el aprovechamiento integral del río, que comprendieron la construcción de embarcaderos, puestos, esclusas, usinas hidroeléctricas y canales de riego desde Pichanal (Salta) hasta Resistencia⁴⁹.

La magnitud y la complejidad de la obra, sin embargo, la hicieron ingresar en difíciles alternativas de financiamiento externo y prioridades nacionales que sellaron su paralización. En 1967 se disolvió la Comisión Nacional del Río Bermejo y sus estudios fueron retomados por la Comisión Nacional de la Cuenca del Plata, esta vez apuntando a la regularización de canales y control de sedimentos. Desde esta fecha hasta 1981 se realizaron estudios de prefactibilidad y factibilidad de obras en la alta cuenca, a cargo de equipos técnicos de la OEA y de los gobiernos de la Argentina y Bolivia⁵⁰.

⁴⁸ Beck, H.H., 1992, p. 56.

⁴⁹ Ver "Desarrollo fluvial múltiple del río Bermejo", en Beck, H.H., 1992:47.

⁵⁰ *Ibíd.*

La ganadería es y ha sido la principal actividad económica de los criollos de la región, y el sistema extensivo de su explotación no ha sufrido demasiadas variantes a lo largo del tiempo, en lo que coadyuvieron, además, las condiciones bioclimáticas y el régimen de tenencia de la tierra.

El departamento de General Güemes es uno de los cinco primeros productores de algodón, y se han realizado algunas prospecciones petroleras en el área de Misión Nueva Pompeya.

La evolución de los servicios educativos fue lenta hasta la provincialización de los territorios. Desde 1954 se organizó en el Chaco el sistema provincial de educación, que apuntó a crear escuelas en el medio rural y, desde entonces, intenta cubrir los vacíos que han ido quedando, con un aumento sustancial de las escuelas establecidas a partir de 1970.

En lo que atañe a la educación secundaria, en el noroeste chaqueño se encuentran escuelas de tal carácter en J.J. Castelli (creada en 1957), Taco Pozo (1971), Concepción del Bermejo (1975), El Sauzalito (1980), Los Frentones (1976), Villa Bermejito (1987), Nueva Pompeya (1990), Miraflores (1991) y Pampa del Infierno (1986).

A pesar del considerable aumento en el número de servicios educativos, la región se caracteriza por una alta tasa de analfabetismo y deserción escolar: en 1980, el departamento de General Güemes registró un 28,8% de analfabetismo, mientras que el registro de desgranamiento era del 85,6% en 1977 (sobre la matrícula de 1970).

Además de los problemas habituales de la educación, en esta zona la situación se agrava debido a la falta de transporte público, la incomunicación, la ausencia de control por parte de las autoridades educativas y la falta de planes educativos ajustados a la región o de períodos escolares diferenciales que se adapten a las actividades laborales estacionales de las familias.

3. LAS COMUNIDADES. DESCRIPCION

a. Misión Nueva Pompeya

Misión Nueva Pompeya está situada en la provincia del Chaco (61°30' de longitud W, 24°55' de latitud S), en el antiguo cauce del río Bermejo. El área en que se ubica es el llamado Impenetrable, donde durante los últimos cuarenta años se han venido instalando grupos de criollos con prácticas pastoriles.

Habiendo sido una de las avanzadas misionales franciscanas más eficaces en la

zona, en la actualidad queda un escaso remanente de aquellos frailes católicos.

La localidad cuenta hoy con un hospital recientemente equipado, escuela primaria y secundaria, estación de radio municipal, tres almacenes –de los cuales uno funciona como comedor, con televisión y videos– y una docena de casas construidas hace poco tiempo por el Fondo Nacional de la Vivienda (FONAVI). En el centro del poblado habitan criollos cuya radicación, como ya se ha señalado, data de las últimas décadas.

Entre 1980 y 1991 se registra la creación del "barrio *wichi*", al oeste de la ruta provincial 88, por detrás y hacia el sur del aserradero, que en los primeros años constituía el único establecimiento ubicado en esta sección. En realidad, el "barrio *wichi*" surge por el traslado de los aborígenes desde su antiguo sitio –que se extendía a lo largo de la pista de aterrizaje y, al este, hacia el paraje denominado Laguna de los Curas– al nuevo asentamiento ya descrito, que se sitúa en el otro extremo de Misión Nueva Pompeya y se prolonga hacia los parajes conocidos como Pozo del Sapo y Pozo del Toba, al suroeste de aquélla.

Los parajes mencionados se disponen en un radio de aproximadamente diez kilómetros alrededor del antiguo centro misional. Otros se extienden hacia el norte de éste, de lo cual resulta una amplia dispersión de la gente, en grupos familiares bastante definidos.

En la actualidad, toda la zona de la pista de aterrizaje se encuentra poblada por criollos, según un patrón similar al de sus anteriores habitantes, quienes aducen haberse mudado a instancias de una intendente, y de los conflictos que la presencia de ganado criollo generaba entre los aborígenes y los nuevos pobladores.

El panorama de Misión Nueva Pompeya ofrece, en primer lugar, la impresión de una acentuada división entre aborígenes y criollos, que, con, frecuencia, define y fuerza conflictos intragrupal. Por otra parte, la insistencia con la que los *wichí* reclaman escuelas locales en los parajes refuerza esta intención de separación.

Se destaca la homogeneidad de las familias que residen en la zona, que se extienden a Pozo del Sapo, Pozo del Toba, Laguna de los Curas y el actual "barrio *wichí*", en la periferia de esta mínima localidad. A la vez, la dispersión de los grupos familiares es irregular en cada uno de ellos, exceptuando el "barrio *wichí*".

La presencia de grupos de diferente filiación cristiana –particularmente católicos y anglicanos, más algunos pentecostales– no parece escindir el más profundo y convocante núcleo de las prácticas tradicionales, que giran, llamativamente, alrededor de la práctica shamánica curativa y de la peculiar "misa" o *hatah*, en cuyo estudio surgen diversas interpretaciones vinculadas con la influencia franciscana.

Resulta ineludible mencionar el apogeo registrado en los años '70 que rememoran

los *wichí* de la zona, centrado en la figura de una ex religiosa que se estableció en la localidad y afianzó la confianza aborígen en el bienestar que, por ese tiempo, se podía disfrutar a expensas de un permanente enfrentamiento entre criollos y *wichí*. El breve tiempo de tales eventos, basados en actitudes firmemente autoritarias, ha dejado, sin embargo, una profunda huella que llega hasta hoy, como se analizará más adelante.

A pesar del origen misional franciscano de Misión Nueva Pompeya, la influencia catequística no ha dejado una huella tan profunda como la que registramos en la otra comunidad analizada.

Las diversas oleadas de predicadores cristianos de distinto tenor a las que los *wichí* de esta localidad han estado expuestos han tenido como consecuencia una relativa superficialidad catequística, que no afecta la utilización y el reconocimiento del poder que conllevan las prácticas y status tradicionales.

b. Misión Chaqueña El Algarrobal

La fundación de Misión Chaqueña El Algarrobal ocurrió a unos cuarenta kilómetros al este de la ciudad salteña de Embarcación, en el año de 1914, merced a la donación de un predio –que, en su fraccionamiento, resultó de aproximadamente 500 hectáreas– a la Sociedad Misionera para América del Sur (anglicana), para afincarse e iniciar sus labores espirituales entre los indígenas. En el mismo convenio se estableció que los misioneros cobrarán el arrendamiento de las tierras circundantes, de propiedad de la misma finca y ocupadas por ganaderos criollos.

Esta radicación atrajo, en poco tiempo, a varios grupos asentados en las proximidades, y el lugar se convirtió también en un "paradero" de otros procedentes del Pilcomayo y del Bermejo medio, en sus viajes de ida o de vuelta a los ingenios de Ledesma y Tabacal⁵¹.

La acción catequística anglicana fue activa. A partir de 1919 comenzaron los trabajos de traducción de la Biblia y el *Libro de Oración* a la lengua *wichí*, orientados, fundamentalmente, por el conocimiento que el Rvdo. Richard James Hunt había logrado de ésta. En los años subsiguientes, los anglicanos extendieron su acción a San Andrés (1927), en la margen derecha del río Pilcomayo, cabecera de otros puestos misionales de la zona⁵².

En 1943, la Sociedad Misionera transfirió la propiedad de estas tierras a manos de la Asociación de la Iglesia Anglicana en Argentina. A partir de los inicios de la década del

⁵¹ De La Cruz, L.M., 1989:115-16.

⁵² *Las Cartas de San Juan. Idioma vejoz. Anonymus. Embarcación, 1933.*

'70, se intentaron diversas formas de transferir el dominio de la propiedad de la tierra a la comunidad indígena.

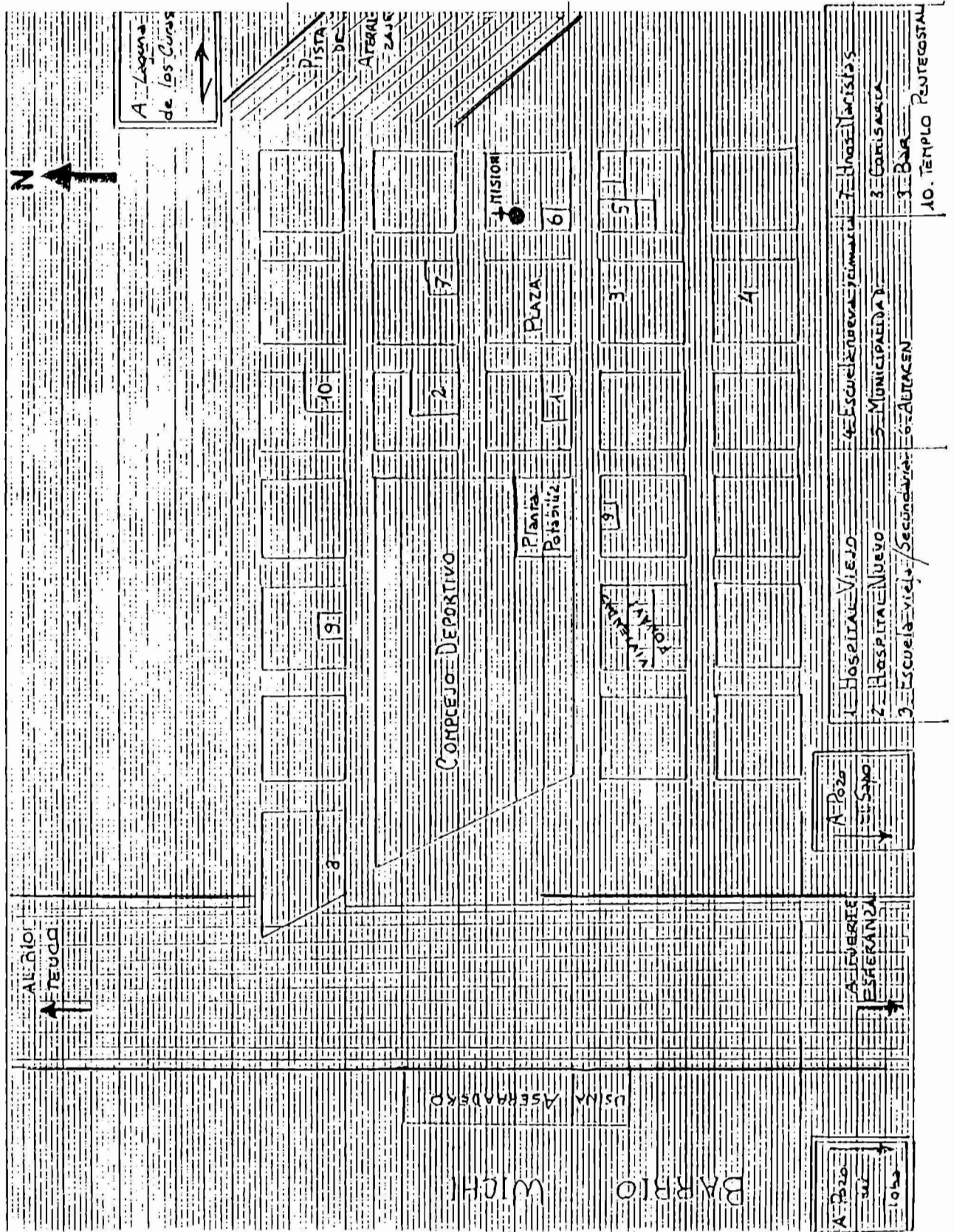
En los últimos años, parte de las tierras de Misión Chaqueña han sido ocupadas por pobladores intrusos no indígenas, lo cual crea serios conflictos y dificultades para la toma de decisiones referentes al tema. En 1988, la institución decidió el traspaso del dominio sobre algunas parcelas a la comunidad indígena, pero ésta se rehúsa a aceptar hasta tanto no se expulsen los intrusos y se resuelvan las presiones ejercidas por las autoridades con la finalidad de apropiarse de esas tierras⁵³.

Como se desarrollará abundantemente más adelante, el panorama aborígen de Misión Chaqueña es heterogéneo, en cuanto se da la convivencia de bandas entre las que se encuentran algunas antiguamente antagónicas. Estos grupos familiares se disponen en viviendas próximas entre sí, dentro de lotes. Los lotes habitados suponen una mayor congregación de gente en el terreno que la que se advierte en Misión Nueva Pompeya, y configuran una suerte de poblado uniformemente disperso.

La continua presencia misional permitió que muchos de los conflictos se redujeran durante largo tiempo; pero cuando, en 1982, los misioneros se retiran y se inician cambios en el modo de regir la Misión, ciertas líneas de actividad se alteran y otras se evidencian prontamente, como veremos más adelante.

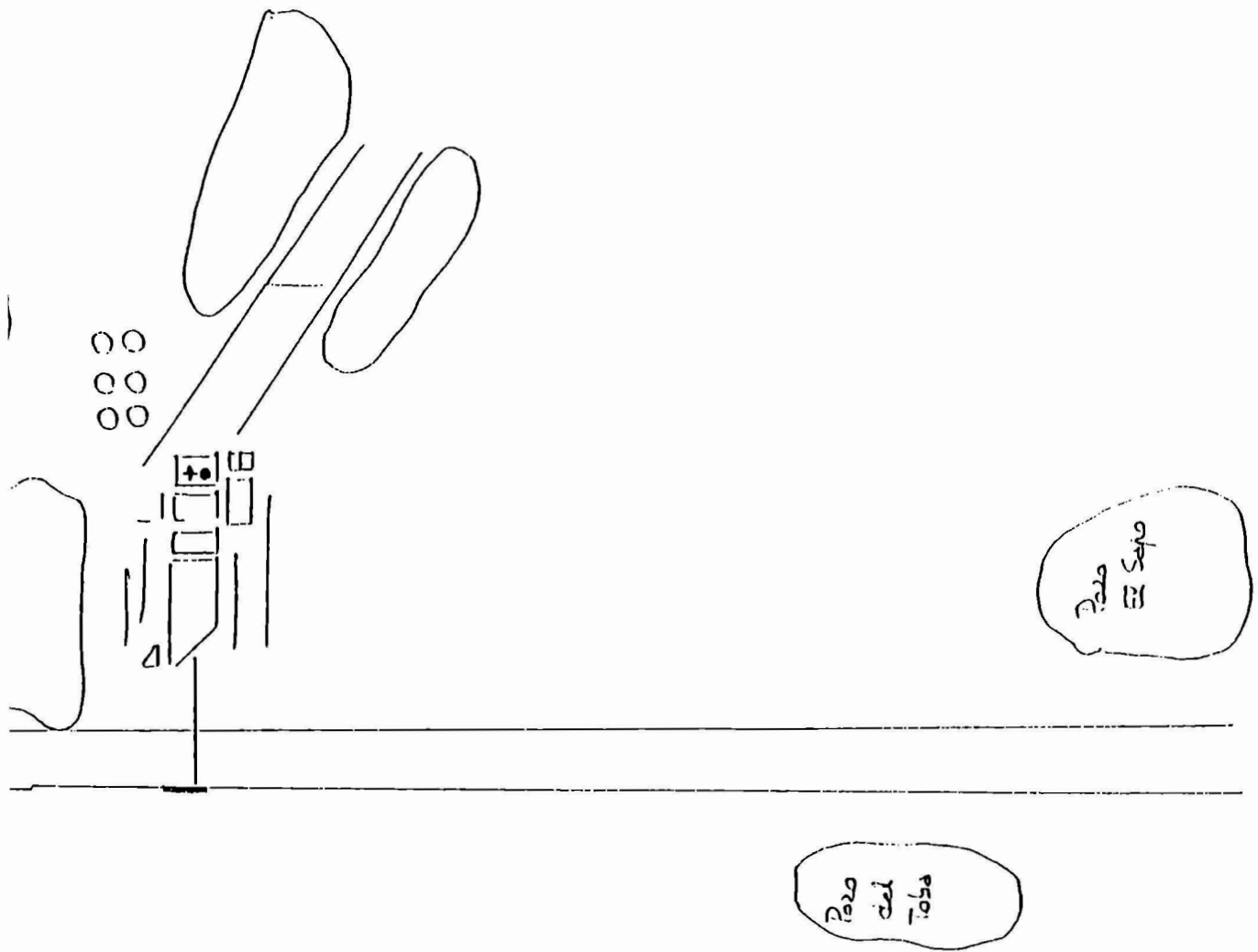
La intensa acción misional anglicana determina, en el caso de esta comunidad, importantes variaciones en la interpretación mítica y bíblica. Concurrentemente, define contextos en los que el poder se precisa con el concurso del conocimiento bíblico, así como con el auxilio de los **pactos** cristianos específicos, concertados en los episodios de conversión, bautismo y confirmación.

⁵³ De la Cruz, L.M., *op. cit.*, p.117.

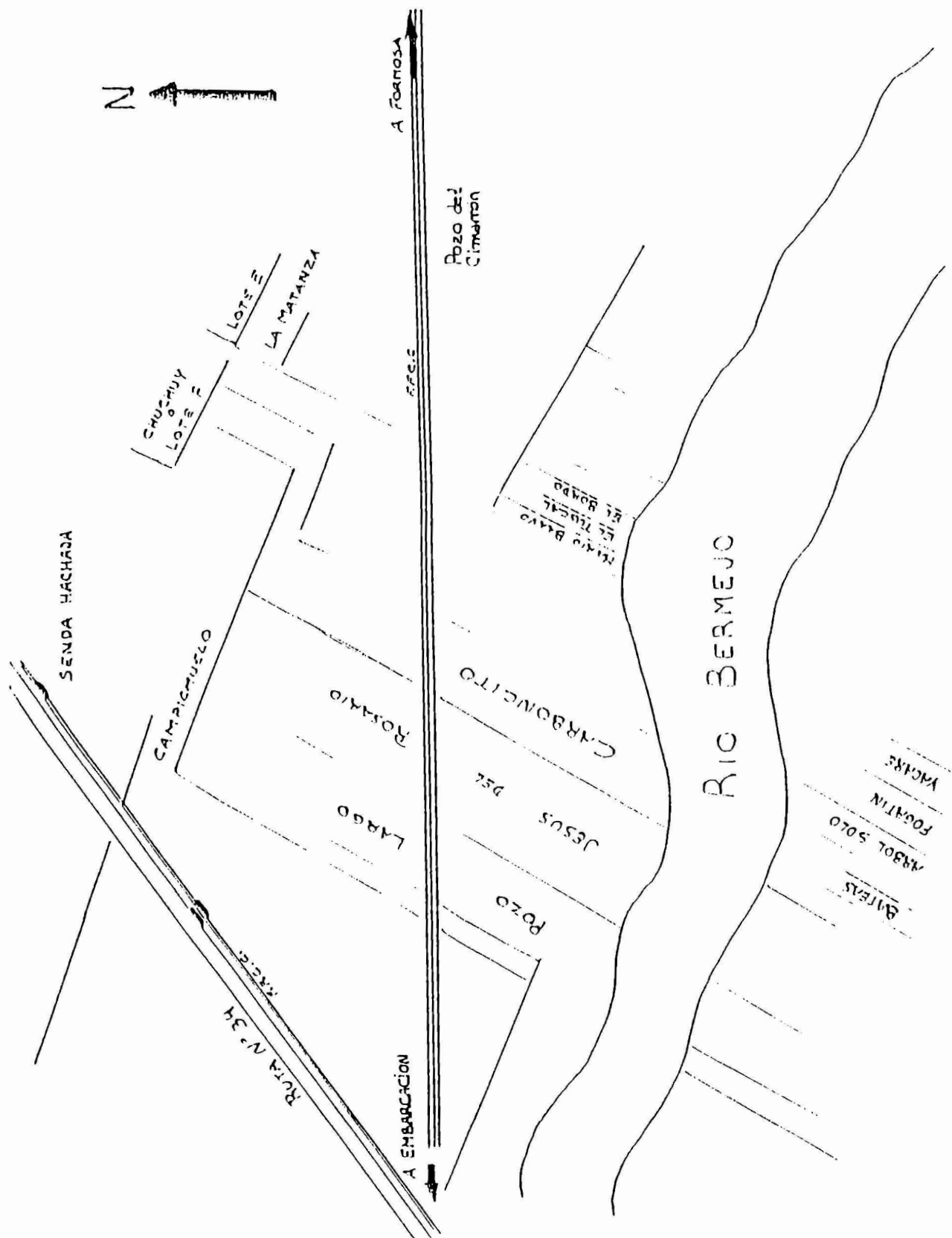


MISIÓN NUEVA POMPEYA . PLANO DEL POBLADO

Laguna de los
Cuenos



MISIÓN NUEVA POMPEYA. PARAJES VECINOS



LOTEOS DEL TRAMO LOZANO-CARBONCITO-
 MISION CHAQUEÑA EL ALGARROBAL

III. LA CATEGORIA DE "LO RELATABLE"

Luego de mucho tiempo de esperar que G.Y., nuestro informante, realizara un esquema del cosmos, y de que él se manifestara incapaz de hacerlo, el esbozo comenzó a concretarse espontáneamente, y por sus propias manos. A medida que señalaba cómo se ordenaba la gran cantidad de historias que venía relatando, trazaba sobre el papel el mundo del principio de los relatos. Luego iba transformándolo, a medida que volvía a narrar el paso de distintos personajes, la ocurrencia de determinadas catástrofes, el reordenamiento de diversos sectores del cosmos, la ubicación de seres *ahat* que aún pululan en los distintos puntos del mundo.

Con el correr de la historia, el plano se iba transformando hasta plasmarse en él su actualidad. Así, las historias fueron haciendo posible el plano del mundo, que ya a esa altura de la campaña parecía imposible lograr. En la hoja de papel se superponían los trazos correspondientes a distintas épocas en el mundo *wichí*, *o'nat*, los caminos recorridos por los personajes y los provistos verbalmente, dando la pauta de los mundos definidos hasta hoy. De donde, a la vez, surgía una nueva constatación de lo que para los *wichí* representa el hecho formal del relato, a la vez que la importancia de la palabra en diversos órdenes de su vida.

1. LA PALABRA

El "decir" es, entre los *wichí*, un acto cargado de significación, que se alimenta de la importancia estricta que el hecho de pronunciar palabras posee. Por su intermedio, una intención dada se materializa, cobra sustancia a través de la voz y comienza a ser realidad en el mundo.

Los personajes del mundo mítico ponen de manifiesto el poder que la palabra involucra como vía de materialización de sus intenciones:

Chihwa, iahatelak tchiche!, yo quisera ser como una cata [cotorra] [del marido de la mujer estrella, para alcanzar el cielo donde aquélla se había ido].

Chihwa, que le venga un sueño pesado y no sienta ninguna cosa [la abeja moro-moro contra *Tokwah*].

Chihwa, ohlokiyela ehl awalak, quisera topar otro río para que el agua que me persigue cruce y se junte en un solo mar [*Tokwah* perseguido por las aguas].

Con la palabra se cambió ya, es calabaza (...) *ikap hwai hlame*, se bendijo a sí mismo.

Es en la verbalización de la intención, en su enunciación, que un personaje logra provocar cambios –sean morfológicos, ambientales, ontológicos u otros– en sí mismo o en los demás.

Existen ocasiones en las que también el individuo *wichí* puede, por medio de la palabra, realizar transformaciones de diverso tipo. Dichas ocasiones atañen fundamentalmente a circunstancias que lo colocan en estados alterados respecto de su normal discurrir. De modo paradigmático, en el momento de morir el individuo deja palabras que cifran un legado para sus recipiendarios:

No se puede traducir porque indios aquellos no sabíamos de Dios, no sabíamos de Cristo, no sabíamos del Espíritu Santo del Señor. (...) Pero dejaban dicho: lo que ellos dicen, aceptaban; aceptaban porque viene de la palabra del moribundo. El que moría dice, y cuando mueren hay algunos que dicen: “Yo no me voy a ir, yo siempre voy a estar al lado de ustedes”. Entonces la persona muere y se queda siempre ahí. (...)

Cuando la promesa está bien, eso es un **pacto**, pero cuando es falso, enseguida lo cortan, no dejan que dure. Si [el que lo recibe] se porta mal no dura (...) no es un **pacto** firme. (G.Y., Misión Chaqueña [MCH], 1983.)

La palabra resulta un vínculo de transmisión de poder intracomunitario de gran fuerza –sea al otorgar los espíritus auxiliares que un shamán agonizante posee, sea al conceder dones o habilidades peculiares por intención del muriente–. Esto, asimismo, dota al *wichí* de una esfera de acción mayor, yendo hacia el futuro y hacia otras gentes y volcándose en ellos tanto positiva como negativamente, según la intención del que pronuncia la palabra y también de los avatares que pueda sufrir desde que se la deja:

Sí, porque eso es por la idea de nosotros, que al morir uno, si sabemos que deja su bendición, ya ellos [otros brujos] desean para pescar qué palabra ha dejado. Entonces hay peligro, hay mucho peligro. La palabra del brujo es bendición, *lakaphwaiah*.

Tayih son palabras muy peligrosas (...) todas esas palabras son palabras malas

que joden, que está enojado... amenazas que él dejó. Ese no es *lakaphwaiah* sino un gran maldición, *tayih*. (...) No es bendición buena.

Por ejemplo, verdadero brujo no es chistoso ni envidioso, ni maldice a nadie. Se cuida, se guarda. Ese tiene un **pacto** muy fuerte (...). Y si ese *hayawu* no se cuida, no trabaja como debe ser (...) muere en seguida. (...) Parece que le matan, le vienen a matar otros brujos, los mismos espíritus, *aites'hlayis*, que son de las pestes. (G.Y., MCH, 1983.)

El uso del poder cedido en estas palabras potenciadas por un estado peculiar del individuo que las pronuncia debe ser cuidadosamente regulado.

También fuera del ámbito shamánico y del mundo ajeno de los seres *ahat*, las palabras son cuidadosamente guardadas por los *wichí*, quienes no maldicen y se cuidan de hablar "palabras fuertes", *aitah che* [voz que produce dolor].

Del mismo modo se da cuenta de las vinculaciones entre palabra, corazón y pensamiento:

[las palabras] salen del corazón [*otle*], de nuestra memoria [*otichunaiah*]. Las palabras salen del corazón, transmiten nuestro pensamiento, nuestra voz capta y les da salida. (...) Hay personas que no hablan desde el nacimiento, *amewkwe*, no dicen nada, no habla, tontos (...); nosotros hemos visto que poco pensamiento tienen.

(...) *kahlichu* [la lengua] sirve para traducir el pensamiento, y luego nuestro espíritu [*-husek*] es el que le da contacto con otros seres que no vemos, seres del monte, del río, de debajo de la tierra o el aire, con los *lewuhuy*. (D.G., MCH, 1983.)

La palabra surge como síntesis ostensible de lo que guarda el corazón, donde reside el alma o *-husek*, a la par que esta última entidad es vehículo para el contacto con los seres no-humanos que comparten el mundo con los *wichí*. Quien carece del habla es asimismo juzgado "tonto", "sin pensamiento", habida cuenta de que le falta esa manifestación concreta de humanidad que es el lenguaje.

El más temprano reconocimiento de humanidad en el infante se sella con la palabra que le otorga un nombre. Poner el nombre al infante –superviviente de los peligros del neonato– es en sí mismo un acto de confirmación y de conformación. Se confirma como persona con su *-husek*, su alma, manifiesta en su actuar. A la vez, concreta como nombre suyo una circunstancia peculiar que pondrá a resguardo su individualidad hasta el día de su muerte⁵⁴, tras la cual no se lo nombrará, por no convocarle.

⁵⁴ Vide De los Ríos, M., 1976 a.

El mismo individuo manifestará su calidad personal a través de la elección de palabras suaves –“dulces”, *hlamet le kos*– o fuertes, estas últimas con frecuencia causantes de dolor y enfermedad.

Palabra e intención se fusionan, siendo aquélla pauta del control habitual, medio de incorporación del individuo al grupo, vehículo que favorece la totalización del universo de la experiencia y la ocasión de operar con poder.

La palabra es, a la vez, un objeto poderoso. Se la lanza, se la guarda, se la quita, se la lega. Con ella se construye el cosmos, introduciendo por su intermedio cambios que de otro modo no podrían concebir los *wichí*: anular perjuicios o generar nuevos daños, por ejemplo.

De hecho, inclusive la figura del "reto" verbal⁵⁵ es considerada con una gravedad difícil de advertir para quienes entablan contacto con los aborígenes. La escuela es un ámbito donde el "reto" es recortado con una negatividad que va más allá de la pura incomodidad que una recriminación produce. Entonces alcanza niveles de profundidad muchas veces ignorados por los maestros. De hecho, su calidad de *aitah che* refiere a la introducción de la palabra en el individuo injuriado y su enfermar posterior⁵⁶.

En un mundo ubicado como campo medio de intenciones entrecruzadas que responden a modalidades opuestas de existencia, *wichí* y *ahat*, la palabra es para el individuo un medio que le permite, en ocasiones excepcionales, salvaguardarse, y en ocasiones cotidianas, manifestarse fuerte, entero, humano⁵⁷.

Posee a la vez aplicaciones diferentes, por lo que su instrumentación debe ser cuidadosa. La característica que le permite ser operante sobre la realidad la convierte asimismo en convocante de lo que se menciona. Nombrar es, en este sentido, llamar o interpelar. De allí, por ejemplo, la importancia que reviste el cuidado de su uso. Por otra parte, se advierte en el empleo ostensible de recursos verbales que manifiesta el relator. En este sentido, el reiterado énfasis en que lo que se narra es "pasado", o "antiguo", o "ahora ya no es", pone una barrera temporal, intentando evitar que el personaje referido o el evento descrito vuelvan a escena, haciéndose presentes y reiterándose por la mención que de ellos se hace.

⁵⁵ Califano realiza un exhaustivo estudio de lo que significa "reprender" en este contexto. Al respecto, *vide* Califano, M., 1986, 1987, 1988.

⁵⁶ *Vide* Califano, M., "El valor de la palabra ...", y Dasso, M. C., "Wichi pactos and conversions" y "La palabra shamánica...".

⁵⁷ Tanto que el remedio de enfermos que no encuentran solución terapéutica adecuada se halla en su propia "entrega" verbal, en la formalización, por vía de la palabra, de un pacto tal que le permita recibir ayuda –*ahat* o del Dios cristiano– que lo restablezca (*vide* Dasso, M. C., "Wichi pactos.."). Por otra parte, desde que la palabra traduce el pensamiento, el *wichí* vuelca el pensamiento que tiene en su corazón, lo cual tiene importantes consecuencias en la forma en que el grupo juzga a los individuos por su discurso, como veremos más adelante en torno de la problemática del liderazgo.

Aunque ambigua potencialmente, la palabra es también para el *wichí* la ocasión de reinsertar su individualidad en la comunidad. Allí se dirime la importancia de lo **relatable** para el individuo, es decir, aquello que, vivido como experiencia, cobra un cuerpo completo y significativo por medio de la narración, extendiéndose mas allá de la sola experiencia personal y volviéndose historia.

2. LA EXPERIENCIA

En el conjunto de las especies narrativas de los Mataco o *wichí* del Chaco central encontramos dos grandes agrupamientos que se destacan por su funcionamiento complementario, a los que nos referiremos como **mito** y **caso**.

Trátase de los mitos que engloban los ciclos de personajes⁵⁸ o de aquellos, más reducidos temáticamente, que transcurren en forma relativamente independiente de los primeros, las *pahlalis* –los personajes tienen la misma denominación que los relatos que los involucran– son historias que se imbrican de diversa forma. Refiriéndose casi circularmente unas a otras, sus protagonistas son los *pahlalis* o primitivos pobladores del mundo, *o'nat*, de morfología animal y conducta humana. Estos se interrelacionan con los poderosos habitantes de otras bandas o mundos, algunos de ellos hoy subsistentes. Los *pahlalis* habrían de engendrar a la humanidad morfológica y culturalmente humana que se autodenomina *wichí*⁵⁹. La narrativa predica un horizonte de humanidad definido axiológicamente. En dicho horizonte mítico se aman, prestan y toman prestadas escenas donde se recrean los valores y las normas a que da lugar la actualidad.

Por su parte, un número variable de relatos de menor envergadura, personalizados, de arraigo grupal o local, ocurridos en un pasado más próximo, son los soportes morales del marco axiológico que plantean los mitos. Aquéllos ejemplifican muy concretamente las consecuencias de la adhesión o apartamiento del valor. Denominados **casos**, *pahchehen*, abarcan una amplia gama de relatos⁶⁰ que concurren a ratificar –como verdades– ciertas

⁵⁸ Una aproximación más definida a lo que se califica “mito” se encuentra en la p. 66. En relación con el “ciclo”, describe conjuntos de historias breves referidas en torno de un protagonista. Tales historias, denominadas por Califano “mitemas”, pueden recortarse del relato global y se encuadran bajo una frase identificatoria (v. gr.: “*Tokwah* y la moro-moro”). Estas historias, además, reiteran una modalidad de acción en diversas circunstancias –por ejemplo, el ser burlador-burlado–. Cf. Califano, M., “El ciclo de Tokjwaj: Análisis fenomenológico de una narración mítica ...” y “El ciclo de las teofanías vengadoras de los Mataco (Mataco-Maka) del Chaco Central”.

⁵⁹ Vide Braunstein, J., “Los wichí. Conceptos y sentimientos de pertenencia grupal de los Mataco”.

⁶⁰ El mismo informante realiza el esfuerzo de esclarecer la distinción con el mito: “Por eso les conté lo que pasó en el campo, que sucedió a mi padre. Y, ¿cómo se dice esto?; cosas que uno ve, ¿es fábula o historia? Porque fábulas son las que cuentan los abuelos, del pasado, que eran. Porque estas cosas ocurrieron. Los que han visto

nociones que no se explicitan ni encuentran su fundamento en ellos mismos, sino en el horizonte mítico. El alimento directo del **caso** lo constituye la experiencia individual, que se vuelve significativa cuando adquiere una forma narrativa definida, así como su fundamentación última se encuentra "más allá", en el espacio del mito⁶¹.

En este sentido, el **caso** marca el acompasamiento de cultura y sociedad⁶². Las circunstancias concretas que un individuo wichí tiene oportunidad de atravesar son reflexivamente vinculadas cuando se tornan relato, un **caso** encadenado a una serie narrativa que está teniendo lugar.

El proceso de abstracción y generalización respecto de un tema pareciera canalizarse por la vía formalizada de la narración. Dicha formalización se caracteriza por algunos aspectos fundamentales. En primer lugar, la organización de la experiencia que tiene lugar al convertirla en una entidad comunicable, que adquiere peso propio como

todavía vivían. Murió el último hace tres meses, por ahí. Lo han visto, hará cosa de ciento treinta o ciento cuarenta años, los otros. ¿Usted se acuerda cuando nació el vehículo rodado, camioneta, en el Chaco este? Bueno, según me contaron mis abuelos, mi abuelo, recién ellos han visto un motor, un sonido, tenían miedo, tenían que disparar por el monte (...) Y después que pasó el ruido ellos han visto las huellas en el camino. Habían sido ruedas de camioneta: la primera camioneta que pasó acá. No la conocían entonces. No me acuerdo en qué fecha. Y en esa fecha ocurrió lo que estábamos hablando. Eso, así que es medio nuevo, no tan antiguo". La noción que se refiere con *pahchehen* es, ante todo, una "cosa ocurrida" y la referencia temporal en relación a cuándo ocurrieron estos sucesos, más próximos que las *pahlalis*, donde lo que se consigna es la calidad diferente de sus protagonistas. Además, *vide* Dasso, M.C., "Acerca del mito y el caso en la narrativa matakó".

⁶¹ La diferenciación entre mitos y casos es sutil, si bien ambos se recortan de modo claro en el proceso narrativo; de ahí la importancia de la distinción que en idioma *wichí* ellos aplican entre unos y otros, que de lo contrario podría generar confusión, como, por ejemplo, en Trincherero, H., "Texto y contexto...", p. 66: "En un momento determinado, el narrador introduce alguna experiencia en la forma del relato (que los *wichí* denominan 'casos') (...) Pero a medida que se desarrolla el acto narrativo, es el narrador el que toma la palabra en forma absoluta y la narrativa adquiere la forma de casos (relatos) que se encadenan sintagmáticamente en una solución de continuidad. Esta irrupción continua de relatos implica un salto, una ruptura en el proceso narrativo. Aquí, el discurso deja de caracterizarse por el estilo casi coloquial y relativamente distendido para transformarse en otro más ceremonioso y 'denso' en el que tiene la palabra exclusivamente el narrador. (...) Así (...) alcanza (...) un clímax propio. (...) Cuando los *wichí* hacen referencia a esta parte del proceso narrativo, plantean: 'Es como si (el narrador) no pudiese dejar de contar'."

En realidad, de lo que aquí se trata es del encadenamiento de casos y mitos tan usual entre los *wichí*, quienes traen un caso a cuento de un mito y/o viceversa, aunque distinguiendo con precisión el carácter diferente de unos y otros. El "no poder dejar de contar" alude al tratamiento del mito, que en cada caso ha de llegar al *le-pes* o "la punta" (al respecto, ver Califano, M., y Dasso, M.C., "La noción de 'camino'..."). Este fin es el cierre conocido, de modo que con frecuencia resultan intercambiables las puntas –inicios o finales–, siendo lo conocido lo cronológicamente último, que se designaría *le-tes*, desde donde se trata la ilación del relato con el resto del conjunto narrativo.

⁶² "La cultura y la sociedad acompasan a los textos; lógicamente y empíricamente el último está contenido en el primero. No obstante ello, los textos son, en algunos aspectos importantes, liberados de las condiciones materiales (producción, vida, muerte, reproducción, competiciones sociales, el sistema mundial, etc.) que constriñen las formas de reproducción social. Así se encuentra también el punto de vista del nativo o la visión del actor social 'libre' para malinterpretar tanto la naturaleza de la reproducción social como su propio acompasamiento dentro de la reproducción social. Mas aún, la ideología puede ser definida como el aspecto de la reproducción social que sistemática e inescapablemente corporiza y reproduce tal malentendido." (Sangren, S., "Rhetoric and the authority of Ethnography", trad. pers.)

"historia", **caso**, "*pahchehen*", cosa ocurrida⁶³.

En segundo lugar, el aspecto intencional y demiúrgico que supone el empleo de la palabra en el proceso narrativo que recrea una realidad que se actualiza al relatar.

En tercer lugar, el aspecto social que involucra y reubica al sujeto que narra, señalando un nuevo fenómeno posible en el abanico del acontecer al *wichí* e inscribiendo, además, a ese individuo como protagonista de un hecho formalmente producido y apto para su reproducción significativa en otros contextos de la cultura⁶⁴. Esto es lo que Abrahams (1986:60-61) refiere como "tipicalizar"⁶⁵, aludiendo al refuerzo mutuo de sentimientos y comportamientos que se produce dentro de una comunidad cuando la experiencia individual pasa a ser compartida en términos de la interpretación común.

En relación con la constitución de un **caso** *wichí*, el sujeto que padece una experiencia disruptiva por su carácter extraordinario –v. gr., mareos y súbito malestar en el monte– la inscribe en un horizonte de sentido acorde al de su grupo de referencia –v. gr., ataque de espíritus *ahat*, elección shamánica–. Al ponerla en contacto narrativo con nuevos signos y significados, éstos se vuelven pasibles de ser tomados cada vez que el auditorio y el narrador lo encuentren apropiado. Por ejemplo, cuando haya que describir una revelación personal de espíritus del horizonte tradicional o cristiano.

Inscripta de este modo, la experiencia resulta ser llevadera, conocida, significativa, decisiva según cánones comunitarios y códigos conocidos⁶⁶.

El particular vigor del **caso** entre los *wichí* señala una realidad reproductiva sobre la propia experiencia individual que cada aborigen afronta y aporta a su grupo de adscripción. A partir de este fenómeno, el grupo se encuentra en condiciones de compartir e interpretar lo acaecido, integrándolo a su propio saber.

⁶³ Vide Dasso, M.C., "La palabra shamánica...". En todos los casos, "decir" es provocar o traer a la existencia la realidad evocada para el *wichí*.

⁶⁴ "La experiencia es, de una y misma vez, ilustrativa de lo que los individuos hacen y de los patrones convencionales del comportamiento culturalmente aprendido e interpretado que los hace comprensibles a los otros." (Abrahams, R., "Ordinary and extraordinary experience", p. 49, trad. pers.)

⁶⁵ "Cuando una experiencia puede ser designada como 'típica', entonces las acciones de los individuos y la comunidad se vuelven compartidos, no sólo con respecto a lo que realmente ocurre bajo esas circunstancias, sino también a cómo se siente acerca de lo hechos. Puesto simplemente, no son sólo las experiencias las que son compartidas, sino también los sentimientos que afloran de ellas: las acciones y los sentimientos se refuerzan unos a otros. Más aún, este sistema de tipicalidad de hecho y sentimiento nos provee de una vinculación entre pasado y futuro, ya que el mismo reconocimiento de tipicalidad descansa en otros que atravesaron esta experiencia (o algo parecido) antes. Entonces entra aquí la existencia de la experiencia de la experiencia, esto es, el reconocimiento de que lo que nos está pasando en nuestra vida es una repetición, en alguna dimensión, de cosas que les han pasado a otros. Esta autopercepción es especialmente importante cuando la experiencia es no sólo típica sino intensa y potencialmente disruptiva. En este punto, ser capaz de reconocer la tipicalidad se vuelve un medio de reconocer cómo sentir e interpretar lo que está ocurriendo. A través de tal actividad reflexiva podemos reconocer la diferencia entre lo más ordinario y lo menos, el evento cotidiano y el especial, en la medida en que se vuelve una experiencia." (Abrahams, R., *op.cit.*, pp. 60-61, trad. pers.)

⁶⁶ Esto quiere decir que el individuo no sólo padece la experiencia, sino que le da forma de acuerdo con el modo

El modo en que se expresan las experiencias vividas refiere a una problemática dialéctica entre éstas y la expresión como tal (Turner, 1986:5)⁶⁷.

Como veremos más adelante, el modo en que se relata un **caso** constituye un mensaje en sí mismo.

Veamos algunos ejemplos de **casos**.

I.

En el primero de ellos se puede apreciar cómo la peculiaridad del protagonista desemboca en su institucionalización como shamán: comenzando por su carácter "malo" y la descripción de sus rasgos, siguen el hartazgo y descontrol paterno, el oficio criollo y el regreso a la familia. Este primer retorno ya evidencia un cambio que provoca la "bendición" *-lewit'ale-* de los ancianos, que lo convertirá en legítimo *hayawu*. Se puede apreciar, asimismo, la creciente distancia que el relator va tomando respecto del protagonista, configurando una cierta "lejanía verbal" de la historia. Ella manifiesta, a la vez, la lejanía de los familiares respecto del poderoso shamán iniciado por los espíritus:

Por ejemplo mi padre era criado por criollos, pero tampoco era muy... aborígen completo. Es algo hijo de tropero criollo, y es muy malo el muchacho, la historia de él es muy malo. Peleador. El padre y la madre tienen tres, cuatro, cinco hijos varones. Y el muchacho éste siempre le pegaba al hermano menor. Todos los días, hasta que los padres se cansaron. Y venía el padre cansado y sacó el cuchillo, como traían antes; quería degollarlo, estaba cansado de tanto pegar, de tan peleador... y quería matarlo. Y este muchacho empezó a dar barquinazos entre los árboles, hasta que llegó a lo de un criollo donde trabajaba mi padre. Mi padre había ubicado la casa y no da más, no entrega, mi padre. Lo empezaron a criar, aprende el oficio de buen domador, buen campero, buen criador y es muy peleador. Siempre discutía con criollos y peleaba.

Este hombre, cuando se ha hecho grande, ya volvía a su familia, a su tribu, para que trabaje mejor, para que aprenda hacer doma de potros, prepara los bueyes, hace lazos, trenzas. Y quería juntarse con una mujer de su misma familia. Cuando era grande, ya volvía, ya.

Tres viejitos en la casa, todas las veces, a las noches traía un poco de comida sobrante de lo del criollo, y estos viejitos siempre esperaban todas las tardes, las noches, porque este hombre siempre traía para ellos. Al morir los viejos, dicen: "Tú vas

en que la objetiva narrándola. Cf. Turner, V.W. y Bruner, E.M. (eds.), *The Anthropology of Experience*, p. 5.

⁶⁷ "La relación entre la experiencia y sus expresiones es siempre problemática, y es una de las áreas importantes de investigación en la Antropología de la Experiencia. La relación es claramente dialógica y dialéctica. (...) Pero las expresiones también estructuran a la experiencia, en la medida en que las narrativas dominantes de una era histórica, rituales y festivales importantes, y trabajos clásicos de arte definen e iluminan a la

a tener buen pescado, y en el monte vas a tener mucha suerte cuando vas a cazar, para pillar los bichos, y en la enfermedad vas a tener mucha suerte de sanar a cualquiera, mal de espíritu, cualquier enfermedad, cualquier clase”.

Entonces los viejitos ponen cada uno su promesa.

Tres promesas hacen los viejitos (...) y antes que se cumpla la promesa, él se perdía de la familia. A los tres meses no se sabía dónde estaba ese muchacho. Pero ya era de edad, y a los treinta años, medio maduro se dice en aquel tiempo. (...) Y así empezó a perder. No está. Este había estado allí, después de cinco leguas, en el desierto se había metido. Cuando volvía se cargaba las cosas más espinudas, por ejemplo, sobre los hombros. Y tiene los ojos bien colorados, sin embargo vive. Y llegándose con la familia empezó a jugar con las espinas, y no le hacen nada. Pone todo ahí, se paró justito ahí, y empezó a jugar, y no le pasó nada. Y la familia empezó a preguntar: “¿Qué te pasaba?”. Dice: “No. En el monte yo tengo familia, muchos compañeros. Comer no necesito, porque me dan. De noche no necesito que me acompañen”. (...) Y ya se ve distinto. Entonces la mujer ya no lo puede mirar tanto a los ojos del otro, porque es distinta persona ya, no es común. Porque dicen que cuando es bien preparado y bien aceptado por los espíritus, al mirar a uno ya lo afecta, le hace mal. (...) Ahora es verdadero curandero, verdadero hechicero, verdadero ilusionista. Ya era preparado, ya se cumplieron todas las promesas. (D.G., MCH,1983.)

II.

En el **caso** que se refiere a continuación, relatado por su protagonista, se aprecia el relato del evento extraordinario, donde las pruebas confluyen en el señalamiento de una situación “otra”: el tránsito nocturno por el monte en soledad, las luces que se mueven caprichosamente, la mula que no se espanta y el “criollo” que desaparece dan la pauta de aquel rasgo. Por otra parte, el coraje del relator. Dicho coraje pone a la vista la herencia de poder paterno que le ha permitido evadir hasta el presente los peligros *ahat*.

Luces... porque esas luces no sabemos qué son, pero existen en todos lados. Aquí en la quinta hay en la noche esas luces, faroles muy grandes (...).

Así que en estos campos hay cosas de éstas, pero no sabemos si es del diablo o de Dios. Pero no creo que es de Dios.

Y a mí me corrieron una vez. Venía de estación Hickmann. Me corría, yo venía con linterna, cuando yo enfocaba con linterna estaban muy lejos, cuando yo apagaba la linterna estaban cerca ya.

Yo venía de a caballo, de noche y solo. Y tenía miedo de que me espante el

experiencia primaria. (...) Que la experiencia estructure las expresiones y que las expresiones estructuren a la experiencia era para Dilthey un círculo hermenéutico.” (Turner, V.W. y Bruner, E., *op.cit.*, cap. 6.)

caballo y me quite todo. (...) Entonces me bajé, desaté. Cuando saqué mi lazo –tenía un lazo lindo– y puesto el bozal en la mula. Porque iba con mula, pero me admiraba yo de que la mula no se asustaba. No se asustaba esa mula. Y yo bajaba y pensaba cómo hacer. (...) Cuando quería bajar, quería atar a un árbol la mula, se me presentó un hombre, un criollo, un chaqueño con esas bombachas que tienen, y un lazo en la mano y un poncho o manta en el hombro. Y me saludó, y yo no quería contestar, porque nosotros, en los campos, no se contesta al que habla, al que saluda, no hay que contestar. Pero yo tenía que contestar porque me nombraba, es conocido. (...) Pero la voz y el tamaño es de un criollo que conocía yo de Hickmann, de este lado. Y me habló y todo.

Bueno, tenía yo que contestar. Y me preguntó que por qué me quedaba. Y le digo que porque ese farol me molesta y no quería, porque la mula es chúcará y yo estaba solo y tengo miedo que me quite la montura y todo.

Y me dijo no, que no me hace nada, “éste es un compañero”, dice.

“Si quiere, yo te voy a guiar”, me dice, porque él venía a pie.

Y le digo: “¿Qué anda haciendo a esta hora?”. Y dice: “Yo he dejado mi montura allá, si quiere yo te voy a guiar”. Y venía a quirquinchar, a buscar quirquinchos de noche.

Y bueno, he ensillado otra vez, he puesto espuela en los pies, pero cuando he subido, ha desaparecido. Había dicho que la luz es compañero de él.

(...) Por eso dicen que no hay que ser cobarde. Pero es difícil para aprender de ser corajudo. Hay que tener espíritu de coraje. Y también hay espíritus cobardes, *nowaintses*. Y espíritus de poder, *lakahnaiah 'ihi*. Por eso yo te voy a decir, porque soy pastor y he estudiado y he visto (...) y dos veces me he querido ahogar: se me reventó el bote y crecía el río y me largaba no sé, seis leguas de distancia de aquí... no podía cruzar, tenía que ir siguiendo la corriente, nadando de noche. Y dos veces me he perdido en el monte de noche y nada: no hay víboras, no hay tigres, no hay nada. (...) ¡Uh!, yo conozco todo. Tres veces me ha querido apretar una viga, y tres veces casi me quedo ciego, una llanta de carro en los ingenios, tirando caña. Y cinco veces me he escapado de unos malevos que me querían matar, y yo me he defendido con alpargata... no tenía arma. (...) Yo tenía poder, parece, de mi papá. (G.Y., MCH, 1983.)

III.

A continuación se presentan otras modalidades del **caso**. En esta oportunidad, éste se encuentra en estrecho contacto con el mito, por la mayor antigüedad del suceso –sin que involucre, sin embargo, al tiempo mítico– y por el reconocimiento de personajes tan característicos como el dueño –*lewuk*– del río, el negro *Chalah* o *Chalhitah*.

La particularidad de los próximos ejemplos reside en mostrar cómo la historia se

refiere revertida –hijo de *Chalah* en tierra/niño *wichí* en el agua– y cómo, en el último, se obtiene nuevamente una versión del primero, aunque para dar cuenta de cuestiones diferentes:

Una vez los hombres van a pescar –esto ocurre casi paralelo a los tiempos de *onak*, no es *xwalas pante*–, bueno, van a pescar por ahí, sin encontrar nada. Y hay mucho peligro, porque antes embolsaba el río Brasil al río Bermejo. Entonces mucho peligro hay antes: hay seres que no conocemos, animales traicioneros y un animal traidor, *towaiuk* [erizo] es como ucle, planta muy peligrosa, y a este animalito le ponen este apodo porque peligrosísimo es, porque si uno empieza a cruzar el río, ya empieza a dar los pelos [espinas] y si da [clava] los pelos a una persona la daña ya, corta, contagia como si fuera una flecha, siente dolor, mucho dolor. (...) Entonces es peligroso para los que entran y pescan. También peligro de *Lewo*, Arco Iris, forma de serpiente. Y luego otra serpiente peligrosa, *xuatsuj*, *xuatsujitah*. Este bicho sabe atravesar el río, cuando el río es poco, y toma joroba así para que el río suba y caiga, hace ruido, como un escalón en el lomo y el río juega por arriba... Y sobre todo atrapa al hombre, porque es como serpiente pero tiene pies, como ciempiés, y ojos como estrellas. Siempre en el río, únicamente. Ahora se cree que está, pero más chico, más manso. Pero antes grandes las cosas, son gigantescas las cosas que están en el río, son peligrosas. Estos animales que no son comunes se llaman *wax-leley* [habitantes del agua], por eso dicen “casos del río, asuntos del río”. Por esa razón van pescadores a pescar y uno de éstos metió anzuelo y luego empezó a tirar. Empezó a tirar y dos personas tiraban. “Esto no es pescado”, había sido un bebe.

Había sido un bebe, un niño negro. Un negrito que lo empezaron a sacar arriba entre dos personas. Y el viejo del grupo, el muy viejo del grupo empieza a mirar y mirar... este viejo dice: “Mmm, hijo de *Chalxitah*”.

Bien, el viejo dice: “Lo vamos a llevar”. Y el niño hace esto. Y ahí lo tiene. Y a la noche empieza a consultar con otros *hayawul*. Y le dicen: “Bueno, si llevan a criar, llévenlo, ténganlo”. El niño empieza a criarse, se **mezcla** con otros niños y a veces, de noche, de día, canta. Empieza a cantar.

(...) No tiene nombre, pero *Chalxithlas* [hijo de *Chalxitah*]. Y cuando duerme siempre pone las piernas así, cruzadas, cruzaditas, y entonces recién duerme. Y todas las veces cuando salen los pescadores, antes que salgan ellos se juntan, conversan. Un viejo de ellos dice: “Bueno, nietito, vamos”. Y han llegado a una laguna bien grande por ahí. Y empieza a orillar. Este niño mira: “Bueno, abuela, entra, no hay peligro”. El les avisaba y entonces ya con toda confianza entran y hacen lo que quieren, toman pescado sin problemas que salgan, disfrutarse a comer. Hasta que el niño crezca más, crezca más, ya no se sabe dónde se había perdido. Se había ido, desaparecido. Pero ya había ayudado mucho. (...) El tiempo donde hemos hablado es el tiempo en que los *xwapolhtas* habían desaparecido peleando, *xwalas nahi*. Que ésta es señal de que la

gente no va a volver a ver más a todos esos invisibles. (D.G. MCH, 1983.)

IV.

Se puede apreciar la similitud que el **caso** va cobrando con el relato de la niñez del esposo de la mujer estrella –*vide infra*–, lo cual se vuelve notable cuando las historias han sido relatadas por informantes diferentes no vinculados familiarmente: el *hayawu* que se refiere como abuelo del niño aparecido en circunstancias extraordinarias, los beneficios que acarrea su accionar al grupo y, finalmente, su desaparición y regreso al origen. Ninguno de los niños, en uno y otro relato, tiene un nombre propio, más allá de su referencia próxima: hijo de, esposo de, quienes son personajes no-humanos.

Sí, aquí en las juntas había un caso como historia de qué años; había un pescador que era bravo, pescaba y tenía una señora, hijos. Después el hijo se hizo grande, después tenía otro. Todos los días iba al río, antes de llegar al río se busca lechiguana, les tiraba gusanos, que son comidos por la lechiguana (...) entonces tenía ese trabajo, antes de llegar al río les tiraba cosas.

Según informo, dicen que desapareció. Ha ido temprano y ha largado el hilo, el anzuelo. Al tirar se ha enganchado un bagre, mejor bagre... y no se gastaba la carnada... volvía más y sacaba, sacaba unos cinco, seis habrán sido. Entonces volvía a tirar otra vez. Entonces, al sacar los pescados ve un pescado que nunca había visto, que nadie ha visto en toda la vida de él. Y él no es brujo, no es nada, es hombre. Dice que cuando él agachaba así, el hijo le ha visto, porque el hijo andaba atrás, era un varoncito, al ver dice que él ha visto –porque el abuelo le preguntaba qué era de la vida del padre– y dice la criatura: “Venía un lazo, como un lazo, de dentro del agua, y él quería defender, pero no había caso, porque el lazo le había entrado hasta la cintura, bien agarrado. Y al estar así lo tiraba y no le daba tiempo para que desate y lo tiraba al río”. Esto es lo que le ha contado al abuelo.

Entonces el hombre, el padre del hombre y los tíos del hombre, familia del hombre ha empezado a buscar con redes y las ponían por abajo para ver si estaba ahogado. Nada, nada, no aparecía. Todo el día, hasta tres días todos lo buscaban, porque puede ser que cae debajo de un champal o, si se abomba, puede ser que ya se le ve arriba. Porque un ahogado al rato aparece, porque se abomba. Pero no ha pasado nada.

Tres días, tres noches todos han estado haciendo en la banda, de los dos lados de la banda. Entonces ellos empezaron a hacer misas de noche, con los otros brujos. Y ellos han visto que estaba guardado el hombre, “guardado”, dicen. Entonces uno que tiene dios del negro [*Chalah*] le preguntó qué ha pasado, y vino el negro y le dice: “Nosotros lo tenemos. No tiene nada de peligro, está vivo”. Y la costumbre de los indios,

para una viuda en seguida tenía que sacarse todo el cabello; ésa es la manera de la viuda: la pelaban en seguida y le hacían una casa separada para... como condenada, y nadie tiene que arrimar porque está bien guardada (...). Entonces, al saber que está vivo, todos los que estaban llorando, gritando, la familia lloraba –claro, el dolor–. Y al saber que está vivo han dejado de llorar. Y él no confiaba mucho en el negro: “¿Cómo que está vivo?”, y dice el negro: “Nosotros lo vamos a tener por tres años”. Tres años estaba hasta que criaturita que recién nacía era chango. Pero todas las noches, todos los días la familia y los brujos de la familia hacían misas para buscar qué forma para sacarlo, como abogados con un detenido. Y así buscaban los brujos para sacarlo lo más pronto posible. Pero por fin no llegó a tres años, un año y medio nomás. Antes de venir, venía siempre a visitar de noche, no de día, porque dice que se le apagaba la vista, y antes de irse le anticipaba a la madre, a la mujer, que tiene que hacer un rancho, pero bien seguro, bien casa cerrada, que no puede mirar el sol. Increíble, pero eso habían dicho mis padres, del río. Así que el hombre ha vuelto, ya tres veces que visitaba de noche. Y ya después tuvo libertad de quedar con la familia, con la mujer. Pero después de quedar ya se ha vuelto brujo, el mejor curandero.

Parece que para eso sería [que lo tenían]. Pero por cualquier necesidad se le puede hablar. Por ejemplo, hay tiempo de escasez de pescado, los pescadores no pueden pillar, no pueden encontrar, entonces van y le hablan a él. En seguida, si van a él, él entra al río, porque dicen que en el río hay unos corrales, unos chiqueros encerrados, de todo, encerrados los guardan en unas potrerías grandes a todos los pescados. Y así ha sido lo que ha pasado. Y la gente de aquí, de Algarrobal viejo, de la banda, dicen que también ha pasado un caso que ellos también han trampeado a una criatura negra, pichón de... criatura. Porque criatura ésa la mandaban cuando los padres veían los pescadores que venían. Entonces las criaturas echaban al chiquero, al potrero para que nadie los toque. Entonces, uno de esos días los pescadores venían cansados, estaban vacíos. Y un día dicen que el criatura se había afanado de tocar el anzuelo colgando. Dice: “¿Cómo han hecho esto?” Y probaba, se lo metía en la boca, probaba: “¿Qué será, dulce?”, y al hacer así tiraba para abajo, y al tirar para abajo el pescador tiraba la piola, y al tirar la piola se metió adentro, y no podía sacar porque el pescador no aflojaba, ve que está duro y tira, tira. Y tenía fuerza la criatura y el pescador decía: “¿Qué será, surubí o robal, pero qué será tan forzado?, porque dorado tiene fuerza, robal también, pero no tanta”, tiraba rameando el pescador. Y tuvo que hacer seña a los otros para que vengan a ayudarlo. Entonces, al venir tres más le ayudaron a tirar, y a gatas sacaban. Al aparecer dicen: “¿Qué clase es? Parece hombre, la cabeza es hombre”. Y se volvía a tirar para abajo, qué fuerza que tiene. Entonces vino uno que era brujo: al tirar la piola sopló y entonces ya tenía mas poder. Apagó la fuerza del negro, entonces ya tenía más debilidad, y mientras hacían así ya habían envuelto la piola. Y mientras hacían así el viejo brujo ha ido al río porque ya ven que es un hombre el negro. Al sacarlo ya ven que es criatura, un mocoso, pero negro igual que brasilero, un

africano. Entonces le llevaron al rancho. Los dos brujos le llevaron abrazado. A la noche los padres le alcanzó –los negros–. Entonces a los brujos les empezaban a renegar, le preguntaban al hijo que por qué agarró el anzuelo; dice: “Sí, porque todas las veces me manda mi papá a que encierre todo. Entonces yo me he afanado esto y lo he metido en la boca”. Entonces al venir los brujos a la noche, los viejos le dicen: “¡Cómo son ustedes de mezquinos! ¡Con razón no tienen! ¿Por qué mezquinan los pescados?”. Es un **caso** muy increíble, pero en aquellos tiempos todos, hasta ahora, todos los que van a pescar tienen que ir de a dos, no uno solo. Otro peligro no hay, de la raya no hay, sólo de la vida de éstos. Porque ellos viven donde hay remansos grandes, hay profundidad. (G.Y., MCH, 1983.)

V.

Por último, un relato que constituye otro **caso** que muestra cómo el personaje lleva a cabo el ataque a una mujer en el río:

Bueno, ahí se cruzan todos los brazos que vienen de Metán. (...)

Bueno, ahí ha sucedido que siempre cruzan porque es más angosto. Y ha pasado una tropa de gente que iba de aquí a la zafra. Y había una chica, no muy chica pero ya una mujer que le tocó un día de la corriente de sangre y no le ha avisado a nadie, ni padre, ni a la madre, porque confiaba que ellos tenían doctores, todo. Porque todo grupo tiene un doctor que salva la vida en su grupo. Si viene lluvia, ellos cantan con charango que se apaga el sol. Si viene fuerza de Arco [Iris, Lewo] ellos también pueden solucionar. No tenía problema. Entonces va a cruzar, y al cruzar viene como un bulto, un bulto que venía bajo el agua, y se aparecía un poco: parecían astas. Y ninguno se dio cuenta porque era muy pampayo, hasta la cintura el agua, no era muy hondo. Pero para abajo era un remanso grande, era profundidad. Entonces cuando llegaron esos animales. Animal es, no es *aítes*, como corzuela.

Entonces se hundía para abajo y enderezaba, subía justo donde estaba la chica parada. Entonces la ha levantado. Y las astas tienen como una cera –diferentes de los otros, los ciervos del campo–, ciervos del río tienen como una cera, no se pueden despegar

Entonces vino el padre, corría; vino otro, gritaba la chica, gritaba. Entonces él iba, pero como es muy pampayo no podía nadar ligero, y todos los grupos que venían sacaban las redes que tenían enfardadas. Las ponen atravesadas donde era más hondo, seis redes, después ocho, pero tiene fuerza y justo estaban cansados los que agarraban las puntas y dicen “no va más”. Y entonces se ha hecho de valor el padre de la chica, se fue a las redes y tocaba, cuando estaba cerca sacó su cuchillo y lo puñaleó. Después viene el tío y le daba lanzazos, porque en aquellos tiempos había lanzas bien porque venían de Bolivia. Los bolivianos nos daban lanzas, mejores lanzas.

Entonces le han muerto, pero no le podían despegar la mujer. Está bien pegada con las astas. Hasta que la llevaron al bordo con el ciervo y la mujer. La mujer está viva. Y se quedaron ahí, tienen que curar el susto que tiene, la curaban. Y pasaban. Y ése es el **caso**, hay hechos ciertos. (G.Y., MCH, 1983.)

Todos estos temas se esclarecen por la vía del relato, que destaca la última instancia de inserción total en la propia cultura: mito, **caso**, sucedido, relato, narración acotada como sea en la conciencia *wichí* vendrían a unificar una serie de fenómenos en un todo inteligible para el individuo, incorporando sentidos a su existencia individual. Lo mismo que para los interlocutores, que se hacen partícipes de tal interpretación y suman las propias en tanto acceden a la modalidad de mitopoyesis más vasta que supone la suma de la propia experiencia como paso capital de la lectura mítica.

3. LO RELATABLE PARA EL ETNOGRAFO

Con gran frecuencia y con diverso grado de extensión y profundidad, el individuo asocia en una cadena relatos de distinto tipo que siempre se vinculan sistemáticamente, aun si están orientados por sentidos que pueden ser diferentes. La prevalencia y persistencia de un cierto conjunto de dichos sentidos en el discurso de los informantes arraiga profundamente en lo que éstos consideran esencial al ser *wichí* frente al "otro".

Aquí se introduce un tema de importancia, cual es el papel que cumple el etnógrafo en este proceso de registrar relatos y ser, además, destinatario de "lo relatable".

Este procedimiento no involucra solamente a informante y etnógrafo, sino que adquiere su dimensión real sobre el fondo intracomunitario que a cada informante le interesa dar a conocer al investigador. El informante afirma las pautas que éste debe aprehender en su busca de lo "verdaderamente *wichí*", según el modo y dentro de los límites que aquél concibe⁶⁸.

Dada la importancia que intraculturalmente reviste el relato entre los *wichí*, se impone analizar cuánto de lo que registramos en nuestro trabajo etnográfico de campo es capaz de permitirnos sospechar y estimar la cantidad y –lo que es más problemático aún–

⁶⁸ "Debido a que la etnografía se empapa del proceso político, las narrativas dominantes son unidades de poder a la vez que de significado. La habilidad de contar la propia historia posee un componente político; más aún, una medida del dominio de una narrativa es el espacio que se le da en el discurso. Las historias alternativas, competitivas, generalmente no están ubicadas en canales del *establishment* y deben hallar su expresión en medios *underground* y agrupaciones disidentes." (Bruner, E., 1986:19, trad. pers.) "El poder, como sabemos, no es simplemente una cuestión de manipulación de los medios. Posee una base mucho más amplia, en tanto depende de lo que la mayoría de la gente está dispuesta a aceptar y de lo que considera legítimo y apropiado."

la calidad de lo que acontece simultáneamente con el evento que registramos y paralelamente a nuestra presencia en el campo.

Esta instancia de lo que es **relatable** para el informante se encuentra con aquello que éste considera que es **relatable** para el etnógrafo: lo que piensa que el etnógrafo es capaz de entender, y lo que piensa que éste quiere saber, allí donde el auditorio específico lo constituye el etnógrafo. Se explica "para él" y de modo suficiente en un contexto diferente en cuanto a ritmos e interrupciones discursivas, lo mismo que en relación con el intercambio narrativo en el tenor de **caso** o mito. No es sino cuando comienza a dibujarse un círculo habitual en este orden que el relatar se aproxima más a su dimensión *wichí*.

Desde el momento en que la "pregunta por"⁶⁹ desorganiza el fenómeno de la narración en sí, el etnógrafo adquiere un lugar muy preciso en este contexto, y recibe en él lo que el informante juzga que es capaz de recibir. Dicho juicio oscila notablemente de acuerdo con edades, sexos y otros rasgos que los enfrentan o aproximan.

Otro aspecto que configura aquello que es **relatable** desde la perspectiva del informante se evidencia no sólo en el estilo narrativo que éste adopta frente al etnógrafo, sino en la generación de un contexto "carente"⁷⁰.

Por otra parte, es el etnógrafo quien pareciera –en algunos casos– brindar un estímulo reflexivo efectivo, donde la reinterpretación desempeña un papel muy importante en el relato acerca del que se interroga. Simultáneamente, da la oportunidad de conformar una situación peculiar que abre nuevas perspectivas para el informante⁷¹.

De ahí que cada bloque informativo contenga importantes datos relativos a la manipulación que los distintos individuos irán llevando a cabo, de acuerdo con la calidad del mensaje total que pretenden transmitir. En él se impone advertir hasta qué grado el etnógrafo se convierte en un punto donde confluyen distintas orientaciones de sentido que

⁶⁹ No hablamos tanto de la obvia pregunta concreta sino de la situación que justifica la presencia del etnógrafo en un contexto habitualmente étnico y proximal.

⁷⁰ Aludo a la "carencia" que de suyo porta el etnógrafo en el manejo de una situación que le resulta ajena, donde su propia presencia implica marcar lo distintivo de la situación concreta por la que se atraviesa.

⁷¹ Un ejemplo interesante lo brindan las explicaciones que los informantes entrecruzan con antropólogos diversos: cuando I.M. –traductor de M. Califano *et al.* en una de las primeras campañas entre los *wichí*– fue posteriormente víctima del *welan*, las explicaciones que poseemos registradas por sus familiares son totalmente diversas de las que suministra Pagés Larraya en *Lo irracional*. En el primer caso, el *welan* le sobreviene a I.M. por el espanto que le provoca, en el clímax de su conversión cristiana de predicación, la acusación de una mujer que le adjudicó "hablar por el diablo y no por Dios", tras lo cual se producen la caída en el mutismo y los ataques agresivos que lo caracterizaron. Pagés Larraya, por su parte, señala que le dijeron que el *welan* de I.M. ocurrió por el trabajo de "Mario y sus preguntas" acerca del shamanismo, que el muchacho traducía al shamán. En ambos casos, la respuesta es absolutamente concordante con lo que se viene afirmando: en primer lugar, el vaciamiento que se produce en el humano cuando el *-husek*, espantado por la acusación, huye y deja el corazón vacante para los *ahat*; en el segundo, la convocatoria que refiere el "nombrar", que al cabo produce la sustancialización del evento en el individuo; esto es, de tanto mencionar al *welan*, se produjo el ataque en el más vulnerable de los involucrados (el traductor).

operan extensamente, tomándolo ocasionalmente como recurso estratégico⁷².

Este tipo de manifestación no puede dejar de vincularse con el status de quienes configuran una variante de etnicidad, marcando intracomunitariamente diferencias de enfoque que se sistematizan en la concentración de temáticas relativamente acotadas que son propias de la comunidad local.

Es posible detectar entre los *wichí* algunos recursos narrativos que resultan comunes, tal como acontece con la noción de **camino**⁷³, que, empleada con diverso grado de abstracción, siempre desemboca en una historia formalizada, no sólo organizada y organizable desde la perspectiva espaciotemporal, sino ontológicamente indicativa del tenor de fenómenos y personajes de los que se da cuenta en la narración. Un ejemplo paradigmático de lo que representa esta noción se plasma en el “**camino de Tokwah**”, al que se denomina técnicamente “ciclo”, y cuyo recorrido debe realizarse “de una a otra punta” (*le-tes/le-pes*)⁷⁴. Narrando las historias que lo componen, las cuales, asimismo, transcurren entre **hitos** o **puntas**, el camino se va realizando y permite nuevas miradas retrospectivas.

El **camino**, *nayik*, es la forma sistematizadora de experiencias que son percibidas de modo episódico; fundamentalmente concebido como recurso narrativo, lo cierto es que desborda esta función, para convertirse en verdadera herramienta formal que impregna significativamente el material que trata.

Las concreciones diversas que esta noción supone han sido ya parcialmente analizadas en otro trabajo⁷⁵, y volveré sobre ellas, por lo que sólo señalo ahora la importancia que reviste en términos de:

– marcar recorridos familiares sobre la otredad: el **camino** se plantea como un discurrir humano en un ambiente amenazado por la otredad, que designa siempre a la no-humanidad. En tanto **camino** humano, que otros familiares han recorrido, supone seguridad. Veamos el ejemplo del **caso** ya referido en que el muchacho malo se convierte en shamán: allí, lo “malo” de sus hábitos se resignifica cuando se comprueba que esto no era sino una manifestación de potencia; manifestación peculiar de un destino que le sería otorgado por los tres ancianos. Esa “destinación” –posterior en el hecho narrativo– hace “típico” su comportamiento extraño, es decir, apropiado para el que está siendo destinado a la labor shamánica.

⁷² Si bien el destinatario no define el significado, es preciso apreciar las diferencias que se producen en los eventos narrativos en unas y otras situaciones.

⁷³ Vide Califano, M., y Dasso, M.C., 1993.

⁷⁴ Vide Califano, M., 1973.

⁷⁵ Vide Califano, M., y Dasso, M.C., *ibíd.*

– señalar fuerzas intencionales sustancializadas verbalmente: el **camino** muestra, en el devenir individual, la concreción de los diversos modos de "destinarse" los individuos, particularmente a la luz de los **pactos** que éstos concretan. En el **caso** referido, el encuentro de los ancianos, la pérdida en el monte y la posterior aparición transformada del muchacho son **pactos** que manifiestan una realidad que se ha producido intencionalmente.

– destacar los "altos", **hitos** o **pactos** que demarcan diacrónicamente el **camino** ya realizado. Esto es, la concepción episódica de los casos se ordena siempre de una a otra "punta". Los **hitos** son los que se marcan como "puntas" del evento que se narra. De hecho, el paso que se da entre la vivencia de la experiencia y su formalización relatada como **caso** radica, fundamentalmente, en tal captación. En este sentido, cada **pacto** es una "punta final", *le-pes*, un cierre de encuentro con lo familiar –en este sentido, garantizado y pactado–.

– anticipar y complementar contextos y calidades de acción a partir de los rasgos formales que el mismo **camino** presenta. Sobre la pauta de los **caminos** de los tesmóforos y otros personajes míticos, es posible advertir cómo éstos dan lugar a **caminos** lineales, circulares, a la vez que grafican el acontecer nuclear de su historia en la misma senda. Pongamos por ejemplo la significación de los **caminos** circulares de las teofanías vengadoras (Califano, 1990) y los **caminos** de ida y vuelta sin punta final, como acontece con *Tokwah*.

Más allá del contenido de la historia, el **camino** significa por su propia forma. Se constituye en un ordenamiento que implica una múltiple actividad creadora. Dos de sus más importantes rasgos son la inserción de mensajes diversos en su estructura, y la imposición de una modalidad de aprehensión de lo real concretada a partir de este recurso organizador del relato de la experiencia.

Sin embargo, lo **relatable wichi** no se agota en esta sola instancia, sino que reconoce otras vías donde resalta con mayor nitidez la implementación del relato en función de un contexto de poder. En este contexto se sitúa cada informante, quien lo emplea de acuerdo con sus propias finalidades comunicativas, con un predicado común al que alude siempre en términos de auténtica etnicidad.

Así, por ejemplo, en Misión Chaqueña encontramos dos aspectos que nos interesa destacar, ambos concernientes a la vigencia que presenta el relato mítico en su calidad de soporte interpretativo actual, y que se vinculan estrechamente con estos temas:

1) El énfasis en el cristianismo como prueba adicional de la verdad mítica.

Es preciso recordar que Misión Chaqueña es una comunidad de creencias bastante homogéneas, con la elaboración actual de un culto *wichí* que se refuerza cada vez en ocasión de los llamados "avivamientos", como el de la Alabanza⁷⁶.

En esta misma comunidad aparecen roles, híbridos en sus comienzos, que, según sea el sesgo que tomen en su consolidación, gozarán de mayor o menor predicamento en la comunidad. El punto de arranque estatutario de tales roles puede ser común –por ejemplo, ser pastor o enfermero–, dependiendo su desarrollo estrictamente de aquellas condiciones de que se rodee el individuo en cuestión, junto con la formulación y comunicación de las mismas, con lo que ingresamos en la categoría de lo **relatable**.

Dos de nuestros informantes habían sido pastores de la comunidad, cada uno de los cuales enfatizó prioritaria y exclusivamente los dos aspectos antes mencionados. Un tercer pastor trabajaba entonces en la Misión, ofreciendo nuestros tres *wichí* perspectivas totalmente diferentes desde un mismo status⁷⁷.

El primero de nuestros informantes, G.Y., provenía de un contexto directo de poder shamánico y liderazgo, y conocía abundantemente los relatos míticos de su grupo, así como los relatos testamentarios que empleaba frecuentemente como aval del mito. Desde la estructura narrativa de aquéllos, el recurso a los relatos bíblicos funcionaba al modo de **casos** que soportaban una realidad densa. Esta situación permitió detectar niveles de reinterpretación mítica y bíblica que asentaban una serie de temáticas intervinculadas, todas referidas a modalidades del ser *wichí*, a valores de la cosmovisión mataka y a instituciones que involucraban la generación, la concreción y la transmisión del poder

⁷⁶ "El movimiento de la Alabanza o de la Sanidad, derivación de la Iglesia Anglicana con fuertes influencias pentecostales, en el que es posible notar una lectura literal de los textos de los 'creyentes' bajo la dirección del 'predicador' matakó, permite diversas exégesis. En su aspiración a un cristianismo primitivo, se proclama una segunda etapa luego de la conversión a la Dios *thamet*, que es llamada 'segunda bendición' o bautismo del Espíritu Santo. Con este segundo bautismo el converso recibe el 'poder' de Pentecostés, que se manifiesta en dones carismáticos, como la glosolalia, la facultad de curar, el éxtasis, la danza, la profecía. El pasaje bíblico que constituye el mitema de referencia se encuentra en los 'Hechos de los Apóstoles', en particular el pasaje relativo al bautismo del Espíritu Santo. El bautismo del Espíritu Santo es el descenso de la divinidad en la persona; y reedita una modalidad de la posesión matakó." Califano, M., "Gli sciamanni...", pp. 63-64.

⁷⁷ Tema al que se le ha dado un énfasis demasiado uniforme en la bibliografía sobre Matakos en particular. Por ejemplo, Trincheró, H., "Texto y contexto..." y el beneficio del pastor como antecedente de líder. De hecho, muchos *wichí* que he conocido en etapas sumamente ortodoxas de su tarea cristiana tuvieron, antes o después, actividades o conductas difíciles de comprender fuera de la importante esfera del "pacto y la conversión" del poder matakó. Por ejemplo, Fernando Pagés Larraya menciona a Martín Chilango como un importante ayudante en las tareas llevadas a cabo en Los Baldes y San Patricio. En 1969, se le presentaba como conocedor profundo de las cuestiones de los antiguos, lo mismo que como poderoso *hayawu*. Cuando tuve oportunidad de conocerlo, en Misión Carboncito (Salta), en 1982, Martín representaba el "ala dura" de la ortodoxia anglicana *wichí*, que juzgaba muy negativamente a los adherentes de Alabanza, en ese tiempo en auge. La casa de Martín –con innovaciones aprendidas en tareas de albañilería– y su discurso cerradamente cristiano no me dejaron

shamánico en sentido lato⁷⁸.

2) El énfasis en la capacidad de mantener el control social de ciertas instituciones antiguas.

El segundo informante, D.G., relató una gran cantidad de **casos** a los efectos de esclarecer cómo operaban instituciones que hablaban de "defensa personal", remedios para el cazador, el pescador, daños y contradaños, instauración de shamanes y especialistas, segregación de brujos, etc., todo ello sin **mezclar** elementos cristianos y acotando al tiempo pasado su discurso. Comenzó explicitando significativamente los tiempos en que se ubicaba la realidad que referiría, tal como transcribo a continuación en castellano:

Es así que es medio nuevo. No es tan antiguo. Muy antiguos son mis... tatarabuelos, *otetche xlamet*. Un poco menos antiguo: abuelos, viene a ser *oh'cha:lis*. Mis padres, ellos son nuevos.

Aquel tiempo [de los tatarabuelos] es *ap xwalas pante*. Quiere decir aquellos tiempos muy muy antiguo. Cuando todavía no habían encontrado hierro, solamente cocían en ollas de barro. Usaban eso antes, cuando vinieron los españoles, *xwalas pante*, mucho tiempo atrás.

Más cerca: *xwalas nahi*. *Nahi* es "pasado", casi a mediados. "Los días medios"; no es muy tarde, hace poco, de cien [años] arriba, más o menos. Porque ya vienen los españoles, los criadores. Cuando se pasa mas allá ya es *xwalas te tox pante*, muy viejo, más allá ya. (D.G., MCH, 1983.)

Para D.G. todo era referido al pasado, y la idea de bien perdido –en relación con lo que denominaba "costumbres útiles de los antiguos"– sustentaba su tesis acerca de la carencia actual de poder entre los *wichí*.

Dos modalidades de conocimiento diferentes, no sólo en lo formal sino por el mensaje que portan y porque engloban adecuadamente lo que cada informante considera "**relatable**" ante el etnógrafo en su propia producción de lo que sea *wichí*. Y, a la vez, en relación con lo que él sea en tanto *wichí*.

En el primer caso, el informante, G.Y., dejaba claramente establecido ante el

sospechar, en aquel tiempo, un pasado tan distinto como el descrito en *Lo irracional...*, p. 312.

⁷⁸ Vide Dasso, M.C., "Une tribu des géants...", "Lectura simbólica de un texto bíblico...", "Reelaboración de un mito..." y "La palabra shamánica..."

etnógrafo:

- a. su competencia en el trabajo lingüístico –que luego hubo de reformular en función de un tipo de tarea diferente que le era propuesta–;
- b. la inserción de su información en un contexto de conocimiento empírico provisto por abundancia de casos familiares, relativos al pasaje de poder shamánico y de jefatura, y también personales, concernientes a la confrontación de lo mítico y lo bíblico y elaborados reflexivamente durante el trabajo etnográfico;
- c. su mayor liberalidad interpretativa, su más acabada conciencia de ser poderoso en dos contextos de importancia –cristiano y tradicional–, más su condición "independiente" de anciano, que se acentuaría en los siguientes años;
- d. la calidad "auténticamente *wichi*" de su grupo de referencia, los *tachonai*, frente a identidades diluidas –tal como las presentaba– de otras agrupaciones de Misión Chaqueña. Importa destacar que esta oposición se sustentaba estrictamente en cuestiones atinentes al pasaje de poder y conducta controlada de sus miembros.

En el segundo tipo de información, D.G. ponía de manifiesto su detallado conocimiento de los "especialistas", en cuyo universo hibridizante se ubicaban cómodamente tanto él como su esposa. Más joven y cauto que el anterior, mantenía estrictamente separadas con el recurso temporal las costumbres e instituciones de cristianos y no cristianos. Los casos provistos como ejemplos de lo que refería no eran personales –y, aun cuando fueran cercanos, los "distanciaba" con recursos narrativos que resultan evidentes en el primer ejemplo de **caso** que expuse antes–. Sus **casos** eran experiencias habidas hasta la generación de sus padres, tras lo cual toda operación que involucraba pasaje de conocimientos y habilidades se volcaba en técnicas occidentales transmitidas tradicionalmente. Este informante, en forma acorde con su modalidad, no afirmaba poder personal sino la carencia generalizada que afectaba en la actualidad a la comunidad toda. "Nadie tiene en realidad poder ni defensa", sintetizaría uno de los mensajes enviados desde su detallada referencia al pasado.

La realidad *ahat* circundante es anulada por D.G. mediante el pensamiento unívocamente referido al Dios cristiano y, en esta calidad, aparentemente no le atañe. Su anterior tarea pastoral no era mencionada ni referida a modo de **casos**, como tampoco su conocimiento de las lecturas testamentarias. De ahí que, quizás, éste resulte el informante

que representa ejemplarmente la existencia de contextos de creencias entre los *wichí*. Estos, en tanto permanecen separados en la existencia individual, conservan su validez y pueden mantenerse bajo ciertas condiciones⁷⁹. No obstante ello, más adelante la noción de "contexto de creencia" se amplía notablemente, **constituyéndose más en un espacio** que ofrece una base de sustentación primera para posteriores discriminaciones, **que en un tiempo** –notablemente disminuido en su importancia dimensional conforme avanza el análisis–. Se trata de un antes y un ahora de ligazones ontológicas. La pauta para tal afirmación la ejemplifica nuestro informante G.Y., quien, conforme envejeció y vio próxima su muerte, produjo en sí un peculiar cambio contextual producto de su proximidad al estado de *yí:l*, muerto.

Notablemente, y muchas veces a partir de los mismos relatos, uno y otro sustentaban dos interesantes tendencias opuestas, la heterogeneizante (G.Y.) y la homogeneizante (D.G.), cada uno en estrecha relación con el caudal de poder que reconocía en sí mismo y en su banda de origen.

En Misión Nueva Pompeya el relato mítico se recuerda y se relata –aun los muy jóvenes lo hacen–, pero las reelaboraciones a que el mito da pie pasan por lugares muy diferentes de aquellas de Misión Chaqueña. Asimismo, la narración acontece en un clima más expansivo, despojado de buena parte de la tensión temerosa que, en ocasiones, aflora en Misión Chaqueña.

Es importante, además, destacar cómo el mensaje del mito resulta diversamente acotado a la práctica cotidiana, sin involucrarse en reflexiones que se prolongan a los relatos bíblicos y evangélicos. Podría señalarse una aplicación pragmática del mito y el **caso** a las instancias concretas de comportamiento interétnico, conducta shamánica, liderazgo. Esto, llegado a un punto donde no se reconoce vinculación de importancia entre

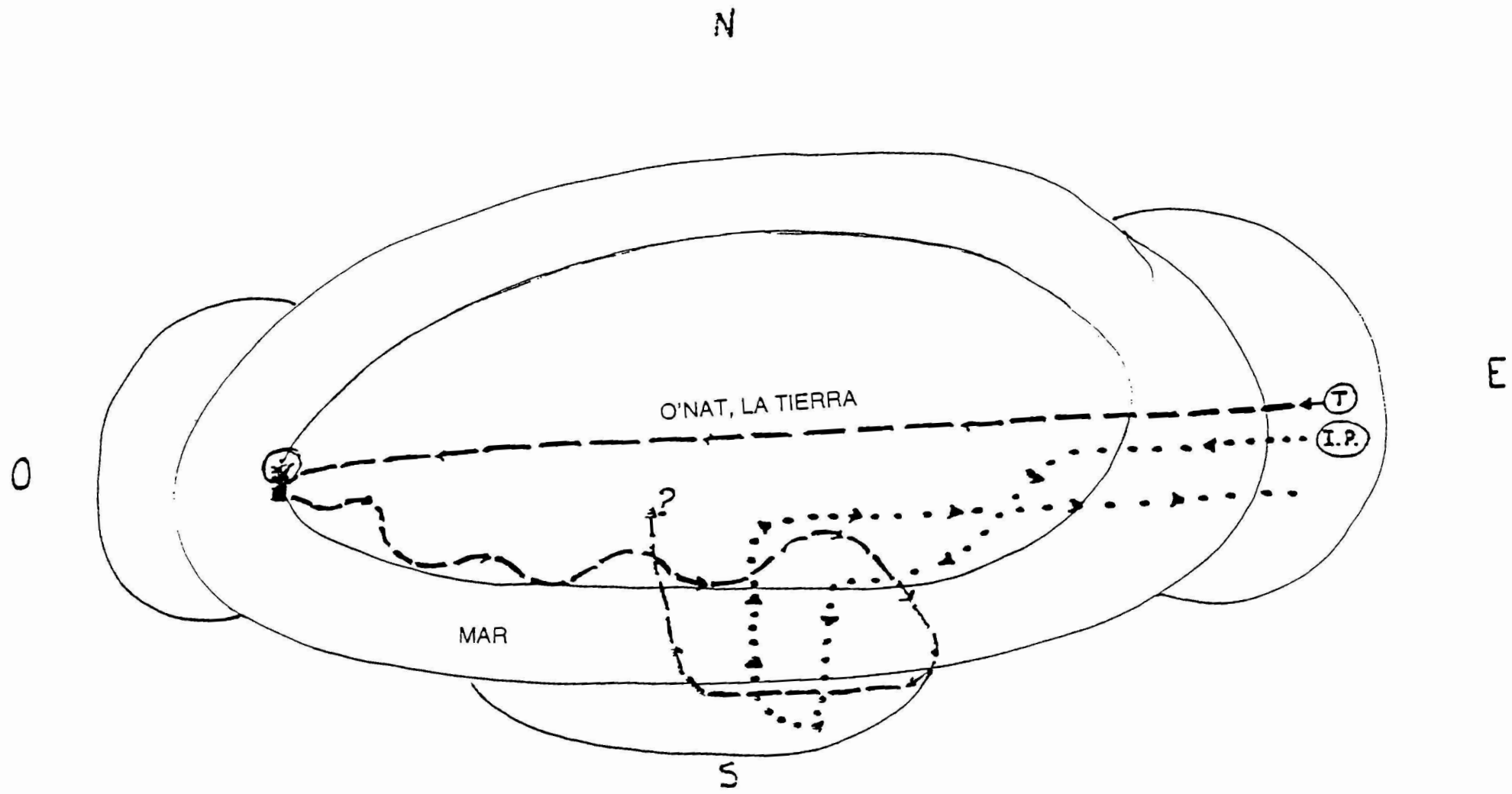
⁷⁹ D.G. convertía en ostensible la siguiente referencia de Califano: "Dondequiera que irrumpieron los misioneros cristianos, particularmente católicos y anglicanos, se presenta un cuadro tradicional similar a aquel que hemos ilustrado, dando lugar a una nueva mitopoiética. El largo proceso de difusión del cristianismo ha permitido incorporar nuevas figuras con nombres diversos, y lugares y ámbitos del mundo prácticamente imposibles de ubicar (...)". (Califano, M., "Gli sciamanni...", p. 62., trad. pers.)
 Por otra parte, es aplicable enteramente a él lo que señalé en otro trabajo: "Esta idea del contexto en que funciona cada [pacto] (...) es fundamental no sólo para explicar el porqué de tanta variedad y otorgarle a cada uno su validez, sino sobre todo para permitir que el individuo se ubique dentro de su historia *wichí* –con sus verdades establecidas– y dentro del devenir de una totalidad mayor en la que se inserta escolar y religiosamente y en la que también se le enseñan verdades que exigen la misma adhesión absoluta (...). De esta manera, la persona, a la par que distingue dos ámbitos contemporáneos cuya contradicción soluciona en función de contextos, distingue dos etapas diacrónicas donde los respectivos 'pactos' eran efectivamente verdaderos: el tiempo de los antiguos y el tiempo de la misión (...). Este poder deja de actuar sencillamente porque el problema radica en el hombre, el cual no puede tener 'dos pensamientos'. Las verdades hoy son otras porque el 'pensamiento' es otro. Así lo de los antiguos y lo de Dios es verdadero y absoluto, cada uno en su etapa." (Dasso, M.C., "La palabra shamánica...", pp. 82-83.)

shamanismo y relatos en otras partes fundamentales para la institución⁸⁰, a la vez que el shamanismo es una actividad de fundamental importancia que sólo encuentra alternativas de poder en los cultos pentecostales y los curadores que se instauran a partir de éstos.

Los relatos obtenidos en Misión Nueva Pompeya corresponden al ciclo de *Tokwah*, e incluyen numerosos **casos** animalísticos, así como **casos** del tenor al que me he referido con anterioridad. La gravedad de algunas ocasiones del narrar lo mítico que se advierte, por ejemplo, en Misión Chaqueña, pareciera trasladarse, en Misión Nueva Pompeya, al relato de sueños shamánicos de confirmación, los *tohuislek*, a los que me referiré mas adelante.

A continuación, presento un registro de la narrativa *wichí* obtenida en Misión Chaqueña.

⁸⁰ Vide Califano, M., "El chamanismo...", donde el vínculo entre *Tokwah*, la narrativa y la institución shamánica manifiesta su centralidad en la problemática pilcomayense.



IV. UN CORPUS MITICO

La noción de individuo, de comunidad, de mitos o de ritos se debe inscribir menos en las teorías que en las prácticas de los grupos indígenas mismos. Se trata de llevar adelante el intento de dar cuenta de la visión indígena del mundo y de su coherencia por medio de la construcción de su horizonte de conocimiento⁸¹. Tal noción entrama sus datos a partir de evocaciones contextuales que proveen los distintos **canales** –sujetos o instituciones que, según los diversos status que poseen, tienen acceso a diferentes sectores de la realidad, cuyo conocimiento construye predicados que llegan al resto del grupo (Bórmida, 1988)–. Estos **canales** pueden ser sujetos que perciben de modos diferentes una realidad o un fenómeno debido al dominio relativo de un saber restringido en el grupo –como el saber shamánico–, cuyas nociones, sin embargo, terminan integrando el horizonte cultural de la sociedad. Ciertos aspectos de tales conocimientos se afirman en la realidad o confirman predicados acerca de ella, los cuales se encuentran explicitados en los mitos.

Estos discursos que un grupo formula se sistematizan relativamente y constituyen una filosofía que plantea las preguntas humanas acerca de la existencia, su sentido, su devenir, su cometido.

Esta filosofía que modela la existencia cultural del grupo social asume entre los *wichí* la modalidad del mito: un relato o series de relatos que, de modos más o menos integrados entre sí, constituyen el vasto horizonte de referencias cognitivas que atañen a la vida natural, cultural, social.

Es característico del mito mataco ser un relato que expone y describe entes y acontecimientos originarios, ocurridos en un tiempo y un mundo radicalmente diferentes del actual, previo a y sufriente de la ganancia y la pérdida, el orden y el desorden instaurado en ese discurrir, y evidente hoy.

En los mitos es posible reconocer la existencia de nociones que significan tanto en el contexto del relato como –fuera de él– en la experiencia de la realidad y constituyen nudos de conocimientos logrados y transmitidos en distintos niveles. Estas nociones míticas operan sobre la misma base reflexiva que el mito, pero pueden, a la vez, recortarse del relato y permanecer como argumentos explicativos o razones directamente aplicadas a la realidad actual. Por otra parte, su conexión con otras series de conocimientos empíricos

muestra pautas de ajuste entre unas y otras modalidades explicativas que reconoceremos como algunos de los procesos a desarrollar.

Como se advierte, las nociones míticas se encuentran presentes en otros aspectos fuera del mito, donde siguen "dando cuenta de" y forjando símbolos que permiten lecturas diversas de la realidad. Muchas de ellas son las interpretaciones "etno" que aparecen en situaciones, fenómenos y acontecimientos inesperados en la sociedad plural.

Diversas realidades pueden ser receptoras de nociones míticas sin ser, sin embargo, el mito mismo. El mito y lo mítico, entonces, no son necesariamente lo mismo. Un mito es una forma de discurso cuya función consiste en hacer evidentes algunos axiomas de la cultura, es decir, la cosmovisión. La forma del mito *wichí* es la de relato, y recién con la introducción del cristianismo y sus cantos, en algunas ocasiones rituales cristianas, la referencia al potente horizonte bíblico adopta la modalidad de "palabra cantada", que constituye la modalidad del mito en otras etnias⁸². El mito, en su versión más abstracta, expone los nudos de la relación con la realidad, los hombres y el mundo.

En este sentido, el mito es un hablar de las relaciones que imperan en la realidad. Y, en tanto discurso, evoca tales relaciones mediante figuras simbólicas que requieren desciframiento, hermenéutica aplicada a ese universo de realidad ambigua, de temporalidad antigua y de indiferenciación.

Los mensajes del mito, sin embargo, poseen un carácter siempre contextual, por lo que cada vez pueden decir cosas diferentes, aun sin excluirse mutuamente con otros mensajes.

En su plasmación concreta, el mito es a la vez relato, palabra, acontecimiento y **canal** (Bórmida, 1980) perteneciente a un tipo de experiencia claramente recortada y plena de sentidos que deben desentrañarse.

En el mito sobresale el aspecto central de la palabra, que, pronunciándose, ratifica un orden concreto de la realidad. La palabra dicha, la palabra omitida, la palabra cambiada, expone el carácter de ejecución que su mención supone. A la vez, se tiñe de la potencia que el acontecimiento narrado posee, y "trae" ambas instancias –acontecimiento y potencia– al mundo actual. Es así como la palabra mítica se trasmite y efectiviza reproduciéndose, reflejando y confirmando o añorando en la vida sociocultural.

En tanto "nociones míticas", las relaciones fundamentales que traza el mito se verifican abundantemente en los diversos aspectos de la realidad aborígena, concentradas en símbolos cuyos desarrollos de significación competen a aquél, el cual es capaz de

⁸¹ Bórmida (1980) pone en evidencia en, "Cómo una cultura arcaica...", que lo que, en última instancia, tiene lugar es la construcción de una epistemología aborígena.

recrearse para el contexto de las comunidades que lo siguen refiriendo y que siguen refiriéndose a él. De ahí su calidad dinámica e integradora del individuo en la comunidad, de la comunidad en su historia, de su historia en la cosmogénesis. De ahí, también, que el relato sea en cada caso "original", como versión, aun cuando se rastreen formas más antiguas en su aspecto narrativo.

Es en este sentido en el que se desenvuelven procesos mitopoyéticos y de mitificación de la historia, dos tendencias que manifiestan el devenir concreto de algunos mitos en la actualidad, los que no se disuelven, sino que se fortalecen.

Si consideramos a los horizontes míticos como los sistemas de significación que, delineados metodológicamente, explican, por la imbricación narrativa, su contextualización recíproca, advertimos que, asimismo, brota una jerarquización de relatos acorde con el grado de sentidos que éstos despliegan.

Sintéticamente, se encuentran escindidas dos tendencias que resultan complementarias a los efectos del mito. El proceso de lectura en torno de los símbolos que el *wichí* reconoce en la realidad se desenvuelve a través de la reinterpretación mítica. En ella, éste procede ajustando internamente algunos aspectos del relato, de modo tal que su mensaje reconozca, asimile o reordene elementos que se develan mostrando las relaciones originarias, con lo que el mito es reconocible como "el mismo". También puede proceder desbordando significaciones míticas sobre nuevos significantes, y construyendo así un relato acorde con el canon mítico. Esto es la mitopoyesis, procedimiento del que los textos bíblicos exponen abundantes ejemplos.

La reelaboración y la mitopoyesis concurren a ratificar un orden ya explicitado en el horizonte mítico de la etnia, y datos teóricamente "inocentes" devienen símbolos claros de que algo más sucede allí.

Por último, y como un aspecto especial de los procesos mitopoyéticos, es necesario considerar la mitificación de los eventos históricos, temática que ha sido puesta nuevamente en vigor merced al auge registrado en torno de la *ethno-ethnohistory* (Hill, 1988). El discurso de las propias sociedades acerca de sus registros históricos –algunos, por otra parte, documentados en la historia oficial de la sociedad global– ha manifestado revestirse, en ocasiones, de contenidos míticos. Una vez más, la lectura comienza a concentrarse en la persistencia de relaciones afirmadas en los mitos. Merced a su peculiar ordenamiento, al énfasis en rasgos, acciones y nexos trazados con anterioridad, un evento histórico pasa a significar en el nivel más trascendente del mito, incorporando instancias de poder y adquiriendo sentidos que lo hacen perpetuarse.

⁸² Vide Califano, M., 1983:742. El canto ritual de "coros" evangélicos, repetidos incesantemente durante el culto de corte pentecostal, constituye un fenómeno central y significativo al respecto.

El nivel más simple de mitificación, en el caso de los *wichí*, se advierte en la dinámica del **caso** personal del individuo. Allí, una experiencia vivida fuera de lo ordinario debe formularse adecuadamente como relato, de modo que se la reconozca como un **caso** "típico" (Abrahams, 1986) que establece el vínculo con la realidad culturalmente reconocida. Enmarcada así, la experiencia individual se inserta en un cosmos cultural que hace posible la reinserción de quien ha sido "separado" en razón de su experiencia anómala, disruptiva, la cual, provista de sentidos míticos que atañen a la modalidad de lo extraordinario, se ubica en el lugar del "acontecimiento" que comporta sentidos conocidos y clasificados para el grupo.

La tipicidad pauta el ordenamiento de la experiencia e informa acerca de qué sentir a su respecto.

Por otra parte, se podrá apreciar que el texto bíblico "oralizado" y enunciado por los *wichí* asume con frecuencia la fisonomía del **caso**: un acontecer en el pasado reciente que revela la persistencia de los aspectos ambiguos, poderosos e indiferenciados que encontramos en el mito; sentidos de éste que concurren a explicar esta afinidad ontológica que brota hoy.

Así como las *pahlalis wichí* son episodios acabados que se desentienden de la correlación cronológica para pintar una existencia mítica, en la historia los **casos** configuran episodios poseedores de una cronología, que "pintan" una existencia actual en relación con la del acontecer mítico.

Es de interés advertir los eventos que se pueden ordenar según sentidos diferentes, involucrando la acción. Esto lo trataremos considerando el peso relativo de los horizontes que confluyen en el proceso mitopoyético: el mítico y el bíblico.

En suma, lecturas de la historia que se ordenan de acuerdo con un cosmos mítico y suponen un accionar. Cuando el informante *wichí* refiere, testamentariamente, que al final será el principio, pocas veces imaginamos que con ello explica por qué los conversos vuelven al shamanismo y éste se fortalece así: el propio Testamento lo viene anunciando.

Del mismo modo, un discurso "escaso" de sentidos, por ser ajeno e importado, se nutre de acuerdo con nociones que lo reconstruyen originalmente, llevándolo a un nivel donde comienza a poder ser vivido. Se provee de una configuración soportante (Dasso, 1988) y se hace apto para discurrir por los caminos de la praxis –narrativa, ritual, terapéutica– que asegura las relaciones que han hecho factible y habrán de permitir la posibilidad de un mundo.

1. EL CORPUS MITICO

Dice que había, en todas partes había varones, había chuña, avestruz, gualacate... todos animales, chalchalersos y otros, esas otras aves, pajaritos que tienen tan hermosas sus canciones, todos eran como personas. Que ellos sabían que para el naciente hay una tribu, que esa tribu, cuando habla, sale de la boca una llama y de abajo también, cuando se mueven sale de abajo / del ano / una llama, de las dos partes.

Entonces avestruz y chuña se juntan y dicen: “¿Por qué no hacemos una visita? Vamos a visitarlos para ver qué son, porque nosotros... para ver, para visitarlos”. Y ellos fueron, caminaban, por la tarde se quedaban donde había una laguna, porque ellos vivían del pescado, esos pescados que viven en las lagunas, en los madrejones. Encontraban madrejones y se quedaban. Amanecía y volvían a pasar, porque tenían su termómetro de un trozo de caña hueca, y esa caña hueca es la señal de ellos, que si está cerca la gente, ya está llenando de agüita. Entonces ellos pasaban caminando, caminando, caminaban mucho tiempo y han encontrado, un día han encontrado unas huellas donde pisaban los niños. Dicen: “Estamos cerca, ahí está la huella trillada”, y chuña, avestruz y otros más dicen: “Mirá” –ya han parado y se han reunido ellos, se amontonaron–, “vamos a llegar, pero si llegamos, no vaya a ser que se rían o burlen por ninguna clase de cosas que veamos, porque si empezamos a burlar o reír nos van a comer o nos van a quemar”, dice avestruz y chuña y otros más. Porque ellos ya le tenían desconfianza al hornero, porque el hornero es un pájaro al que le gusta reír, cada nadita, se ríe; usted ve cuando llueve, al pasar un tiempo se queda en la orilla del nido y se empieza a reír. Sí, es muy risueño. Eso es lo que tenían miedo.

Entonces ellos llegaban y han recibido, esa toldería los ha recibido. Pero esa toldería tenía su cuerpo como personas. Personas, no animales como ellos. Ellos sí, los que vienen del poniente son animales, pero los que viven en el naciente son personas; pero lo que ellos tenían era eso; cada nadita, cuando hablan se corrían y ya les sale la llama de atrás, de abajo, de la cola. Y bueno estaban conversando, los viejos les pasaban asado y comían de todo. Y ahí recién conocían zapallo asado, porque esa gente tenía trojas de zapallo y choclo y, ¡uh!, estaban satisfechos todos ellos: gualacate y todos.

Avestruz y chuña lo ponían en el medio al hornero, porque ellos veían que él se movía por reír, se afligía por reír al ver a las criaturas jugando y que salían esas explosiones que..., entonces ellos ya le dicen: “Estás haciendo macanas, estás haciendo macanas”. Ellos comían de un solo plato: el plato era un porongo grandote, que lo partían al medio y lo pasaba cada grupo y comían. Entonces dice el avestruz: “Bueno, nosotros íbamos a quedarnos pero tenemos mucho que hacer, tenemos que volver”, y dicen los hombres grandes: “Sí, gracias por su visita, está bien que nos han visitado. Nosotros, de flojos, no pasamos a visitar”, y dicen: “Sí, pero no importa, nosotros ya hemos visitado”. Y el otro le dijo: “¿Por qué no se quedan otro tiempo más?”. Y dicen:

“Pero nosotros tenemos mucho apuro”. Y el apuro que ellos tenían era porque ellos veían que el hornero no se quedaba tranquilo. Entonces han hecho despedida y se fueron. Han llegado a una distancia... distanciados y dicen los viejos a las criaturas: “Andá, vayan a alcanzar por atrás de ellos. Si ustedes escuchan una risa, una risada, vuelvan a hacernos saber. Les vamos a mandar fuego”. Y se fueron los changos, tres chiquitos. Y al hornero los otros lo iban llevando más adelante, adelante, llegaba distanciadito, pero lejitos. No creía que lo iban a escuchar porque ya estaban retirados. Dice: “Yo, lo que más me gustaba es que hasta a las mujeres le salía la llama, ja, ja, ja”. Entonces los chicos se han vuelto. Han llegado a los viejos y les dicen: “Se han reído, han burlado, han burlado”. “Bueno, está bien, está bien.” Entonces ahí se reunieron y amontonaron brasas y les tiraban brasas atrás y ellos seguían. Cada brasa se quemaba –como eran campos y...– y ellos, al sentir las brasas, se han disparado, se han desparramado.

Bueno, chuña y avestruz se salvan, porque los dos se dispararon hasta el otro lado de los cerros. Y los demás, hornero, no se han salvado. No se salvaron. Todos los demás: unos se salvaban por entremedio de los agujeros viejos que encontraban y se metían hasta..., pero ellos, cuando veían que uno estaba allí, le metían brasas y se quemaba adentro. Y ellos veían que avestruz, chuña, iban y los seguían, y por eso hasta ahora todos los animales fueron como pasada de llama, especialmente chuña, si usted la ve a la chuña, nunca tiene plumas bien planchadas, sino como despeinadas, como quemaditas, y avestruz también. Nunca, nunca va a ver que avestruz tiene plumas completas, sino están como si fueran peladas, sí. Bueno, ha pasado y todo donde iban se quemaba, hicieron un fuego muy grande. No se quemaba una sola parte, sino que el fuego iba por todo el mundo. Se iba desparramando, se iba por los montes.

El gualacate se hundió en un agujero pampayo, no era muy hondo y lo vieron que era gualacate, pero gualacate ha empezado a cavar hasta otro mundo.

Pasaba mucho tiempo, y se ha quedado muy campo todo, el mundo. Todas partes era campo. No había ni un árbol, ningún árbol. Pelado. Y chuña y avestruz se juntaban siempre en el cerro, atrás del cerro, pero siempre andaban compañeros. Y se juntaban y decían: “¿Qué pasará a los compañeros, estarán muertos?”. Y el único que se había salvado era icancho, ¿usted conoce a icancho, un pajarito muy chiquito? Es *takwiatso*. Ese nombre tiene porque él había estado prendido de una raíz que estaba abajo de un agujero viejo de gualacate. Había estado prendido abajo de una raíz, que aunque le tiran brasas, no se quema.

Entonces, pasaba mucho tiempo y él salió solito. Bien solito, no tenía ningún compañero, no tenía a quién ver. El empezaba a escarbar –y usted va a ver un icancho, que le gusta escarbar–. Escarbaba, escarbaba y miraba y sacaba unas brasas así grandotas, y empezaba a mirar: “Parece que esta brasa era un algarrobo grande”, y seguía. Entonces dice: “Bueno, yo me voy a quedar aquí y me voy a dedicar a cantar”. Y se quedó cantando sobre la brasa. Con su canción, durante la mañana hasta entrar el

sol, lo que se dice todo el día. Y por la tarde se apareció un brote debajo de la brasa, pero muy chiquito. Y se amaneció más grandecito, y dice: "Bueno, hay que cantar todo el día también". Y subió a la brasa –como la brasa era grande– y cantó. Al entrar el sol, ya se crecía, y amaneció grande, ya tenía un gajito. Y los tres días que cantaba ya se pusieron árboles como éstos. Ya tenían gajos y se subía y se quedaba allí. Así que desde aquel tiempo él se quedaba ahí, vivía ahí. Todos los días cantaba, durante la mañana, por la tarde, y crecían más y más, y por fin daba fruto. Y toda la fruta que daba son desiguales, no es de algarrobo; hay una de algarrobo, otra de cebil. El primero es de cebil. El que nació es de cebil. Y después molla, y después de todos los árboles. Cada fruta diferente, pero el mismo árbol.

Entonces el icancho estaba muy contento. Dice: "Sí, está bien lo que estoy haciendo". Entonces él agarraba, tomaba la semilla de cada uno y empezaba a llevar distanciado. Así que un tiempo, tarde o temprano había un montecito, una veta de monte. Y él seguía llevando las semillitas, raleaba.

Entonces icancho ya tenía dónde dormir aquella noche, entonces se aparecían más aves que venían del cielo, y esas aves lo ayudaban a icancho a transportar las semillas por distintos lugares, hasta que hicieron el mundo otra vez, no en una sola parte, porque las mismas aves del cielo venían y hay otras aves del cielo que no volvían más al cielo, sino que se quedaban. (Las aves decían que son del cielo porque ya no había ninguna, porque se quemaron todas. Icancho se salvaba solo, pero las demás aves, patos, gansos, flamencos, martín pescador, todos, esos que tienen pico como cuchara venían del cielo, porque ahí el fuego no les alcanzaba a llegar.) Entonces estaba muy contento icancho, ya tenía más compañeros, más amigos, otra vez como era. Y al tiempo cayó suri y chuña, que estaban al otro lado del cerro. Ese es el cuento de la creación del mundo.

Hablaban todos, se entendían ellos solos. Esta es una historia antes de la creación de la mujer. La creación de la mujer fue la segunda época. Hay otro más largo, ése es creación del mal: transitaba en el mundo un varón, no había femenino. Pero antes de eso dicen que el hombre, hombre o humano, nacía solo porque nadie sabía de dónde viene. Nosotros le decimos *Tokwah*, dicen que es una persona que tiene una historia muy fea. (...) ¿Qué no hizo?, ¿qué no hacía ese hombre?

Han dicho que es un pacto, la mujer es pacto, es que del principio la mujer, toda la vida lo que es la mujer no es como el varón. Ahora voy a preguntar a la vieja (...), ella debe saber más, porque creo que los del Pilcomayo son más cancheros, porque la mujer vino del cielo. Todas las mujeres son del cielo, son como vírgenes. Y tercer vida de la mujer era estrella, también del cielo. Pero primer nacimiento de la mujer, ellas venían por una escalera como de piola, ellas venían de arriba y venían a agarrar, pero cuando ellas vuelvan, subían otra vez y al subir ya han vuelto la piola [y desaparecen]. Pero uno de éstos [gentiles], *chalenax* la cortó y las mujeres quedaron en la tierra, no podían subir

más. Y según dicen –ésos no son casos– que la mujer tenía dos partes de comer, aquí [la boca] y de abajo [la vagina], y la mujer abajo tiene dientes también; por eso la mujer en aquel tiempo tiene peligro también, cuando ellos han recogido.

Cuando estaban las mujeres, *chalenax* empezó “*co-co-co-co-co*”, y empezó a volar. Entonces las mujeres se afligieron más y lloraban porque sabían que no iban al cielo. Entonces *chalenax* la cortó con su cuchillo. Y todos los que estaban en el campo, los demás *pahlalis* oyeron ese grito y volvieron, dicen: “¿Qué será ese grito de nuestro compañero?”. Entonces avestruz llegó más primero y vio que eran mujeres. Y ninguno tocaba porque tenían miedo los varones... mujeres simpáticas, no había ninguna fea. Entonces *chalenax* le avisó a los otros hombres: “No toqués, porque yo he visto que cuando comen, no meten en la boca, sino en la boca de abajo; así que puede ser que tienen peligro”, les había dicho a los otros. Pero viene pato, vienen esos otros que no tienen nada de pingo, porque ellos ni bien agarraban querían usarlas y ellas les cortaron, los mordieron y quedaron cortos, no tienen nada el pato y otros más.

El *patie yelele* [pato] quedó sin tiento, y hasta hoy todos los que no tienen tiento es porque fue cortado. Y todos los que tienen pingo hasta ahora es porque ellos obedecieron al otro. Entonces cuando ven cortados los pingos de los otros, dicen: “¿Qué podemos hacer? ¡Qué lástima, para qué se van a quedar de vicio las mujeres!”. Entonces el que ha hecho las cosas es el zorro. Zorro ha empezado a primerear, porque no le podían hacer nada porque él tenía su pingo como hueso, muy duro, no le podían cortar. Entonces al principiarlas se sangró la mujer, así que el nacimiento de la sangre de mujer viene por el primer uso de zorro. El zorro empezó a sangrear y hasta ahora. Y se quebraron los dientes, pero queda uno, un solo diente queda. Y ya zorro primereaba y ya después daba a los otros. Queda un solo diente al lado de arriba, entonces, desde aquel tiempo la mujer tiene que chorrear sangre.

Al sangrear la mujer, ya todas ellas tienen que cambiar la actitud, la manera de ser mujer de aquel tiempo. Aquel tiempo ellas tenían su libertad, pero cuando ha sangrado, ha chorreado la sangre, ellas mismas ya tenían miedo, tenían vergüenza, ya les dio eso. Mujeres no eran cobardes, pero cuando empezó eso ya les dio el miedo. Entonces al derramar la sangre tienen que cuidarse, porque el suelo, dicen que en aquel tiempo la tierra se ablanda, no era muy dura ni firme. Pero lo más peligroso era la sangre derramada, que no puede hundirse en la tierra.

Aquella vez dice que había dos mujeres que se derramaban la sangre y entraba en la tierra, y ella misma entró, así es la historia. Es una historia, no son casos, creo yo que es cierto, pero son cuentos. Así que toda la vida la mujer tiene peligro, cuando la sangre se derrama hasta el suelo, el suelo la chupa y se va ella también, y se desapareció la mujer. El culpable es zorro, y el zorro es el que ha hecho las cosas.

Sin mujer aquella vez nadie servía. Y las mujeres solas tenían que bajar del cielo porque ellas desean comer las cosas de la tierra, porque había cualquier cantidad de pescado cocido, más que ellas en el cielo. Así que a la fuerza vinieron a quitar la

comida de los hombres.

Entonces todas las mujeres dicen: "Bueno, ya que me quedo aquí en este mundo, tengo que seguir al varón". Y siguió cada una al varón, sí.

He preguntado de la vida de sangre y ella dice que yo me equivoqué, no sé. Que la historia era que cuando se cortaba la piola de chaguar quedaban en el suelo las mujeres ya, y al estar en el suelo cada uno elegía, y venía *Tokwah* que quería elegir otra pero ninguna lo quería, no sé por qué será.

Entonces vinieron todos los *pahlalis* a ver si recogían una por una. Y los que son cantores elegían dos o tres. Y las mujeres buscaban porque por final ellas dicen: "Nosotras tenemos que elegir, no ustedes. Nosotras elegimos lo que nos conviene". Y uno de ellos les decía: "¿Pero qué es la esperanza?" ["¿qué esperan de nosotros para elegirnos?"]. Bueno, las mujeres decían, por ejemplo: "Las canciones, queremos escuchar las canciones". Entonces empezaban a cantar, uno por uno. Y según cantaba uno, terminaba la canción y la mujer se iba siguiéndolo detrás de él, si le gustaba a ella. Entonces cantaba otro y otra mujer. Y así después vino el chalchalero y cantó su canción y en seguida se presentaban tres mujeres; y *pak-tax* también. Y hay otro pajarito, que su canción es más agradable que la del chalchalero, lástima que es chiquito, por aquí anda. Nosotros le decimos *pie tazuax*, y es tan parecido a un gorrión, pero gorrión es más grande. Más chiquitito y un poco azulejo, de pecho blanco y ojos negros. Bueno, agarraban tres mujeres, todos tenían mujeres.

Al hacer así dice –al que le cortaron el tiento– dice: "Bueno, compañeros, cada uno tiene que tener cuidado porque he visto que ellas comían de aquí abajo, no por la boca. Y creo que deben tener muelas, no sé cómo será". Al decir así todos ya dormían. Los demás, los primeros han dormido con ellas y han quedado así, cortado el tiento. Entonces quedaba un resto de *pahlalis*, y los *pahlalis* decían: "Nosotros no podemos seguir así, no sé qué les pasa a los demás como pato, como suri, como otros más. Pero pato lo que se ha jodido es que ni bien ha sentido que le están mordiendo se ha vuelto para atrás, así que no le han hecho nada. Y hasta ahora tiene tiento el pato. A los demás sí, les han cortado pero limpio".

Entonces ellos se reunían todos y decían: "El único que tiene el pingo más duro como hueso es el zorro". Y el zorro, ni bien que ha escuchado ya dice: "Cómo no, estoy presente, estoy presente, voy a primerear". Y al decir así en seguida empezaba a primerear, y le mordieron también, pero no podían cortar porque es casi duro, pero estaba herido y no quiso hacer más. Se lastimó el zorro. Entonces no quiso seguir más adelante. Entonces dicen: "Esperemos al carancho". El carancho es ese anunciador, y tiene su tiento como de piedra, "él que empiece". Y entonces lo llamaron al carancho. Y cuando le preguntaron él aceptó, entonces él usó. Y al usar lo querían morder, pero no le hacían nada porque estaba muy duro, más duro que todo. Entonces se quebraban los dientes, y al quebrarse él metía más a fondo en la mujer. Entonces se sangreaba la mujer ya. Entonces, la sangre de la mujer es la primer vida, ya puede tener hijo porque

está abierta su matriz. Entonces así dijo ella, que la historia es así: el carancho hizo abrir la matriz de las mujeres, que nadie podía abrir. Porque eran estériles, porque eran del cielo, no tenían hijos.

Recién el carancho primereó y rompió la matriz y entonces se abrieron, entonces esa sangre es la seña de que la mujer cambia de vida. Y del cambio de vida el *Arco Iris* no quiere nada, porque la vida ha cambiado. Antes no tenían, dice, las mujeres eran limpias igual que cualquier otro, pero al abrir esas matrices las mujeres sangraron; y hay mujeres que sangran muy poco, cuando llegan de catorce años, quince años..., muy poquito, hay veces casi gotas, pero hay algunas que tienen mucho, y no son todas iguales.

Desde aquel tiempo *Lewo* empezó a estar contra el derramamiento de sangre. Porque sangre no se puede derramar, dice. Nadie puede derramar sangre, es algo muy peligroso para la vida de personas.

“Cambio de vida” porque ellas no tenían; cuando venían del cielo estaban completamente cerradas, todo su cuerpo estaba cerrado. Y tenían su vida igual que el varón, pero el cuerpo, el cabello era de mujer. Sí, porque todos los que vivían allí eran mujeres, son vírgenes, mejor dicho, son princesas ya veteranas algunas. Y no hay varón en el cielo.

Tokwah es una persona como nosotros, sólo él, y los demás son aves, son animales pero dicen que son gentes. No había mujer, solamente varones, todos varones. Y no hace mucho cuando ellos han recogido mujeres, porque las mujeres venían del cielo; entonces ya en aquel tiempo tenían mujer, cada uno con su mujer, el que las mujeres buscaban. Ellas preferían a los más cantores, esos como chalchalersos. Los que tenían un canto hermoso tenían como dos o tres mujeres, y el que no tenía canción tenía una. Bueno, entonces, cuando se formaban con mujeres ya ellos hacían campamento en donde había pesca, porque esa gente vivía donde hay lagunas, donde se encuentran muchos pescados para hacer vida ahí. Entonces ellos hacían un campamento, no tenían pircado, no tenían paradero seguro. Donde hay pescado quedan ahí, después de eso ellos venían del naciente e iban para el poniente, porque siempre se secaban las lagunas del naciente, siempre; con los tiempos van secando y ellos tenían que corregir, siempre van alcanzando donde hay pozos, porque el agua corriente viene del poniente. Así que ellos siempre venían del naciente en esos tiempos, y estaban casi en la mitad para llegar a la punta. Bueno, antes de llegar a la punta ellos han encontrado una parte que estaba llena de pescado y se quedaban. Ya se quedaban ahí mucho tiempo, los carpinteros. Los carpinteros son los meleros, esos que sacan mieles. Entonces ahí nació un hombre, pero el hombre venía siguiéndolos desde el naciente, porque *Tokwah* viene del naciente también. Y ellos no saben, pero sabían porque *Tokwah* es un hombre que puede cambiarse, cambiar de cuerpo, se hace de cualquier cosa y después se forma; si se quiere formar de hombre, él único puede

formar persona y habla. Entonces *Tokwah* tenía intención de ir donde están los demás *pahlalis*, porque él dice: "Yo me aburro de andar solo, mejor voy a buscar a los demás". Y al pensar así se fue siguiendo el rastro de todos los otros, porque se ven los rastros donde se quedaban, hacían fuego, y todos los días, siempre viajaba siguiendo los rastros, y al llegar a la mitad del mundo [*ohonat lechoweh*] se cansaba más, no podía. Y lo que le molestaba más es que no hay nadie que le hable. Entonces él dijo: "¿Cómo voy a hacer? Quiero tener un hijo". Y empezó a hacer la forma con la mano, para poder hacer un hijo con la mano, y dos por tres noches se terminó de hacer un hijo: se estaba hinchando la mano, pero a los tres días se reventó: nació un hijo. Y dos, tres días, no sé, pero un tiempo corto, se quedó y se crió tan rápido el hijo. Entonces él ya tiene compañero que le hable. Y le dice: "Bueno, vamos, hijo, vamos a alcanzar a la gente". Y seguía, caminaban, seguía y le hablaba, porque tenía con quien conversar.

Entonces pasaban caminando, caminando, y han llegado a un punto que parece más cerca de los otros, y había vestigios de fuego. Han visto el fuego fresco, ceniza fresca, el rescoldo caliente. Y dice: "Bueno, parece que vamos cerca". Pero revisaba toda la orilla y ha encontrado una 'aca [excremento] en la piedra, de persona era, y le preguntó: "¿Dónde se fue tu dueño?", y la 'aca no contestaba porque era 'aca, entonces él se enojó y le dijo: "Contestáme porque si no te voy a pegar, ¿dónde se fue tu dueño?", y el 'aca se removió, se removía, como era un poco blanda, se removía nada más: "co-co-co-co". Entonces le dijo: "Contestáme bien porque te voy a pegar". Entonces lo que él ha hecho es golpear con un garrote, y al garrotear, la 'aca se le fue sobre la cara. Y se le ha tapado toda la vista, y *Tokwah* dice: "Bueno, ¿qué hago ahora?".

El quedaba ciego, no podía ver, entonces decía: "¿Cómo puedo hacer?". Y ya era sobre la tarde. Y decía: "Hijo, busquemos adónde hay agua". Como ellos tenían su campamento donde hay lagunas y agua, ellos han salido de ese lugar porque ya se secó el agua, así que se tenían que trasladar adonde hay agua. Y ellos tenían costumbre que donde hay ciénagas hay una gritería, donde hay ranas, está chinchote, araña. Y dice *Tokwah*: "Por ahí suena. Vamos". Y se fue hacia las ciénagas, tocaba a un lado, al otro, tocaba con un pie, con un palo para poder llegar a la voz de las ranas y eso. Y llegó a una distancia y dice: "Bueno, no puedo tocar con mi mano porque tiene un olor muy feo y no me van a conversar. Lo que voy a hacer es ir donde se ve que es agua y voy a meter mi cabeza para que toda el agua misma me lave sola, no mis manos". Entonces él tocaba con el pie el griterío ése donde estaban las ranas, y era un barro. "Puede ser que debe haber agua más allá", y se largó con todo el pecho. Y no había nada de agua donde él se metía, solamente cascotada, y los cascotes ésos le sacan todo el cuero de la cara y le queda limpia toda la vista, y las cejas quedaban abiertas.

Entonces él se renegaba solo y el hijo quedaba lejos, ha quedado distanciado, y al pasar así dice: "¿Cómo voy a hacer? Ya viene la noche". Y ha quedado pelado ya, no sabía qué hacer. Esperaba que saliera el sol, pero como recién era la oración, y entonces dice: "Quisiera que venga araña, quisiera conversar con él". Entonces vino

araña. Esas arañas grandes, de pies largos. Entonces la araña vino en seguida y le dijo: “¿Qué te pasa amigo, compadre, qué te ha pasado?”. Pero araña sabía que era *Tokwah*, conocía que era *Tokwah*. Entonces dice: “Qué te pasa, *Tokwah*?”. El dice: “Mira, lo que me pasó es así: yo, por lavarme bien me he perjudicado más. No tengo nada de pestañas, de cejas, siento dolor. Y yo me acordé de usted, como usted tiene los hilos, todo, ¿por qué no me pega lana?”. Y dice la araña: “Cómo no, sí, te hago lo que usted quiere”. Y él dice: “Sí, porque quiero seguir continuando el viaje, tengo que alcanzar a mis amigos”.

Bueno, en seguida subió la araña y empezó a poner. El hilo que tiene no se gasta nunca, lo ha empezado a teñir de nuevo, y él tocaba y dice: “Gracias, gracias”, y dice: “Bueno, estoy listo”. Ha hecho despedida y se fue, siguió el camino. De noche era. Ha caminado una distancia y dice que le había dicho al hijo: “Mira lo que me ha hecho la araña”, y el hijo le dice: “Está bien, como si fuera que no te pasó nada”. Y la culpa la tiene él, no el hijo ni nadie, que empezó a gritar, así, mirando para atrás: “¡Oh, araña panzona!”. Y ella escuchó: “Sí, está bien, yo soy panzona, pero quisiera que se despegue todo”. Entonces al decir se despegó, y ha vuelto que le ha quedado toda la vista abierta, que no tenía nada de pestañas. Entonces dice: “Parece que no lo ha colocado muy bien, ¿qué le pasará que se ha despegado?”. Y el hijo le dice: “A lo mejor te ha escuchado”. Dice: “No puede ser, es lejos, ¿cómo me va a escuchar? Vamos a buscarlo de nuevo”, y se ha vuelto para atrás. Y buscaba, buscaba por todos lados. Llegaba donde estaba, gritaba: “Araña, araña”, pero nada, se escondía. Entonces dice: “¿Cómo voy a hacer?”.

Parece que al decir así vino un ave de esas de noche, un col-col, esos que gritan de noche –grandote como gavilán–, *woqo*, que tenía ojos zarcos y rodeados como de tintura, como ellos andan de noche...

Entonces *Tokwah* le habló. Le dice: “Mirá, mi cumpa, lo que me ha pasado, me pasó esto, pero araña me ha hecho el bien, yo no sé, he caminado un trecho y se me despegó. Yo no sé, parece que me lo colocó mal. Yo quisiera que usted haga la forma de ayudarme para tener pestañas, todo bien hecho. Porque adonde voy es parte de ciudad, que hay mucha gente que me va a ver y...”. Y el col-col dice: “Sí, búsquese ají y molélo bien. Cuando usted tiene, abrí bien los ojos y échales el polvo, así dos o tres y listo. Ya va a cambiar todo”. Ese es el consejo. Y *Tokwah* lo hizo, creyendo que iba a ser lo mismo que lo que dice la araña y otros más. Y col-col se fue volando. El juntó un poco de ají donde ha visto, y lo molía con un garrote –porque antes toda la vida de la gente no necesitaba mortero, sino con un tronco y un garrote molían las cosas–. Bueno, él hacía así eso. Cuando estaba el polvito un poco, él dice: “Aunque sea poco, puede ser que me componga”, y ha hecho. Y abrió los ojos. Lo más lindo es que los abrió más y lo echó todo. Y se ha caído. No sabía qué es lo que pasaba, un grande dolor, se ardían los ojos y no sabe qué hacer. Pero, por final, el hijo le agarraba la mano y lo llevaba en el camino. Al llegar a una distancia muy larga han encontrado agua, entonces con el agua

el hijo le lavó la vista para poder pasar el dolor. Y se quedó y se ha compuesto. Pero al componer dice: "Bueno, mejor aquí vamos a quedar". Y tenía termómetro de caña hueca, y siempre al acostar, de noche, se pone bajo la cabeza. Si amanece con un nivel de grasa de pescado, ésa es señal de que ya van cerca.

Y ya estaba casi por llenarse, y dice: "Bueno –le mostraba–, aguántate hijito, porque ya vamos a llegar cerca de donde están los amigos, que están con un asado".

Y va costeando el río, y ha pasado una distancia y ha visto unos niños que se estaban bañando, gritos escuchaba. "Ah, parece que hay gente, entonces estoy bien, estoy bien porque voy a encontrar gente". Habían sido pichones de gualacate, *owanah*, que estaban bañándose. Los niños lo veían y tenían miedo, como es costumbre de niños, dicen: "Ahí viene un hombre" y se quedaban quietos. Y ahí donde se bañan ellos es cerquita de la cueva de la madre, un agujero, y dice: "Cómo voy a hacer? Tengo hambre, voy a comer uno". Y a los chicos les dice: "Niñitos, vayan tranquilos, yo no los voy a molestar, si quieren, les voy a enseñar cómo se nada y cómo se brinca". Y él enseñaba a los niños, brincaba en el agua, así como mortero, y a los niños les gustó, querían hacer. Y él subió al borde y dice: "Miren, yo voy a hacer una vez", y agarró un bejuco de esos que nacen en las islas, como piolas, bejuco pero duros, y él hacía como estacas. Y dice: "Miren, yo hago esto, antes de entrar al agua, ustedes tienen que meter la cabecita adentro de esto y entonces recién tienen que entrar al agua". Y los chicos hacían, y dos por tres él tenía intención de que iban a estirar la pata.

Así hace y se come a uno y se va a buscar a los otros chicos, se mete en la cueva que tiene tres partes y mientras va para abajo haciendo pozo con un palo, los otros trepan para arriba y desde ahí le tiran tierra, y él cavaba, cavaba y no se daba cuenta. Y los chicos le tocaban con un terrón, le pegaban en la cabeza y se reían, dice. Pero él no se daba cuenta por el ruido que hace con el codo. Y dice: "¿Cómo voy a hacer? Voy a seguir". Y siguió cavando. En seguida llegaba a una parte muy blanda, iba más, más y más. Dos por tres parece que hay un ojo en la tierra y se hundió, y se iba como bolita. Y él sintió, no sabía qué hacer porque se iba más. Ya no hay necesidad de cavar, parece que está muy hueco abajo, y dice: "*Chihwa, yahwetes ile te henno*", "que haya una raíz o una guía de raíz que me salve". Al decir así él ya ve el agua, el agua de abajo que había sido otro mundo, otro mar. Entonces antes de llegar había una raíz que estaba atravesada adonde él tenía que caer, aquí en medio de las piernas, así que él queda sentado sobre esa raíz, los pies colgados, y él miraba y sentía el ruido de muchas aves, alitas, de patos, gansos que estaban. Y él dice: "Había habido otro mundo, que decían. ¿Cómo puedo hacer, llegaré o no?". Él tenía miedo porque al llegar, si no tiene donde pisar, y dice: No, porque si me salvó esta raíz". Y estaba allí muchos días, no podía moverse porque tenía miedo de caer, tenía miedo de que se quede la vida, todos los huesos, y siempre pensando en el mundo de arriba: "Mejor que mis huesos queden arriba, no en la profundidad". Al decir así dice: "*Chihwa*, quisiera que venga un cóndor". Cóndor es *istiwen*, "*chihwa, hatelak istiwen ihoyame*", "yo quisiera que venga un cóndor

a donde estoy". Al decir así, al rato sintió un ruido, que venía un cóndor por el semejante agujero de donde venía, es el ruido de las alas, de todo. Y cuando llegó dice: "¿Aquí había estado usted?", "Sí, yo estoy aquí no sé cómo, parece que me voy a pudrir aquí". Y cóndor dice: "Sí, estoy sintiendo una hedentina", porque cóndor son igual que cuervos, come osamenta, pero mejor carne (...). Y dice *Tokwah*: "Está bien que has llegado, parece que me has adivinado que yo estoy aquí; yo quisiera que usted me haga el bien de llevarme arriba otra vez, porque yo solo no puedo. Y cóndor le dice: "Cómo no, pero tenés que aguantar lo que yo te digo. Yo te llevo, pero tenés que darme de comer, porque con tu peso no te puedo llevar muy lejos. Lo que voy a hacer es darte un tiempo y vos tenés que darme tu jamón de la pierna. Y cuando vuele otro tiempo me tenés que dar el otro". Y *Tokwah* dice: "¿Pero cómo voy a hacer si me voy a quedar sin piernas?". "Ah, no sé, si quiere –no te obligo–, si quiere, pero yo tampoco puedo, cómo voy a volar así, con hambre y todo, no voy a tener valor. Ahora, si quiere lo llevo pero así como es, hacemos trato."

Y *Tokwah* empezó a mirar así para abajo, tenía otro pensamiento de bajar más para ver si podía encontrar pescado para darle al cóndor. Y dice: "¿Bueno, qué hacemos?". Y él dice: "Bueno, yo creo que puedo entrar más para el bajo, que haya pescado y yo le puedo dar una carga de pescado", y cóndor dice: "Mi vida no es de pescado, es de carne". "Bueno, si es así haré todo lo que usted me dice." Aceptaron. "Ahora, lo que tenés que hacer, usted me abraza aquí en los hombros y tu pie aquí, debajo del ala, y usted tiene que cerrar los ojos y sea quien sea no tiene que abrirlos hasta que yo le digo 'lárguese'. Entonces tenés que largarte, pero sin que yo te diga usted no puede largar ni mirar, porque al abrir los ojos yo me voy a carecer de valor de volar. (...) Si usted abre los ojos mientras estoy volando, la debilidad va a ser para mí." Esto es lo que le dice el cóndor.

"Y bueno, lo haré." Y lo abrazaba y empezó a volar. Volaban un trecho y *Tokwah* sacaba la carne del pie y se la daba, y seguía volando. Y *Tokwah* le dice al cóndor: "Ya llegamos, parece, porque la vista mía está blanca". "Ojo, ojo", le dice el cóndor, "que miraste. Porque es así como yo te dije, no tenés que abrir los ojos". El bordo le daba en la cabeza, el bordo de *lechowex*, entonces *Tokwah* se dio cuenta de que ya salió, pero el cóndor le dice que no, que le falta mucho, que no estamos ni en la mitad. Lo que había pasado es que el cóndor había salido y había volado lo más tranquilo hasta el cielo, y hacía un ruido como de avión. Y al trecho pedía carne y [*Tokwah*] sacaba el jamón. Hasta que terminó todos los pedazos de carne y cóndor estaba ya cerca del cielo y dice: "Bueno, cuando yo te digo 'pisá', entonces tenés que pisar". Al ratito dice: "Bueno, *Tokwah*, largáme y pisá nomás". Al decir así, se largó *Tokwah* del cielo. Venía atravesado, enderezado cabeza para abajo, y el cóndor quedaba muy arriba, mirando porque el cóndor tenía intención de comerlo ya todo. Decía: "Cómo no voy a comer la carne, tan rica, cómo es que ha terminado". Es el pensamiento del cóndor. Y *Tokwah* dice: "¡Nah!, mire lo que me hace", y se venía y atravesaba cabeza para abajo... ¿qué

no le ha pasado a *Tokwah*? Y ya faltaba poco para llegar a la tierra. Dice: "Yo quisiera ser como un mortero, porque, si no, me voy a hacer pedazos".

Y al decir así se formó un mortero. Un mortero viejo: "*Chihwa iahatelak hwehlak*", "yo quisiera ser como un mortero viejo". Y entonces se cayó en el suelo y se enterró casi en la mitad. Un mortero viejo. Y se quedaba un trecho y el cóndor se acercaba más para ver si se movía, y no veía más que un trozo de palo, qué sería. Y cóndor ya dice: "Bueno, ése debe ser *Tokwah*. Si yo hubiera sabido que era, allá nomás lo como". Y se acercaba más y miraba, pero no parecía más *Tokwah*, nada más que un tronco prendido en la tierra. Y pasó un trecho y se descansó. Dice otra vez: "Yo quisiera ser hombre otra vez, voy a tener que ir". Y se formó hombre otra vez. Y se levantó y se sacudía. Entonces dice: "¿Cómo voy a hacer? Bueno, voy a seguir para adelante, voy a seguir buscando más gente para conocer y todo". E iba siempre a la orilla del mar, siempre a la orilla del río. Al trecho dice: "¿Cómo voy a hacer? Estoy cansado, ya hace mucho tiempo que no veo ninguna persona".

Tokwah, la continuación cuando él volvió de arriba y se formó mortero. Ha quedado un tiempo ahí, metido en el suelo como mortero, y ha empezado a pensar de nuevo cómo hacer... y miraba para todos lados y el cóndor estaba arriba mirando si estaba muerto o qué. Pero dice que al ver de lejos ya no es hombre, sino es un tronco, así que se fue. Y ahí quedó, no hay esperanza. Así que se levantó y dice: "*Chihwa, iahatelak hinno*", esa palabra dice: "Yo que sea hombre otra vez", y se formó hombre. Y se pone de pie, mira por dónde va a ir. El siempre buscaba más gente para ver, y pasó caminando la orilla del mar, del río, caminaba una distancia larga, se cansó. Dice: "Yo quisiera encontrar cualquier cosa, paraje o un...". Al decir eso se fue bajo un árbol y se encontró una abuelita que se llamaba moro, una abuelita que se llamaba moro-moro. Pero él decía que era la abuelita porque ella siempre tenía su cancioncita para hacer dormir a la nietita. Y todo la vida de moro-moro tiene en medio del enjambre como un pichón de avispa, es el madre de moro-moro, pero en aquel tiempo le decían nieta del moro-moro [moro-moro = *nakwo*]. Entonces dice: "Qué bien que he encontrado a la abuelita", *Tokwah* decía, y le contestó: "Sí, qué vamos a hacer, me has encontrado, pero siempre me encuentro sola". Y dice [*Tokwah*]: "¡Uy, qué calor que hace! Abuelita, déme un poco de agua". Y la abuelita le presentó, tenía un cántaro de agua y vasija de porongo para beber como jarro. Y al tomar un trago dice: "¡Chuy, qué calor, chuy qué calor! Abuelita, dame un poco de agua. ¿Por qué no me traes de la laguna agua fresca?". Y la obedeció a la visita, era respetuosa la abuelita. Y dice: "Bueno, cuidemela a la nietita", y dice: "Sí, yo le he de cuidar, para eso estoy. Estando yo no pasa nada". Y se fue. La abuelita se fue apurada, corriendo con un cántaro para traer agua fresca de la laguna. Y dice *Tokwah*: "*Chihwa*, que el cántaro no se hunda".

Entonces se fue la abuelita, al llegar a la laguna quería hundir el cántaro y no se hundía, buscaba la forma y no se hundía porque él, al ver que se fue la abuelita, agarró a la nietita y la metió al rescoldo y la comió. La comió a la nieta de moro-moro. Al

comer, agarró el cántaro que él decía que estaba caliente, tragó un poco y se fue.

Entonces cuando se fue, distanciado, ya volvió la abuelita, que llenó el cántaro, pero ya era cosa pasada. Llegó y no estaba la visita, ha ido a ver a la nieta y ya no estaba; dice: "Bueno, me ha jodido, me ha jodido. ¿Quién debe ser ése? Debe ser *Tokwah*". Porque todos saben que anda *Tokwah*, todos saben y algunos no lo ven, pero sienten nombrar a *Tokwah*. Y dice: "Bueno, ¿qué vamos a hacer?". Entonces la abuelita dice: "*Chihwa*, que le pase el sueño y que se duerma". Entonces, al decir la abuelita ya empezó, no podía caminar más *Tokwah*, y entonces encontró una sombra linda, entró bajo la sombra y se durmió. Le llegó un sueño pesado por lo que se ha llenado, todo. Le agarró como un empacho, más o menos, y dice la abuela: "Yo le voy a hacer". Y preparó unos puñados de cera, puñados y puñados de cera se llevaba, iba detrás de la huella y caminando un trecho ya lo encontró durmiendo a *Tokwah*, roncando. Está lleno, panza arriba, contento el hombre porque ha comido la nieta de moro-moro, y a cada rato cantaba y se cagaba de risa; entonces se ha dormido. Y la abuela dice: "*Chihwa*, que le venga un sueño pesado y no sienta ninguna cosa". Entonces *Tokwah* se agarró un sueño, pero un sueño que no puede escuchar a nadie, él roncaba tranquilo. Y vino la abuelita y empezó a tocar las partes más delgadas, por acá y aquí, le llenaba de cera todas las partes más delgadas, aquí bajo las piernas, aquí bajo el pie, las sienes, los oídos, pero no le tocaba la nariz y la boca mientras que le ponía la cera bien en la parte más delgada del cuerpo, entonces le ponía bien por acá, pero bien despacito. Y al poner la cera, después le tapa la nariz, pero bien seguro, cosa que nadie le pueda sacar. Y cuando él se movía, cuando le cerraba la nariz él se movía ya, pero no había caso, ya está cerrado. La abuela empezó a taquear y rellenar toda la nariz. Se ha quedado todo cerrado, la vista, cosa que no se reviente. Y estaba *hwalas nah iehl*, tres días, para decir tres días. Y estaba ya abombado, hinchado. Y empezó a reunir toda clase de *pahlalis*, que decía aves, pájaros, animales, para ver. Porque el único que anunciaba era el carancho [*kalantsu*]. El carancho es el anunciador, donde sea, él es el primero que tiene que ver. El carancho, ése que tiene una corbatita blanca y su piquito. Es el pájaro que anuncia a todos, y hasta ahora, si hay una osamenta, un muerto por ahí, en el camino, ferrocarril, pedaceado, él tiene que avisar. Avisa [*ihwen*] con su canción "*kokokokoko*" y todo... porque los cuervos están más arriba. Cada día tiene que salir un cuervo arriba, muy arriba. Entonces al oír al carancho ya baja como un balazo, y con el ruido de la bajada, ya todos los otros, distanciados, sienten y dicen: "Ahí va, ahí va, vamos a seguirlo". Entonces empiezan a salir por todos lados los cuervos, en seguida se amontonan. Esa es costumbre, por el avisador [*ixwentsah*; cuervo = *tsetwo*].

Entonces veía el cuerpo del hombre y no conocían quién es el bulto tan grande, no se sabe si era *Tokwah* porque ya es un bombo, un bulto muy grande por la hinchadura que tiene, semejantes brazos y piernas, como yuchán viejo.

Y todos los *pahlalis* venían rodeando, porque el cóndor, el cóndor era principal, vino atrás del carancho y escuchó. Dice: "Tiene vida todavía, no está muerto". Porque

cóndor ya temía, ha sucedido otra vez, hay historia de cóndor que era entrador y no tenía miedo de agarrar con estas cuchillas. Entonces, desde aquel tiempo, ya se da cuenta de escuchar de lejos si tiene aire, si respira, y siente que tiene vida. Dice: "No, no entre, porque no vaya a ser que le quite el arma otra vez". Hacen así las aves con los brazos. Y vinieron una tras otra, comunicaron una tras otra que hay un cuerpo que no se sabe qué es, qué es lo que pasa. Entonces vino martín pescador, ya empezaron a hablar entre ellos martín pescador y suri y chuña, que tienen ese semejante pico, y otros más, flamenco, todos esos venían y decían: "¿Quién puede picotearlo, a ver si se revienta y tiene vida otra vez ese hombre? Debe ser *Tokwah*".

Y venía martín pescador y le ha echado un picotazo y no ha hecho nada, se torció, torció el pico. Vino el flamenco, y también con el picotazo se torció... así que ninguno de ellos tenía forma de agujerear ese bombo tan grande. Principalmente lo querían abrir del estómago, creyendo que aquí era más fino. Vino uno por uno, y después se acercaron más y más, porque a cada picotazo se movía, todavía tenía vida, y los otros querían salvarlo, pero otra parte no quería salvar sino que deseaban comer – cuervo y otros más, cóndor—. Dicen: "¿Pero qué esperanza vamos a tener? Mejor lo comemos". Pero los otros decían que no, hay que salvarlo. Y al decir así se reunían el carpintero, que tenía un pico... también se dobló. *Siwok*, ese que comía palo santo, así tampoco le ha hecho nada a *Tokwah*.

Entonces vino un carpinterito más chiquitito, ese que le decían *tsulax chanes*, más pequeño, pero que tiene un pico...

Y ése dice: "Ustedes que son grandes no han hecho nada, yo vengo, voy a probar, pero soy chiquitito y si no puedo tengo razón, porque soy pequeño", le había dicho a los otros grandotes, pensando en el martín pescador, así. Pero él, antes de picotear, empezó a escuchar qué parte es más clara, entonces escuchó todo. Lo que él ha hecho es que conocía que todo estaba tapado con cera y tiene..., claro, porque los otros, al picotear, no sabían que había cera allí, y la cera les torcía, no dejaba que el pico le entre. Así que no sabían, no se daban cuenta porque la cera se pega y se dobla.

Entonces vino ese carpintero chico y dice: "Bueno, yo que soy chiquitito tengo razón si no hago nada, porque soy chiquitito". Al decir así, empezaba a mirar, él veía que era la cera la que engañaba a los otros; no les decía nada que son tontos, pero dice: "Miro lo que hay, ¿cómo creen que debemos hacer?". Porque conoce él. Ese pajarito es melero, entonces picoteaba donde no está pegada la cera, al lado de aquí. La cera está tapando aquí, pero queda un espacio, y él tocaba y le metió un picotazo al medio de las costillas y se explotó. Al explotar salía una porquería, una cosa que tenía una hedentina hedionda, mezclada con sangre y mezclada con lo que come, lo que sale. Y empezó a rociar a todos los que estaban alrededor. Entonces eso, la pintura que cayó sobre los pájaros, y cuando lo volvían a picotear del otro lado ya, salía sangre roja entonces rociaba a todos los demás que están al lado: cardenal, él se agachó pero ya pegó con la cabeza, y martín pescador se quería defender del rocío ése y le ha quedado en el

pecho. Todas las aves que tienen ese color rojo dicen que es de sangre de *Tokwah*, y todos los que tienen color oscuro, medio gris, también es de sangre y toda la porquería que sale, que ha rociado a todos. Por ejemplo, ese carpinterito está todo rociado, así que ningún color tiene, negro, oscuro.

Siwok, como él se ha defendido, le tocó nada más que en la frente.

Bueno, estaba un tiempo allí tirado, y levantó y agradeció a los otros, dice: "Agradezco", y los otros no decían nada, porque ya conocían que era *Tokwah*. Al sentarse ya le conocieron que era y se fueron. Y él se quedó pensando cómo hacer, y dice: "Bueno, voy a alcanzar, mejor voy a alcanzar". Y él seguía una senda, así para adelante. Al llegar a un punto, una distancia, encontró un gavilán [*qof*], y le saluda, dice: "Hola, qué tal". Y el gavilán dice: "Sí", estaba sentado en un solo pie, y de un solo pie se agarraba al tronco, tranquilo, y *Tokwah* dice: "Mire, compañero, ¿por qué anda con un solo pie?". Y el otro le dice: "De mi nacimiento, y después me resulta más que dos pies". Y le dice *Tokwah* al gavilán: "Che, me gusta. ¿Cómo me gustaría tener la vida como vos!". Y gavilán le ha dicho: "Sí, si cortamos tu pie no vas a carecer de ello, porque yo tengo un solo pie y pájaros tengo, donde voy cazo pájaros y con eso me alimento". Y dice: "Che, ¿sabés una cosa? Cortáme el pie, porque yo tengo dos". Y él hizo conforme con todo, mordió a la vuelta, alrededor de la pierna, con el pico que tienen y le mordió la carne y después le quebrajeó el huesito y se cayó el pedazo de pierna. Y le dice: "Bueno, con eso". Y se paraba *Tokwah*, dice: "Bueno, ¿y los pájaros?". Pero a los pájaros tenía que llamarlos, no iban a venir solos. Y él llamaba, y al final ha llamado a uno, en seguida viene el pájaro, la presencia le ha pasado.

Y dice: "Bueno, me voy". Y sigue adelante, con un solo pie ya. Ya no podía ir ligero porque tenía que ir brincando, brincando. Y brincaba un trecho y dice: "Che, pero no voy a llegar nunca adonde quiero ir, mejor voy a buscar un palito, voy a buscar un bastón para poder ir caminando". Y no le convenía, porque se había acostumbrado a ir ligero y a llegar ligero, pronto, y dice: "No, la forma con este palo no voy a llegar pronto al otro lado". Entonces dice: "*Chihwa*, que se presente una araña, cualquiera que tenga hilo, que me tire o me haga la junta y nada más, quisiera que sea araña o cualquiera de esas tejedoras". Se presentó otra vez una araña grande, la vio y le habló: "Lo que pasó es que había un amigo que me cortó la pierna sin querer. Yo pensaba que me resultaba y no, lo cierto es que no me resulta. Si pudiera usted hacer el bien te agradeceré, colocáme de nuevo mi pie". Entonces esa araña grandota [*tswan hlokwetah*] dice: "Sí, yo voy a hacer". Y ella bajó y sacaba los hilos, empezaba a teñir, teñir, tejiendo. Entonces se movía un rato, se zafaba y se volvía a armar. Al rato dice: "Bueno, a ver, prueba". Se paró firme y no pasaba nada, estaba muy bien. Y dice: "¿Cómo vamos a hacer ahora?". Y dice la araña: "Lo que te pasa, que estás bien ahora". Entonces dice: "Mira, yo me voy y vuelvo otra vez, voy y vuelvo. Te voy a traer tu prenda para que tengas de recuerdo". Y araña dice: "Bueno, si cumple estoy bueno, y si no, yo no te cobro. Yo te hago bien, nada más". Y caminaba un trecho él, para engañarla a la araña.

Y pasó un trecho y dice: "Oh! *tswan hlokwetah tse:cho*". Es por decir "panzona". Sí, se burlaba. Entonces la araña dice: "Que se despegue otra vez". Sola palabra de araña. Y dice que había un palo atravesado y él, por subirlo, se despegó. Y ahí ha caído al suelo *Tokwah*, no sabía qué hacer. Dice: "Che, ¿qué ha pasado? Se despegó, parece que no lo han arreglado bien. Me vuelvo otra vez a buscarla". Y al buscarlo no lo podía hallar, no encontraba. Y él tenía que llevar su pierna hasta que se cansara, no sabía qué hacer. Entonces, al caminar ha encontrado un león. El león quería agarrarlo y comerlo, él dice: "No, espera, total me vas a comer, pero hablemos primero: resulta que yo venía, y sin pensar que lo voy a topar. Mire lo que me pasó: ha venido alguien y me cortó la pierna, después ha venido araña y me ha hecho bien, pero se me despegó ya, no sé por qué, la pegadura no se pega".

Y el león dice: "Bueno, si es así para qué quiere más vida, mejor te como". Dice: "No, no puede ser, tengo que buscar primero. Si no consigo dos pies me vas a comer". Y al decir así desapareció *Tokwah* porque dice: "*Chihwa*, que me desaparezca". Y desapareció, entonces el león ha quedado solo. El león ya conocía que era *Tokwah*, porque todos ya sabían. Entonces *Tokwah* desapareció. Y se iba donde tenía que encontrar araña. Y volvió para discutirle a araña que por qué se despegó, para preguntar por qué se despegó. Entonces, al llegar buscaba por todos lados, alzaba basuras, pero ni aun así lo encontró. Así que por fin dice: "Bueno, mejor que me cambie del todo, porque por qué voy a andar con un solo pie. *Chihwa* que sea un animal muy hermoso para que todos deseen verme". Y en seguida desapareció, se volvió como un animal muy hermoso, como corzuela bien bonita. "Yo con ése, el tamaño con el que voy a andar, me voy a poner muy hermosa, para que todos me deseen, me hablen y me quieran". Entonces caminaba ya, pero ya tiene cuatro pies, no tiene dos, es animal, no es hombre de dos pies. Pero en seguida se sacó la pierna. Llegaba a un paraje de otros animales y estaba perdiz, charata, y otros más. La perdiz es una persona, una chica muy doncella y cantora, que tenía canciones muy hermosas, y la rana [*paie*] muy grandota que le cantaba.

Estaba conversando con los grupos, que no conocían qué era porque tenía cuatro pies. Pero ya sabían que anda *Tokwah*. Y él quería dar vuelta y se desprendió la pierna, dice: "Ay, ya se ha zafado". Entonces la perdiz, como era una chica muy risueña, se reía, pero al reír dice: "Pero esto no creo que sea corzuela. Esto debe ser alguna persona, si no es *Tokwah*. Entonces ellos, ya que tenían un guarapo de miel de abejas, porque eso es costumbre, lo tienen en un bolsón de cuero de vizcacha o cuero de nutria, o de corzuela. (...) Adentro dejan la miel y dejan que se pudra [que fermente], entonces queda como aguardiente. Cuando lo quieren tomar se saca una gotita con agua. Es *nokchi*, miel es *kayek*. Porque la miel que se saca más es de la llana, de abeja llana, ésa es más especial para huarapo, porque ya está medio salada y amarillenta (...).

Entonces la perdiz, rana y charata, éstos tenían para divertirse. Entonces dice la perdiz: "Qué les parece si le pasamos un poco al otro"; ella es muy viva, dice: "No, para

qué vamos a darle porque éste es *Tokwah*, mejor es no darle nada hasta que se vaya, mejor que se retire". "Y bueno, parece que aquí donde he llegado ninguno me quiere dar". Y se fue, se calmó un trecho y ya se volvió bien. No podía hacer nada con el grupo ése porque la perdiz era muy inteligente, una chica muy viva... Entonces los otros le dieron gracias porque, dicen: "Si no hubiera sido por esta chica, ¿qué nos iría a hacer?".

Se fue, llegó a un trecho y se volvió; dice: "*Chihwa iahatelak hinno*". Y se volvió hombre y se fue. Caminaba un trecho distanciado y dice: "¿Cómo puedo hacer? Tengo que buscar a la gente que pesca, que me puede pasar pescado cocido, porque donde he estado con otros siempre me han pasado lo que comían". Y dice: "*Chihwa*, quisiera encontrar senda para ir adonde están los grupos que cazan". En seguida encontró una sendita, pasó barriales, sunchales, medio encerrado. Caminó un trecho y encontró un campamento, un fuego, ceniza que todavía estaba caliente. "¡Ah! Aquí debe estar la gente, puede ser que en seguida voy a encontrar." Al decir así en seguida encontró una aguja, y dice: "¿Cómo puedo hacer? Aguja, ¿dónde se han ido, en qué parte están tus dueños?". Y la aguja se movía por todos lados, no hablaba porque era aguja. Y andaba [*Tokwah*] voltenado por todos lados, para buscar más cosas que encontrar. Y volvió y dice: "Aguja, contestáme, ¿dónde se fue tu dueño?". Y empezaba a mover, saltaba ya; y dice: "No saltés porque yo te voy a hacer sonar, te voy a sonar". Entonces más, adrede parece que lo hacía la aguja. Entonces dice: "Si no me hacés caso, yo te voy a pisar". Y dos por tres la pisó, no le hizo caso... y se quedó enterrada la aguja, no quedaba más que el ojo. Y se quedó sentado.

Ahí se quedaba sentado, dice: "Bueno, aquí no sé qué hacer". Al decir así sintió un ruido que venía, ruido de personas, de *pahlalis*, y entre él dice: "¡Sí, ah!". Al rato llegaron unas mujeres, y dice: "¡La pucha! Habían andado mujeres" y él no sabía. "Entonces, si yo encontré estas mujeres quiere decir que estoy muy lejos de donde yo he venido al principio, estoy muy lejos", porque mujeres no veía, *Tokwah* no sabía, no creía que había más personas como él.

Dice: "Bueno, ¿yo qué hago con las mujeres, tendrán más capacidad que yo o qué?". Y empezaba a buscar la forma, empezaba a quejarse con la aguja prendida del pie. Y las mujeres decían: "¡Oh!, ¿qué será estito, pobrecito?". Y se quedaban, y se quejaba y lloraba. "¿Qué te ha pasado?." "He pisado una aguja." "¿Y dónde está?", dicen las mujeres, seis mujeres, cada una bien cargada de mistol. Habían ido a cosechar mistol, pero venían de otro mundo. Y eran mujeres muy hermosas. Y entre él dice: "Yo quisiera agarrar una por mujer, pero lástima que me han encontrado rengo". Entonces las mujeres dicen: "Si quiere la sacamos". Empezaron a buscar hilos de chaguar, empezaban a sacar, lo metían en el ojo y tiraban, pero el hilo se cortaba porque estaba bien segura, bien dura. Y no había forma de sacar. Y la mayora dice: "Bueno, para qué vamos a perder tiempo, vamos, vamos". Y se fueron. Dice: "Bueno, nosotras nos vamos porque no somos de aquí, nosotras venimos a cosechar mistol". Y empezó a llorar *Tokwah* para darles dolor a las mujeres, porque lo que él desea es que las mujeres lo

lleven a donde está la casa de ellas para poder estar. Y las mujeres dicen: “No, adonde vamos usted no puede llegar, adonde vamos para usted queda muy difícil”. Y se fueron las seis mujeres. No hicieron caso a *Tokwah*. Grita y cierran los oídos, todo. Se fueron bien cargadas con las bolsas, *sichet –sichet* son esas yicas grandotas que en la punta tienen unas correas que las ciñen y se abren, y tienen una correa grande acá, para alzar cuarenta, cincuenta kilos–; entonces dicen que le habían dicho a *Tokwah*: “Nosotras podemos estar con usted, pero cuando es la hora que tenemos que volver a nuestro lugar, no hay tiempo”. Y *Tokwah* les dice: “No, por favor, lleváme”. Pero no lo llevaron y las mujeres se fueron. Se fueron bien ligero, como un remolino, cada una tiene capacidad de caminar como un remolino, bien rápido.

Entonces *Tokwah* dice: “*Chihwa*, que se desate la correa”. Y se desata la correa de la yica y se derramó todo el mistol al suelo. Y se desató, así que al desatarse se derramaba la carga, una por una, diferente derrame, pero las mujeres no se podían ir ya, y dice *Tokwah*: “*Chihwa*, que no sea fácil que puedan alzar ese mistol”. Entonces ellas empezaban a amontonar, echaban la yica, pero parece que brincaba otra vez al suelo la carga. Cuando ya tenían arreglada la yica en la correa de atrás, se volvió a derramar de otro lado. Hasta que se hizo tarde. Y *Tokwah* se iba caminando ya para otro lado. Bueno, seguía atrás, se volvía para atrás porque se ve, porque él sabe que al encontrar a las mujeres, las mujeres lo van a matar, lo van a comer porque las mujeres son de comer personas y *Tokwah* ya sabía. Entonces dice: “No, éstas son gente de otro mundo que comen las personas, mejor me retiro, me vuelvo para atrás”.

Entonces *Tokwah* se formó hombre otra vez. Iba, y al caminar dice: “¿Cómo voy a hacer? Todos los días, siempre y nunca encuentro gente”. Y se ha vuelto a encontrar un grupo de aquellos tiempos... carpintero, el primer grupo. Y estaba muy contento, dice: “¡Pucha, ahora estoy bien!” Porque carpintero es un hombre que no le falta la miel, no le falta nada, es muy bravo para la miel. Y estaba muy tranquilo ese grupo.

Carpintero tenía mujer, hija de *ihwala*, del sol. Porque *ihwala* no podía traer carne, el nunca traía carne como trae el carpintero, y estaba muy aburrida la chica, porque todas las veces carece, y un día venía *ihwala* con un poco de gusanos y la hija los quería comer, y no, no la deja, dice: “Usted no moleste, ¿por qué no busca carpintero y se arma con hombre? A él no le falta nada”. La chica dice: “Mejor”, y se fue. Se encontró carpintero. Pero no encontraba así, ella estaba durante toda la noche, se amanecía con todo el pensamiento de anoche, con la palabra fuerte [*aitah-che*] de *ihwala*, el padre que se renegaba, entonces la chica se fue, dice: “Yo voy a cumplir, mañana cumplo y me voy”, y le dice: “Bueno, mamá, me voy, voy a cumplir lo que me dice mi padre”. Y le dice la madre: “Usted tiene que escuchar un hacha grande o ruido grande, porque hay muchas hachas que suenan, pero no es carpintero, es otros”, porque hay carpintero y hay otros de esos medianitos, *tsulah chanes*, *tiene* –el más chiquitito–, otro es *kaseltah*, y otro más bravo, *tilih* [melero], son pajaritos campeones para agujerear madera, saben dónde está la miel. Cortan madera.

Entonces la chica va a donde están los ruidos, y *Tokwah* también estaba con el hacha, haciendo ruido de hacha también. También se formó de melero con los otros hombres, y la chica vino donde estaba *Tokwah* (...), y *Tokwah*, como es adivino, adivinaba abajo, sí. Estaba arriba y dice: “¡Eh! *¿iop'as-e'pa'*, quién es?”. Entonces la chica le dice: “Yo soy, decíme dónde está el carpintero, *¿dónde está siwok?*”. Entonces *Tokwah* le dice que es el último de los otros ruidos de hacha, y la chica fue, caminando. Al caminar encontró uno y le pregunta. Hasta que llega a donde está el carpintero y *siwok* la saludó y le habló, le dice: “Yo vengo a buscarte porque quiero tenerte”, dice la mujer, y *siwok* le habló: “Bueno, yo no voy a decirte que no”. Lo que *siwok* ha hecho es decirle: “Tomás esta piola”. (Los que van a buscar miel, los indígenas mejores meleros no voltean la madera. Si las abejas están arriba empiezan a atar y hacen un estribo, pero la punta larga de la piola tiene que enramarse arriba, la tiran y así está seguro. Y en la otra punta ya devuelven el trozo [de piola] que pisan. Al pisar lo sacan, lo desprenden y le han vuelto a pasar y así van subiendo, como el pie de los electricistas, como estribos. Entonces, al llegar donde está la miel ya arreglan bien la piola, la hacen estribo y empiezan a colarla. Nosotros indígenas tenemos esa costumbre, para no voltear el árbol.) Entonces el carpintero le había dicho: “Tomás esta piolita y atáme los cueros”, que había dejado abajo. Y la chica ató los cueros de vizcacha, de conejo, y tiraba, tiraba, de arriba lo llenaba y le daba con la otra punta de piola, entonces la chica los recibía y los iba poniendo. Y pensaba mucho la chica, recibía *woso*, y al recibir ya baja el carpintero y lleva la carga. Se va al campamento a donde vive. La mujercita se quedaba mucho tiempo allí con carpintero. Estaba muy bien, la madre la visitaba, el padre.

Y *Tokwah* tenía la intención de buscar la forma qué hacer para hacer mal de la chica ésa, porque la deseaba tener él. Entonces dice: “¿Cómo voy a hacer?”. Todos los días pensaba qué hacer para violar o agarrar así, o quitar directamente..., bueno, ha llegado su estudio un día. El iba, adelantó con los otros que van, él iba más temprano, caminaba un trecho y ha pisado una espina de vinal, semejante espina. Entonces estaba donde tienen que venir los otros; él ya tiene pensamiento de que si carpintero podía, que le preste la mujer a él, para llevarlo otra vez al campamento, que lo deje. Es el pensamiento. Y los otros han venido y todos se han reunido a donde estaba *Tokwah*, y él dice: “No puedo”, y los otros sacaban y él ya bendecía que nadie le iba a sacar esa espina. El decía: “*Hatelelek tu'hi*”, “que nadie la pueda tirar”. El bendecía esa espina para que si los compañeros de él querían hacer el favor, no iban a hacer nada.

Entonces vino carpintero, el último con la mujercita. Los otros ya se iban, dicen: “¡Qué vamos a hacer! Bueno, ha pasado, ha pasado” y se iban por los caminos.

Vino el carpintero con la mujer, dice *Tokwah*: “Me pasó esto, no he visto esa espina, ahora no sé si voy a llegar pronto a la casa para ver”. Y el carpintero le había dicho a la mujer: “¿Por qué no lo lleva? Lleveló”. Con la confianza. Carpintero tenía mucha confianza, porque era un hombre... y le llevó.

La mujer lo alzó conforme a lo que dice el carpintero. Lo alzó y lo llevó. Lo llevaba y *Tokwah* estaba contento ya, porque sabía que la iba a joder, a hacer lo que quiere. Entonces llegaba distanciado y se hacía más pesado, más pesado, bajaba, no conversaba. Llegaba un trecho y decía: “¡Ay!, me duele, bajáme un poquito”. Y enderezaba a donde estaban las nalgas, se acomoda para poder meter el... hacer algo. Estaba atrás, él era un hombre y la mujer le agarraba los pies. Entonces la mujer lo hacía, pero sentía que él estaba metiendo el tiento. Entonces ella alzó las manos, lo largó a *Tokwah* que se arregle solo, y se fue a donde está la familia y no vuelve más.

Y *Tokwah* se quedó, dice: “¡Qué macana he hecho! Qué voy a hacer cuando viene el carpintero. Mejor me voy al campamento, a la casa de él y me voy a hacer formar mujer, tamaño, costumbres y todo”. Y llegó, ya no tenía nada de dolor, porque él mismo sacó la espina. Pero la mujer ya se fue con su familia, porque no le resulta lo que está haciendo: “Si sabe lo que está haciendo, carpintero me va a arreglar”.

Bueno, llegó a donde para el carpintero. Cuando llegaban los varones, los *pahlalis* ésos, traen cargas de miel, otros de pescado, todas las cosas, comían... y la mujer del carpintero estaba ahí, pero el carpintero también era un hombre muy vivo. Entre él dice... de lejos veía que es la mujer de él y no decía nada. De noche se acostaba, pero esa mujer no hablaba, sino que la cara estaba [cerca. Y era] cara de hombre, miraba al hombre, nada de como debe ser mujer. Entonces amanecía, y el carpintero dice: “Me parece que no es la mujer. El habla es de mujer, tamaño y todo es hija de *hwala*”.

Tokwah se cambió por mujer ya. Pero siendo que la hija de *hwála* que se fue. Y la reemplazó. Pero carpintero ve esto, o será que está resfriada que no es la voz, entonces él por la mañana no iba temprano. Y todos nosotros tenemos costumbre de levantarnos temprano para ir al baño. Y la intención de carpintero, dice: “Bueno, yo voy a esperar cuando vaya al baño y haga agua, le voy a enviar una hormiga y ya vamos a saber si es mujer u hombre”. Entonces ya le habló a la hormiga. Hay hormigas negras, grandes que pican, tienen ponzoña, sólo que pican y tenés para dos días de dolor; *Tokwah-chanes-kot*, *chanes* es la bola, porque ésa le ha picado, porque carpintero le había mandado que observe, si es mujer que no le dañe, pero si es varón, que le pique la bola. Entonces la hormiga estaba presente para esperarlo, y cuando él quería hacer agua, vino la hormiga, subió y le picó. Y al picar dice: “¡Ayy!”, y con ese grito ya se sabía que no había sido mujer, si grita es hombre. Entonces, el carpintero, al sentir el grito dice: “¿Ha visto? Hombre”, y no volvió, se fue derecho *Tokwah*, adelante.

Al decir así siente un ruido, que era un tigre, *ayah*, y cantaba siempre, tienen su canción, dice “*hey-hey-yaa, hey-hey-yaa, hey*”, al decir, y silbaba lo mismo. Es el único canto que él tiene, los demás tienen unas canciones muy hermosas, pero él tiene esa sola canción. Entonces él dice: “Bueno, si es tigre no me va a comer, o si quiere comerme, me va a comer”. Al rato cayó el tigre. El se lo topó y lo saludó, todo. El tigre, ni bien le vio el lomo, ya quería agarrarlo. Y *Tokwah* le dice: “Pará un momentito. Mire,

yo estoy listo para que me coma, pero antes de eso yo quisiera que me lleve a donde hay pozos. Usted ya sabe, tiene que tener conocimiento de dónde hay un ojo de la tierra que sea medio hondo, cosa de que mis huesitos queden adentro, no tirados en el campo". Pero antes de eso dice: "*Chihwa iahatelak hinno te iatah*", antes de que el tigre lo topara. Entonces se formó un hombre simpático, gordo y lindo. Y con todo eso el tigre lo desea más. Entonces dice: "Bueno", tigre pensaba: "Si quiere, tengo, total no está muy retirado. Sí, lo voy a llevar". Dice: "Sí, usted me lleva alzado, yo me voy a subir a usted porque estoy cansado, muy cansado. Pero si usted me lleva ya se me pasa todo. Me va a comer muy fresco, lindo, y yo no tengo miedo de mi muerte, ¿para qué?". El tigre no sabía que era *Tokwah*, pero también sabía que anda. Al decir así, él dijo: "Sube". Y él brincó sobre el tigre y arrastraba los pies; y al subir dice: "*Chihwa iahatelak hinno te'cho*", "yo quisiera tener peso para poder cansar al tigre", y empezaba a cantar "*hehe ya: he-he ya:*". Y el tigre decía: "Qué estás, curando, o qué estás haciendo?". Y él dice: "Yo estoy lagrimeando porque me muero". Y el tigre lo cargaba, sudaba, le salía la lengua de cansado. Entonces ha llegado adonde hay un agujero de mucho tiempo. Un agujero hermoso pero no muy hondo. Y dice *Tokwah*: "Mire, éste no porque los caranchos, los zorros, me van a sacar los huesos", y dice: "Sí, allá tengo otro más hondo, mejor todavía, total ya me vas a comer". Entonces lo volvió a cargar y se va. Al llegar adonde hay un pozo hondo, dice: "Sí, éste me resulta, cosa que mis huesos queden muy abajo, que nadie va a jugar ni a tirar... porque cómo va a ser que mis huesos van a quedar encima. Ha hablado lindo, contó lindo, y tigre no pensaba que se fuera a escapar porque era un pozo hondo, entonces él brincó adentro. Al llegar adentro *Tokwah* dice: "*Chihwa iahatelak tso:nak*", "yo quisiera ser como picaflor", y se soplabla el cuerpo. Entonces el tigre estaba listo para brincar, porque así era el trato de *Tokwah*: "Usted tiene que brincarme, cosa que toda mi vida se apague de una sola vez, no quiero gritar ni quiero... un solo golpe". Entonces dice: "Bueno, ya está, brincáme". Y entonces el tigre de arriba brincó, "*hoooh*", todo el ruido, y *Tokwah* dice: "*la: tsunak, ia: tsunak, ia: tsunak*", y se pasaba, y el tigre quedaba adentro, y él se voló como picaflor.

Y el tigre ha quedado hasta morir, no podía salir porque era muy hondo. Se jodió. Y él seguía volando hasta un trecho, y se llegó a casa, a la orilla del río, y se volvió caminando como hombre. Dice: "Yo quisiera ser como hombre". Entonces pasó y el tigre se quedó hasta que murió.

Y pasó *mawotah*, aguará guazú; vino adonde están los huesos del tigre, dice: "Eh!, ¿qué ha pasado, mi cumpa?". El empezó a escarbar, a escarbar en muchas partes hasta que ha podido sacar los huesos. Entonces él dice: "*Chihwa*, que te formen otra vez tigre". Entonces se formó en seguida tigre y le preguntó: "¿Qué te ha pasado?", dice: "Me encontré un no sé qué hombre, qué bicho, me decía que lo tenía que llevar porque estaba cansado, me decía que los huesitos tenían que quedar y había sido que yo, mis huesos quedaban adentro y él ha salido". Y aguará le dice: "Debe ser *Tokwah*", y tigre dice: "Mirá la trampa que me ha hecho, si yo hubiera sabido, mirá si iba a encontrar la

cama, pero ahora, ¿dónde estará?”. Y se refan entre ellos porque los dos son muy iguales. Tigre y *mawotah* son muy bravos, de garra muy potente. Cuando luchan, no lo voltea a *mawotah*, y *mawotah* no lo voltea al tigre. Adonde anda aguará, tigre no anda.

Después de un tiempo ya apareció una anciana, una abuelita. También vivía solitaria, en una soledad que no tenía ningún viviente, vive sola. Y al estar sola, ella tenía interés de tener un compañero, todos los días decía: “¿Cómo puedo hacer para encontrar mi compañero, para poder hablar y para que me acompañe, porque yo soy demasiado anciana?”. Y después apareció un niño, un niño que vino a presentarse a la abuelita. Ella se fue a buscar un poco de leña, algo así, y encontró un bebé tiradito; y había sido una criatura que le habían dejado, pero no sé quién la dejó. Y ella lo abrazó y dice: “Ahora sí que voy a tener hijito, parece que es mi suerte”. Y lo empezó a abrazar, lo llevaba adonde estaba ella. El cada día se criaba más, tan rápido se criaba, más: en dos días se cambiaba el tamaño, en cuatro días –pero no sabíamos de los números, solamente *hwalas iahl*, *hwalas pak*, *hwalas nak ti hway ext*, son ésos nada más los tres días, cuatro es *tu’hwantes’i* (...). Cuando tenía los dos pies (...) –la palabra de la señora decía que con las dos manos son diez días– se formó un joven, ya una criatura muy inteligente, muy inteligente. Y esa criatura dicen que son los espíritus que la formaron ya, *aítes-layis*, porque no había espíritus que venían del cielo todavía.

[El niño] no tenía nombre porque no había más criaturas en el mundo adonde estaba. Bueno, pasaba mucho tiempo y se hacía más hombre, más hombre. Y él se dedicaba a cazar. Hizo una flecha y un arco; él mismo fabricaba un arco y flechas y una macana –garrote porque ya va a cazar, *etek-ta*–. Entonces esa criatura se va, ya tiene compañero la abuelita, y se mantenían con bichos del campo, estaba muy tranquila la abuela. Pero pasa que no tenía tranquilidad el joven, porque llegaba y veía a la abuelita echada, durmiendo, que ya no daba más. Y siempre decía: “¿Cómo puedo hacer para encontrar?” Y cuando llegaba por la tarde, a la oración se tiraba a donde había un campo y miraba para el cielo y veía muchas estrellas. Y al mirar las estrellas dice: “¿Cómo serán esas estrellas que alumbran, cómo puede ser que aquella tiene diferente tamaño? Debe ser que no son iguales, que otras grandes y otras chiquitas”, él decía. El lo decía solo porque no tenía con quién conversar, con quién hablar.

Por la mañana se fue a cazar (...) y se iba campeando todo el día, había encontrado un huevo de suri botado, podrido ya, porque estaba tirado de varios días, repodrido adentro; y ya el joven veía que hay otra tribu en otra parte, hay otra tribu de gente personas, *wichí*. La ha encontrado de tanto andar alrededor del mundo, encontró una toldería de *wichí*, que tenían hijos hermosos, unas mujeres..., y ésas también de una sola abuela, las que se multiplicaron eran las chicas, muy hermosas. Y él tiene intención, deseaba a una para que sea su esposa. Pero no había forma porque era un hombre feo, un hombre que no tenía cara linda; él tiene su cara desigual, era feo, no tenía presencia. Y él preguntaba a una, otra, y ninguna le llevaba el apunte, ninguna le

tiraba lances porque él era feo y no servía para nada, porque parecía que no podía cazar en los campos, que no tiene valor...; y toda la vida tenía aburrimiento, se aburría en la vida de él: "Qué, ¿por qué me ha pasado así?".

Bueno, al encontrar el huevo, lo que él ha hecho: "Bueno, con este huevo lo que voy a hacer es untarme todo. Lo voy a romper y voy a untarme todo, la cabeza, la cara, toda la piel y me voy a tirar, a ver si se me presenta cuervo, carancho o cóndor. Y yo quisiera que fuera cóndor que me presente para poder agarrarlo y pillarle el cuchillo". Porque cóndor tenía siempre tres cuchillos en el ala, tres flechas que son filosas. Entonces, así el pensamiento del joven que tenía interés de pedir uno de los cuchillos del cóndor para tener valor para cazar ya. El pensamiento le viene y él se fue e hizo: se ha estirado en el medio del campo, desierto, silencio, y se le empezaban a amontonar las moscas, como ese huevo tiene una hedentina muy fiera. Y todo enseguida se amontonan moscas alrededor. Hediondo, muy hedionda la cosa podrida. Pero él aguantó, se estiraba. Al rato viene un carancho, dice: "*Kakakaka haaa, kakakaka haa*". Entonces todos los cuervos, al escuchar al carancho, dicen: "Ahí grita nuestro compañero, debe ser una osamenta, ¿qué será?". Porque en aquel tiempo escasea la osamenta, no había osamentas, así que el grito del carancho tiene que ser una cosa muy interesante para que vean qué cuerpo..., y se amontonaban y veían que era el cuerpo de un hombre muerto —parece muerto, pero no es muerto—. Y venía cóndor. Y tras ese cóndor también venía otra ave tan parecida al cuervo, negro, pero la capacidad es igual que cóndor, y más bravo: ése le puede voltear una corzuela; es *huentah*, y dice: "No, yo no me animo porque ése está vivo". Tras ése ha venido cóndor, y él no despertaba, porque por su capacidad que tiene, él enseguida se acercó y se arrimaba, y las manos del muerto estaban abiertas. Entonces se arrimaba más para escuchar el corazón, si está en vida. Entonces ahí nomás, al hacer así, lo chapó del pie. Le agarró el pie del cóndor y ha empezado a saltar de un lado al otro, pero después pedía y rogaba que lo suelte, y el hombre dice: "Sí, pero usted tiene que darme algo, si no, no te puedo largar". Y él no sabía qué hacer, porque los tres cuchillos también le hacen falta. Y dice: "Bueno, ¿qué quieres que te dé? Te puedo regalar algunos zarcillos" —porque tenía collares y todo eso, como pavo real—. "No, collar no necesito, collar no quiero; dame alguna espada, algún cuchillo." Y bueno, por fin se va el tiempo, se ha hecho un desparramo toda la cuervada, porque han visto que él vive. Y dice: "Bueno, te daré. La única que tengo es la mía, la grande... que me va a hacer quedar dos". Por eso siempre hay mayor, menor y más menor en las cuchillas, las flechas del cóndor; porque le sacó la más grande y le quedan tres nomás.

Entonces el hombre preguntó: "¿Qué cosa puedo hacer?"; dice: "Bueno, con esto vas a tener vida; si te vas tenés que marcar alguna cosa, una corzuela, y se cae en seguida, muere. Y si es un chancho majano, de tropa, marcás dos o tres y se caen". ¡Uh!, qué más quería el joven, estaba muy contento. Pero todavía no creía que era verdad lo que decía el dueño de la espada. Bueno, se lavó la cara todo, y se fue.

Entonces las chicas que estaban alrededor, en otra parte del mundo, ellas parece que venían con intención de ir a buscarlo al hombre, pero la mujer no llegó a tiempo del deseo del hombre, y ellas mismas venían a ver a la abuelita de él, y le preguntaban qué vida tiene el nieto. Era una barra de chicas que venían a preguntar. Y la abuelita les decía: "Bueno, yo no te puedo decir porque mi nieto no vale nada; ese hombre no sirve, no vale nada para cazar y viene vacío, viene limpio, nunca trae nada". Así que las chicas se volvieron porque veían que no les resultaba.

Entonces, cuando él regresó con el cuchillo, dice: "Bueno, ahora voy a cazar". Se levanta por la mañana y dice: "Abuelita, déme la yica". Le pidió a la abuelita una yica para cargar carne, cualquier cosa. Y la abuelita le dice: "Cómo no, puede ser que vaya a encontrar algo". Dice: "Vamos a ver", porque ya era hombre él, pero la abuela no creía más, no tiene más esperanza, y él tampoco le decía a la abuela lo que había pasado. Bueno, se fue. Llegó a una distancia y encontró corzuela. Al volver ha encontrado una majada de chanchos, chanco rosillo, *awutsah*. Entonces encuentra *awutsah* y ha muerto tres. Ha venido y traído carne de corzuela, se ha vuelto y ha traído tres de *awutsah*, de chanco. Ha hecho un asado, una cosa grande. Entonces han venido otra vez las chicas y ven esas cosas. Y había dos que tenían intención de pedirle por varón, por esposo. Y el varón dice: "No, porque yo he sufrido demasiado. Yo varias veces pedí, pero ninguna me hacía caso; ahora no quiero mujer. No quiero mujer; yo digo: ahora no voy a recibir ni le voy a romper matriz".

Al decir así se acostó porque ya era tarde. Empezó a mirar las estrellas y le agradó. Dice: "Yo quisiera que una de las estrellas me venga a visitar". El no sabía que las estrellas son gente también, pero el pensamiento de él dice [eso]. Bueno, él armó cigarro, fumaba y ya perdió su pensamiento primero. Al rato vino un ruido de pisadas y lo saludó: "¿Qué tal, qué tal?" Y miraba él, y no la conocía, no reconocía. Y le dice la chica: "Yo vengo porque usted deseaba que yo viniera a visitarlo". Entonces se levantó y pensaba: "Pero yo no sé a quién le he dicho". No le había dicho a nadie. Entonces, de corajudo, le pregunta: "¿Pero de dónde te he encontrado?". Y ella dice: "Sí, cuando vos me has mirado y has dicho; 'Sí, yo quisiera que alguien me visite', por eso he cumplido ese pacto. Vengo y si quieres yo me quedo y te acompaño para toda la vida". Entonces ese hombre pensaba y con su pensamiento no sabe qué hacer. (...) Pero él pensaba en lo que decía del deseo de las estrellas. Entonces la mujer dice: "Yo vengo del cielo, soy una estrellita". Y hasta que se amaneció se ha dormido con el hombre. ¡Uh!, simpática mujer, muy simpática, rubia, mulatita y gorda.

Entonces la mujer, lo que le anticipó al hombre, le dice: "Mirá, yo con su palabra cumplo y vengo y te acompaño, pero ojo: no recibís a cualquiera ni a nadie, porque el día que usted hable con alguno yo me voy a ir". Y esa mujer amaneció y le servía al hombre, y como a la tarde le pidió una yica grande a la abuelita y llamó al varón para buscar algarroba. No era tiempo de algarroba, pero ella dice: "Vamos a pelar algarroba". Y se fue caminando un trecho, un trecho, y encontró árbol de algarroba, esos que tienen

unos porrones, son los depósitos de harina de algarroba. Entonces ella fue y subió cada árbol, sacaba la harina y la cargaba ya. Ella movía las ramas y caía, y le decía al hombre: “Vos quedáte abajo y tapáte bien, cerrá los ojos, porque lo que yo hago no quiero que nadie me vea”. Ella subió al árbol, empezó a sacudir y caía mucha algarroba ya madura, y el hombre tenía tapada la cabeza y no miraba.

Entonces pasaba mucho tiempo. Una alegría linda tenía el hombre y la abuelita, ya tenían para algarrobar y todo. Es la primera vez que va alrededor de la abuela, que no la conocía, porque ella venía al marido, se presentaba como una señora mataca de Algarrobal, entonces la abuela estaba contenta y el hombre también, y los otros que han venido de otro país también vienen a colear [hacen cola para poder aprovechar la algarroba]. Y la mujer del cielo estaba muy contenta cuando veía que repartían las cosas. No decía nada.

Y unos días, en esa familia quedó una criatura. Una criatura acompañando a la abuela, será porque ya se acostumbra de quedar, y dice: “Yo me quedo, voy a acompañar a la abuelita”. Y la abuelita, como ya no camina, ha recibido con una confianza grande, y el hombre también, por mucho tiempo –será poco tiempo–, pero veía que la cosa va bien, ya tiene mujer linda, tiene todo... Entonces él dejaba en manos de la mujer esa criatura, para que sea compañera de ella que va a la algarroba, las cosas del campo; entonces él traía animales porque tenía su espada ya. El se fue para otro lado, y la mujer se iba con esa criatura acompañando, porque ella sola no puede, necesita compañerito. Entonces al hacer así también iba bien: ella volvía con la carga de algarroba y terrones de harina molida y el varón traía carne de corzuela, de chancho, de todos los animales. Al mediodía se juntaban con un almuerzo muy regio.

Pero llegó un día en que la mujer decía a la criatura: “No sea cosa que me mire o mire cualquier ruido”, así como había pasado que le había dicho al hombre. Y el hombre le había encomendado mucho a la criatura compañera de la mujer, dice: “Haga todo lo que la mujer te dice, nada más, usted tiene que cumplir todo lo que ella te dice, usted haga”. Bueno, el chango –como criatura– cumplió unos días, unas veces. Pero llegó el día que la algarroba le pegaba –las cascarillas– sobre la cabeza, un montón, y él, al ser así, empezó a tirar del bolsón de chaguar, ése que estaba tapando.

Entonces esa criatura, ya con todos los golpes de algarroba que le pegaba en la cabeza, por ahí se destapó, y al destapar ha empezado a mirar cómo se hace. La mujer mientras tanto, movía los gajos y ya no caía más. Y ella decía: “Bueno, ya he hecho macanas”; entonces ha mirado para abajo y ha estado destapada la cara del chango. Y bueno, ella no dice nada, sino que ha bajado, ha acomodado las cosas y le dice a la criatura: “Llévalo para la abuelita y dicímele al hombre que no se acuerde más de mí, que yo me voy”, y al decir así, se volvió a subir al árbol y se voló al cielo.

La criatura se fue con la media carga de algarroba que le dio la señora. Llegó sola, y la abuelita le dice: “¿Y la mujer?”; dice: “Yo no sé, se ha volado. No me ha dicho nada”. Y como, claro, la mujer no le ha dicho una palabra más. Nada más dice que le ha

dicho que le diga al varón que no piense más porque ella se va y no vuelve más.

Entonces el hombre vuelve de ahí del campo con una carga de carne, corzuela, chancho. Y le preguntó al chango, y le dice: “Bueno, la mujer subió al árbol y parece que se ha volado, se desapareció ahí, y le ha dicho que no sigue más”. Entonces lloró el hombre éste: “Seguro que usted ha mirado”; dice: “Sí”. Entonces agarró el cuchillo y lo mató. Lo mató a puñal.

Y él decía: “¿Qué puedo hacer? Lo que hago, voy a seguirla”. Porque tanto que él dormía junto a ella, ella siempre le decía adónde ellas viven, adónde ella tenía que ir; dice: “Yo allá, de donde vengo, es muy difícil que nadie llegue. Nadie puede llegar, porque nosotras tenemos nuestro padre, que es un hombre que tiene un fuego semejante, calor, lo que se dice calor. Así que el día que yo me vaya no pienses de seguirme, porque vas a morir de frío, porque hay una nevada muy grande”. Y ella siempre dejaba un pañuelo debajo de la almohadita. Porque los que viven en el cielo son gente decente, dicen, gente que cuida su vida, esa gente que lava su cuerpo con agua, que también se cuidan y tienen sus ropas muy hermosas que nadie tiene. Y dice: “Yo le voy a dejar debajo de la almohada un recuerdo, un pañuelito. El día que me voy, usted lo va a tener por el resto [de su vida]”, y el hombre decía: “Qué vas a ir, si no hago nada”; “Sí, por si no me cumple lo que yo le dije, yo me voy a ir. No puedo estar más en este mundo, no puedo estar, yo quiero cosas cumplidas y nada más. Si me cumple, sí, pero si no me cumple...”. Así decían cuando se duermen.

Bueno, llegó el día que se fue, y lloró el hombre, pensando mucho que por qué y qué; y le había dicho a la abuela: “Yo me voy porque la quiero mucho a esta chica. Voy a morir por ella, voy a morir”. Y la abuelita decía que no, que no, que “¿por qué se va, dónde la vas a encontrar, si se va al cielo, dónde vas a ir, en qué parte vas a ir?”. Y: “No, no, que voy a ir, me voy a ir”.

Por fin amaneció; en seguida, por la mañana y se llevó el pañuelito. Iba hasta donde está la orilla del mar –porque ellos estaban siempre a la orilla de un río, un mar, según dicen, aguada–. Al llegar al mar dicen que encontró un hombre que venía de adentro del agua, negro, *chalah*, el dios del agua, y el hombre dice: “Por favor, yo vengo con una aflicción tremenda, que no sé qué puedo hacer”. Y *chalah* le dice: “Sí, pero, ¿qué pasa?”. Dice: “Yo resulta que me enlacé con una chica tan hermosa, y esa chica dice que es una de las estrellas del cielo, según me hablaba siempre. Yo te cuento para ver si me podés dar una idea, a lo mejor usted, que es dios del agua, podría saber porque yo confío en que ustedes dioses saben más que nadie”. Entonces el negro le da una; dice: “Mira, hijo, tenés que olvidar tu vida y ella, pero lo que tenés que hacer, ahora tenés que agarrar el pañuelito y abrir [y decir] “yo quisiera ser como una cata”, porque las catas son más voladoras que nadie, son trepadoras de cualquier aire y de cualquier calidad. Con esa intención –*chihwa iahatelak tchiche*, yo quisiera ser como una cata– abrió el pañuelo, y entonces se formó una cata. Y ha vuelto otra vez adonde está el negro, dios del agua: “Sí, parece que voy a ir bien”. Y dice el dios, el negro –nosotros no

lo llamamos “dios”, sino *chalah* nomás, porque no saben de Dios (...). “Bueno, si usted piensa que va a tener capacidad, la capacidad te va a decir si es que tenés coraje de no asustarte en el mar. Usted tiene que ir en la dirección, pero al llegar el mediodía va a llegar a la mitad del mar y ya vas a empezar a ver un bulto como una torre, una torre que está en el mar, y vas a encontrar en la torre una piedra que viene con el mar y se crea muy alto. Ahí tenés que quedar esa tarde, esa noche. Y siguiente día tenés que volar hacia esa dirección, y tenés que volar otro mediodía más, vas a ver que ya es una montaña, un campo, árboles. Ahí tiene que estar su señora; son tres ellas: la mayora, menora y más menora. Pero la que te has juntado es la más menora. Tres hermanas.” Así era el consejo que le dio *chalax*, el negro.

Y dice el hombre: “Yo confío en toda tu palabra, yo te confiaré”. Y él dice: “Sí, porque yo sé, que siempre paso la banda, banda por banda –le decía el negro–. Ellas se bañan siempre, la gente de esa región se bañan, pero las tres hermanas siempre están separadas, ellas no se unen con los demás”.

Se fue conforme a todo lo que había recibido de consejos, y al volar pasaba muy bien. Antes del mediodía se veía ya, parecía una cosa que era medio una torre, aparecía un bulto, y volaba más y ya veía como una peña, como algo así como un edificio bien hecho, que tiene agujeritos como para que puedan defender de alguna cosa, se quedan. Entonces él se quedó, descansó, se amaneció y sigue volando. Antes del mediodía ya vio una parte, parece bordo. Y estaba contento ya el hombre. Dice: “Bueno, estoy muy bien, voy muy bien. La voy a encontrar a la chica”. Entonces ese hombre llegó al bordo, entonces empezó a ver a la mujer, su mujer.

Entonces la mujer ya sabía que tenía que ser él, por el color, porque su pañuelo era verde, y la cata tenía todas sus plumas verdes. Dice: “El es”. Y ha bajado, ha saludado a las tres hermanas, hermana por hermana; lo atendían bien, estaban en la orilla del mar, bañándose. Y dice la mayora: “Qué lástima que has venido”; “Bueno, yo tenía que venir, tenía que llegar”. Y la menora dice: “Sí, pero difícil que vuelvas”. Y el hombre dice: “No importa, yo vengo para morir por ella”.

Bueno, se hizo tarde y ellas lo llevaron, lo llevan a comer pescado. Le dieron un asado de pescado y comió. Estaba muy contento el hombre, muy contento porque alcanzó a la mujer.

Pero ellas decían, antes de ir a acostarse: “Nosotras, lo que vamos a hacer es ponerlo en el medio esta noche”. Y ellas tenían una choza, un ranchito; y de este lado está la choza del padre, del viejo, un anciano que tenía dos, tres tizones de esos quebrachos grandes, porque ese viejo tenía capacidad de alzar cualquier clase de rolo y de traerlo al hombro para tener el fuego, porque esa parte estaba llena de nieve. Y él tenía unas asaderas preparadas, todo, porque ése es come-hombres, come-personas. El padre de las tres se llamaba *Tuhwino*.

El viejo estaba acostado, echado, y a cada rato atizaba el fuego para que hubiera más. Y el hombre hablaba, conversaba. Estaba en medio de las mujeres; hasta

medianoche no daba más; porque ha caído un frío, una nevada... Y él levantaba la cabeza y veía que el fuego estaba hermoso para calentarse, y las chicas le decían: “Ojo de levantarse, porque una vez que te levantes mi padre te va a comer. Aguantá”. Ellas empezaban a abrazar al hombre, las tres, pero ni aun así. El frío castigaba más. Se le acalambran los pies y los dedos. Entonces por fin se levantó. Se levantó y es costumbre que al levantarse hacen así las manos [sacuden y golpean], y al hacer así parece que tenía un poco de sueño y tuvo un descuido, y al descuidar se ha caído en medio de las brasas. Y cuando cayó hubo un ruido. Ahí se levantó el abuelo. Dice: “¡Ay!, con razón, hace rato sentí que iba a comer algo yo”. Y levantó y le ha dado dos vueltas al yerno y se quedó cocido. Y empezó a sacar afuera, sacó las parrillitas que tenía en la cabecera y le empezó a sacar carne y a comer.

Y las hijas ya sabían, tapaban las caras y todas se dormían porque ya sabían que el hombre se lo iba a comer. A varias personas se come. Y entonces amaneció, y el abuelo estaba contento porque ya comió carne, un asado gordo y sobra, porque nadie comía, sólo él, ellas no. El comía solo y las hijas no. Y no pasaba ninguno. Lo guardaba para los otros días, para mañana: la cabeza, el cerebro, los ojos.

Después de tres días se terminó toda la carne. Comió, se agarró un empacho, un regio empacho y estaba satisfecho el viejo. Y dice: “Bueno”, y agarró y juntó todos los huesos y embolsaba en una yica de la hija mayor, una yiquita bien hecha. La embolsaba con huesos, pelo y las rodillas; todo lo que son huesos, completo. No queda ni un hueso, y al guardarla, la cuelga y dice: “Bueno, vamos a esperar enteros otros tres días más”. Entonces el viejo se levantó por la mañana y dice: “Vamos a poner al sol, a la luz del sol”. Empezó a atizar el fuego, y el anciano había sido el sol, *ihwala*. Y así ha comido a mucha gente, porque nadie aguanta. Entonces las hijas dicen: “Padre, ¿por qué no le enviaste los huesos adonde venía, para que toda su familia –la abuela– sepa que ya murió?”. “Vamos a enviar los huesos al país, a la tierra de él.”

Llegó solitario, amaneció. Entonces el anciano agarró dos yicas y empezó a hacer un baile; él mismo hacía un baile para que puedan llegar esas dos carguitas, esas dos yicas. Pero al hacer así dice: “No puede ir solo”; el viejo, el anciano, *ihwala* dice: “Mejor que se forme como un ave, la alma que se forme como un ave que vuela”. Y se formó lechuza. Y lechuza venía volando, a cada distancia se juntaba la carga de huesos y a cada rato se sentía *chilix chilix chilix*, como huesos, como campanillas, pero no son campanillas, son huesos, hacían otro tipo de ruido. Así que llegó lechuza, al siguiente día, donde está la abuela; arriba se tocaban dos mitades de huesos y hacían *chilix, chilix, chilix, siuu*, así, silbaba, así lechuza, esa es lechuza. Y esa lechuza es anunciador cuando va a haber muerte, hasta ahora. Siempre anuncia si va a haber muerte, un accidente; siempre anuncia porque éstos son los huesos de aquel hombre que había comido *ihwala*. Aquí termina el caso.

Dice que había un zorro –es un cuento de zorro–. Zorro es un hombre muy

bonito, muy aseado y limpio, y en su costumbre le gusta saludar..., a cualquiera saluda, y tenía muchos amigos: *maiwato*, gato. Y ese zorro no sabía qué hacer, porque un día le corrió un hambre muy grande. Y zorro dice: "¿Cómo puedo hacer?, porque hay una majada que siempre veo". Majada de chivos y de ovejas. Porque esas majadas vienen de otro mundo, igual que *Tokwah*, que transportó un hombre. Nosotros le decimos *Inno Pahla*. No sabemos si es Jesús o... ¿qué sabemos? Pero dice que *Inno Pahla* tiene el poder de hacer y deshacer también, igual que *Tokwah*. (...)

Entonces este hombre trajo bienes, bienes. Y ya todos amanecían en las orillas de las islas unas vacas, majadas de caballos. Mulas. Y lo que no se sabe es quién es el dueño. Nadie lo sabe. Entonces, todos esos animales silvestres que había, suri, chuña, esos que andaban tenían mucho miedo porque ven esos animales tan grandes. Y decían: "¿Cómo puede ser esto después, qué será después, nos van a comer o nos van a matar?". Porque veían que tenían semejantes uñas y el peso... si llegaba a patear. Y así decían y empezaban a tener un temor grande.

Pero *Inno Pahla* era un hombre que también le hablaba a los otros animales silvestres, les decía que no, que mejor iba a ser, un mejoramiento; pero los animales silvestres no creen, no creen nada porque ahí estaba *Tokwah* en medio de los animales que existían. Entonces ese hombre empezaba a hacer y esos animales empezaban a secar lagunas, porque ellos tragan cualquier cantidad de agua, y cada laguna donde hay mojarras, pescado, en seguida se seca, entonces ya eso es lo que anticipaba *Tokwah*; dice: "Bueno, ya ahora estamos listos, porque esos animales deben tragar agua que da miedo, y nosotros tenemos que carecer de pescado, y después de otra más comida". Entonces, al decir así, dice: "No, no va a ser así". E *Inno Pahla* no estaba junto con *Tokwah*, porque sus costumbres eran normales, *Inno Pahla* era un hombre que también tiene poder para pedir lluvias: si pide lluvia empieza a romper una piedra y ya llueve. Con su bastón.

Y un día dice que encontró unos amigos desconocidos, tres. Entonces aparecen ya personas en este mundo. Tres personas se presentaron a *Inno Pahla*, pero personas igual que él, gente ya, tipo gente igual que *Inno Pahla*; *Inno Pahla* igual que *Tokwah*, hombre. Pero *Tokwah* decía mentiras, hacía engañar a todos los demás que existían en el mundo.

Entonces ese hombre *Inno Pahla* es como un hombre que viene a hacer cosas bien, pero desgraciadamente era un hombre que no era grande, era como niño, como un niño de doce años, era un petiso, bajito. Y *Tokwah* era un hombre grande, un hombre que tiene fuerza, quiere dominar. Usted sabe que hay algunos que no escuchan y quieren ser más grandes, todo, y siempre buscan mal para el otro, pero el otro no llevaba el apunte.

Entonces *Tokwah* había entrado en una parte, y había encontrado a esos tres que estaban metidos en un cerro, y esos tres le preguntaban de dónde viene *Inno Pahla*, y *Tokwah* les había dicho que él tampoco sabe de dónde, pero se sabe que ése viene a

vivir. Entonces se acercaban ellos, y acercaban. Por fin hablaban y muchas trampas hicieron los tres tipos, tres personas. Y esos tres personas dicen que por último, al joven *Inno Pahla* dicen: “Bueno, vamos a hacer una apuesta” –lo que es una apuesta, dicen los chaqueños, una jugada (...). Eso porque privaban la tierra los tres tipos. Privan porque nadie puede vivir, pero *Inno Pahla* no escuchaba, cada día había más cosas, más cosas. Entonces *Inno Pahla* lo que ha hecho es pedir que quiere jugar a ver quién tiene capacidad de llegar a la [otra] orilla del mar, al mar. Porque esos tipos saben que tienen poder también, porque ellos tienen unos semejantes caballos como camellos, semejantes. Ellos pueden cruzar el río, no se hunden. Y dicen: “Bueno, jugamos, ¿con qué va a pagar?”, le han dicho. Y dice: “Yo prometo de perder mi vida si ustedes ganan”, dijo *Inno Pahla*. Como él era solo, un hombre débil y todo, y los tipos son tres..., “pero si yo te llego a ganar ustedes se van a perder, no existirán más”.

Qué más querían los grandotes, sí aceptaron, claro, porque no creían que *Inno Pahla* les fuera a ganar; y lo que ha hecho *Inno Pahla*, se juntó unas flechas y dos arcos, y tres fardos de flechas.

“Que mañana vamos a estar en la banda del mar.” Esa era la jugada, porque ellos confiaban con sus caballos, y la confianza que ellos ya sabían dónde tienen que poner rumbo. Sabían dónde no es muy hondo para que puedan pasar sus caballos grandes. Y lo que estaba frente a donde tenían que jugar la jugada es de muy profunda hondura y no creen que ese *Inno Pahla* lo va a cruzar.

E *Inno Pahla* tenía su poder de hacer; entonces, cuando ellos lo han dejado – han chocado las manos, las tres personas han ido orillando la banda del mar buscando la parte más llana para poder cruzar— *Inno Pahla*, desde donde estaba, empezó a flechar. Pegó un flechazo al bordo del mar, sacó una flecha y pegaba en medio de la flecha [anterior] y se prendía, sacaba una y se prendía, tenía buena puntería. Entonces, cuando ya se acercaba, él pisaba sobre las flechas, entraba al río, al mar, donde se ve que es hondo él pisaba sobre las flechas. Antes del mediodía estaba en la otra banda, tranquilo. Y los otros a los tres días recién tienen que cruzar, y él preparaba la forma que hacer con los otros. Entonces, al llegar ellos, *Inno Pahla* estaba descansando ya hacía rato. Y lo que dicen ellos es: “Bueno, ¿qué hacemos?”. E *Inno Pahla* le decía a las tres personas: “El trato ha sido como hemos hablado. Si ustedes hoy, *hwala na*, no son más de aquí. Ya no pertenecen más a acá; ustedes tienen que ir a donde han venido”. Y éstas son las historias que hasta ahora son las tres estrellas que viven en el cielo, esos montoncitos como Tres Marías. Nosotros les decimos *Patsehlai* porque están ahí, muy bonitas. Cuando *Inno Pahla* les dijo, se fueron al cielo y hasta ahora viven, hasta hoy. Y no pasa sino que continúa con su misión de vivir siempre. Pero él ha hecho un pacto del mundo, le hizo bien, desapareció todas las cosas que no eran buenas.

La cosa es que *Inno Pahla* es algo *Nilatah*. *Pahla* es un hombre que tiene poder más que nadie, porque cuando él comenzó su obra con esa flecha que..., *Tokwah* no lo puede hacer y los tres gigantes tampoco pueden; ellos tienen que buscar y pasar

orillando el mar hasta encontrar la parte más pampaya para no hundirse. Pero *Inno Pahl* es un hombre como criatura, pero tiene capacidad (...). Ese hombre parece que ha comenzado de venir del cielo, eso: *Inno Pahl* (...) porque nosotros los viejos sabemos siempre que lo que vemos, que los cambios ahora, no vienen entremedio del hombre, de *Tokwah*. Vienen por *Nilatah*, y *Tokwah* parece que es diablo, me imagino yo que es. Pero vamos a empezar a hablar que es una grande cosa la que hizo hacer, lo que hizo con los cambios malos que..., hizo renacer animales, por ejemplo los vacunos y las mulas (...).

Ustedes recuerdan que hemos hablado de *Inno Pahl*, y cuando vino había muchas pruebas, le presentaron muchas pruebas. Primer prueba fue cuando, ni bien llega, encontró tres personas grandotas como gigantes. Y a esos gigantes nadie pasaba, ellos están asegurados que nadie puede vencerlos. Y a ellos nadie los puede mandar en el mundo en que están.

Entonces ellos, al ver a *Inno Pahl*, que andaba con un burro, un asno..., y ellos tenían unos caballos semejantes, como del ejército, del 5^o de Caballería. Unos semejantes caballos hemosos. Y ellos ya probaron varias veces y siempre ganaban las apuestas que hacían, y al ver a *Inno Pahl*, un joven con el burro, como él no molestaba ni hacía algo malo, entonces dicen: "Bueno, hacemos una apuesta, una jugada". Entonces él dice: "Juguemos, quien llega primero allá, al otro lado del mar, gana". Y ellos prometen muchas cosas, dicen que tienen cosas para pagar. E *Inno Pahl* no prometía nada porque era un hombre pobre, que no tenía nada, se ve que no tenía ningún poder, pero había tenido más poder que los otros que se reían, se burlaban (...) porque el burro no cruza el río, no cruza ríos ni arroyo. Ellos se reían y sabían que el burro no va a pasar, y lo más seguro que está hondo, cómo van a hacer. Y él no se calentaba, porque sabía lo que van a hacer. Tenía preparados tres fardos de flechas, y él calculaba que los tres fardos no van a llegar. Entonces, cuando empezó la jugada, se fueron ellos, y le habían dicho a *Inno Pahl*: "Nosotros vamos a cruzar más adelante, vamos a seguir para el poniente", y ellos le preguntaban por dónde iba a cruzar, y él les decía: "Yo sabré, no hay ningún interés porque cada cual irá por su propia voluntad, la cosa es que vamos a la banda del mar". Al decir así él se quedaba otros tres días más, los otros ya se fueron. Buscaban y se iban más para adelante, para adelante tiene más bajada, es más llano. Y él estaba tres días más fabricando flechas. Entonces hacía otros tres fardos más de flechas. Y cuando amanecía ya empezaba a tirar: primer flecha se prendía al bordo, tiraba otra y se prendía a la misma flecha, tiraba otra y se pegaba al mismo ojo de la otra flecha, y se venían, venían, y cuando llegaban él empezó a subir. Iba tirando al burrito sobre las flechas, porque él decía: "*Chihwa*, que sea como puente", "*chihwa, is chik hape o'pa salek*", *opasalek* es igual a una escalera. Pero cuando pasaba un trecho se volvía a sacar la flecha. El iba arriando el burro, pasaba el burro y sacaba dos o tres flechas, así que cuando llegaba a la banda ya no quedaba nada de flechas de donde venía.

Porque ahí donde habían hecho el trato se presentaban más gigantes, más hombres grandotes, porque aquellos tiempos, adonde él estaba había sido cueva de los gigantes, *hwapolhtas*, porque tienen hombros grandotes. Ellos habían estado listos para seguirlos, porque los tres capitanes, los tres jefes ésos dijeron: “Ustedes quédense y vigilen cómo va a hacer para pasar”. Porque por el tamaño de criatura de él, que no tiene nada de capacidad de hacer ninguna cosa. Y se presentó unos fardillos, y cuando ellos vieron que *Inno Pahla* empezó a sacar las flechas, ellos decían que no podían seguir, no podían cruzar ellos solos porque es muy profundo, muy hondo. Y lo que él hacía, arriaba el burro, cada tres pasos sacaba la flecha y se juntaba ahí. Entonces él iba más primero que los tres; los tres, hasta que llegan, se cruzan, demoran muchos días, pero él en medio día está del otro lado del mar, y llegó a la banda y encontró una toldería, personas de otro mundo. Porque *Inno Pahla* venía del naciente, y lo que cruzaba del río iba hacia el lado del sur, y allá en la banda ésa del mar hay gentes, otra clase de gentes (...). El iba tirando del burrito con la monturita –la montura dice que era de totora– a la gente, también lo recibían como visita; entonces pasaba y lo saludaban en una parte para que se quede, pero no se apartaba del burro. Donde estaba él tenía que estar el burro, y el burro estaba al lado de él, no se va con cualquiera. Y bueno, la toldería lo miraba, lo miraba y se fijaban: “¿Quién será esta visita?”, dicen. Y él dice: “Por ahí vienen tres más que vienen a visitar a ustedes”. Le preguntaban quiénes son, y él les dice: “Unas personas grandes”, y entonces los otros le dicen: “Sí, ya conocemos, son gigantes. Esos son gentes que comen a los otros, ¿cómo es que no te han comido?”. “No, parece que no tenían interés de comerme”, decía *Inno Pahla*. Y al decir así dice que estaba unos tres días, y ahí recién llegaban los otros, llegaban y se quedaban. Y los otros no podían regresar más, por la apuesta que ellos han hecho: que el que llega primero tiene autorización de degollar o matar al otro. Entonces ellos, ni bien han visto donde llegaban a *Inno Pahla* que está junto a la toldería, ellos se han disparado para que no los mate. Entonces han hecho propaganda diciendo que ese *Inno Pahla* ha venido a destruir las cosas que están. Ellos contaban que donde estaban ellos estaba muy lindo, tranquilo, pero empiezan a venir animales grandes, caballos, vacunos, mulas, ovejas y dicen que nos perjudicaban porque no dejan la tierra tranquila, todo hierbajos ya empiezan a gastar. Eso decían los tres tipos, tres gigantes.

Pero *Inno Pahla* se quedaba allí, porque los vecinos, la toldería a que había llegado lo recibe bien, lo cuidan, le dan de comer lo que cazan. Estaba unos días, y dice que empezaba a hacer más flechas, más flechas, siempre él se dedica a hacer más flechas, y un día vino una chica que lo enamoró a *Inno Pahla*, y él no quiso recibir porque dice: “Yo no puedo recibir porque no soy de esta parte, yo tengo que regresar, y al regresar adonde vengo nadie puede llegar, sólo yo”. Y la chica porfiaba y no, que no, que ella va a sufrir, que ella va a aguantar todo. Y esa princesa –que dicen que era como princesa, una chica muy hermosa– estaba y se dormía con *Inno Pahla* y empezaba a hacer ranchito aparte del suegro y de la suegra, de los cuñados. Y atrás de

las tolderías había unos hombres que se interesaban en esa chica, ellos la querían agarrar por mujer, pero la mujer no los quería. Entonces estaban enojados, dicen: “Sí, porque ése es un desconocido, por eso lo recibe, lo quiere; y nosotros que somos conocidos a ninguno nos acepta, está muy bien”, dicen –una palabra muy fea que largan los jóvenes– y los jóvenes empiezan a pensar: “Mejor vamos a secuestrarlo, lo vamos a esconder, total no tiene nadie de familia aquí, todos somos la misma familia; él no es nada de nosotros. Nosotros lo podemos matar y tirar al agua o quemar”. El pensamiento de ellos, los jóvenes. Y al pensar así ellos seguían con su pensamiento, pero *Inno Pahlá* ya sabía las intenciones, los pensamientos, porque era un hombre sabio y nadie lo puede engañar.

Entonces dice un día –le había pedido la yica a la mujer–: “Yo voy a ir a cazar”, ese hombre, al volver el primer día que se fue a cazar, volvió como un pájaro, un pájaro muy chiquito, y el burro ya se había vuelto como perro. Y cuando volvió al ranchito la mujer lo recibió porque sabe que él era, porque él ya le había anticipado a la mujer, le dice: “Yo ya sé lo que ellos me quieren hacer, tu familia, pero yo no digo nada y espero que ellos hagan las cosas. Pero yo, cuando me voy, no voy a aparecer más, me voy a cambiar”. Entonces la mujer sabía que él era *Inno Pahlá*, pero se volvió como un pájaro que nosotros le decimos *tuhtán*, un pajarito muy chiquito, tiene el pico medio amarillento, no es picaflor –picaflor dicen que era barro mezclado con flores–. Ese *tuhtán* es hombre, *Inno Pahlá*, es anunciador para víboras, hasta ahora, cuando uno ve una víbora de cascabel, se pasa hacia arriba y empieza a cantar: “*Tuk-tuk-tuk-tuk-tax*”, entonces ahí se sabe que hay víbora, cascabel o yará.

Bueno, entonces así pasaba, él se quedaba, tranquilo, y todos los días hacía más flechas, más flecha; y a la mujer toda la familia le pasaba comida, menos a él, ni un bocado de pescado lo pasaban, nada. Pero él no carecía porque siempre busca vida, tiene sus redes, todo. Y se quedaban ahí mucho tiempo, hasta que se hizo hijo, tiene hijo de la mujer, el hijo se formó un hombre. Todos se admiraban, cómo puede ser que un pájaro tiene de hijo un varón, un hombre. Y el mismo padre es hombre, pero ellos no creen que era *Inno Pahlá*, porque él se ha vuelto pájaro y el burro se ha vuelto perro negrito. Era muy inteligente el perro.

Entonces él se quedaba allí mucho tiempo, hasta que se hizo un hombrecito, un varoncito lindo. Un día, todos los que estaban ahí siempre lo odiaban a él, siempre le tiraban huesos adonde estaba el gancho, ellos siempre comían asado de pescado y le tiraban sobre el ranchito, y los perros empezaban a pelear entremedio y se entraba a desarmar el ranchito. Y él no decía nada porque ya sabía lo que andaban buscando, buscando mal, mal. Y un día le dice a la mujer: “Bueno, desde hoy hasta aquí nomás, si me vuelven a tirar las cosas yo los voy a dar lo que ellos me piden. Porque ellos me piden una cosa que no quiero darles, pero les voy a dar”. Entonces pasaba un día, está bien, al otro día vino el más bravo a tirar los huesos.

Entonces se levantó y venía con las macanas, venían todos armados –venía

acompañado por todos los varones de la toldería, de la familia— venía y se presentaba con garrote, venía a garrotear porque él reprendió, dice: “¿Por qué me siguen haciendo estas cosas?”. Y ahí nomás los otros dicen: “Bueno, hasta aquí te vamos a matar”, y dice: “Bueno, si te parece”. Y empezaron a garrotear y no lo podían agarrar porque él era muy ligero para defenderse. Entonces venía más gente y más gente. Lo querían matar de pronto pero no lo podían agarrar, entonces buscaban flecha y venían como humo, las flechas; venían para arriba, para abajo, y si así le pegaban. Entonces dice a la mujer: “Bueno, salga de aquí, yo me quedo solo en mi ranchito”. Entonces se ha quedado solo en el rancho y ya las otras gentes comunicaban a otros grupos, tolderías, para que vengan y ayuden para matarlo. Y todos los grupos que venían decían: “¿Por qué no pueden matarlo, si es uno solo?”. Y los otros le decían: “Sí, ¡pero cómo se defiende!”. Entonces él empezó ya a flechar. Después de las doce empezó a largar las flechas, una por una, una por una, tiraba la flecha y le pegaba bien, no erraba, al corazón: caía muerto. Otro, tiraba una flecha y le pegaba. Entonces venía más gente y más gente, hasta las mujeres venían y hasta a las mujeres las volteaba con flechas. Entonces terminaron los fardos que él tenía, y empezó a juntar los fardos de los muertos. Muchos muertos, empezaba a juntar y las flechas las volvía a tirar a los que están vivos, ¡pero qué hombre! Antes que entrara el sol gritaba el capitán, el grande de ellos: “Podemos dejar, porque ya vemos que no vamos a hacer nada, no le vamos a hacer nada”. Y al decir así se sujetaba a los demás, porque no eran de ellos, no eran vecinos [sino] de otros lados, tolderías de otros lados que querían matarlo para aprovechar; y no era así, más bien perdían la vida muchos. Entonces lo que él ha hecho, *tuhtan*, dice: “Ustedes me tienen que llevar muerto, no vivo, y si no pueden matarme yo los voy a matar a todos, no va a quedar ninguno, y después la tierra va a ser mía”, así decía. Entonces se fue y alcanzó al grande y lo mató, y al matar fue y prendió fuego a los ranchitos y los quemó. Al quemar se ha quedado todo limpio y agarraba todos los cuerpos, los amontonaba y los quemaba. Bien enojado estaba. Amontonaba todos los cuerpos, les echaba alguna basura, alguna leña y los quemaba. Y ha quedado solo con la mujer y con el hijo. Y mientras él tenía desconfianza si viene alguien, si de la banda o... porque él ya pensaba en los tres gigantes que venían y no se sabe dónde están. Y al pensar así él le dice a la señora con el hijo: “Quédense aquí, yo me voy a la orilla del mar, si llego a encontrar unas pisadas, unas huellas de cualquier cosa, voy a seguir las, ustedes quédense tranquilos”. Y se iba para adelante, para arriba, iba hacia el poniente. Entonces caminaba, caminaba, caminaba, pero nada de huellas. Y ahí encontró un animal, un animal grande que era un oso hormiguero: un hombre grandote pero oso. Tenía su cola grande, y *Inno Pahla* se acercaba y le decía: “Perdonáme, te hago una pregunta. ¿Usted anda solo en esta parte?”. Y oso le había contestado que sí andaba solo, no tenía compañero. “Y yo no molesto, no daño, sino que mi trabajo es buscar vida solamente de hormigas, no otra cosa”. Porque el oso ya tenía miedo, porque viene bien equipado de flechas y ya no se puso pájaro, ya se volvió

*Inno Pahl*a, un hombre ya, porque se ve que con la furia, el calor que tenía de los muertos dice: “No, no me escondo más, mejor me aparezco como era”.

Dice: “Bueno, quedáte tranquilo, por cualquier cosa yo te buscaré”. Porque *Inno Pahl*a sabía que oso tiene fuerza también, para cualquier cosa de emergencia tiene defensa. (...) Y él dice que sí, que no hay problema: “Cualquier cosa buscáme, yo estoy listo para ayudarte”, porque el temor de *Inno Pahl*a era si llegara a encontrar esos gigantes, se acordaba que en la banda de donde había venido había cualquier cantidad de personas grandotas. Pero la tribu donde él se enlazó con la princesa no eran gigantes, era gente menuda, bajos como nosotros. Pero los gigantes no, eran hombres de metros, unos brazos y cabello muy largos.

Entonces sigue enojado, bien enojado. Se puso muy nervioso *Inno Pahl*a, se volvió muy enojado porque quemó muchos cuerpos y todo. Y al regresar donde estaba la familia, dice: “Yo me vuelvo para la banda, quiero limpiar como he limpiado aquí. Porque lo que estoy haciendo ahora está limpio, se murió todo esos malos, esta parte va a quedar libre, en paz y tranquilidad, así que ya no va a haber ninguna cosa mala”; entonces ha dicho: “Yo me voy para la banda, pero voy a volver”. Porque la mujer quería, pero no podía ir con él a la banda. El tiene poder para él solo y con su burro. Y le dice la mujer: “¿Por qué no voy a ir con usted?”. “No hay forma de ir, adonde voy no permiten. Quedáte, yo voy a volver.” Entonces llevaba más fardos al lomo del burro, juntaba los fardos y los cargaba al burro y él empezaba a tirar flechas a la banda y se formaba un puente otra vez, como cuando había entrado. Llegaba a la banda, y ahí se presentaron los gigantes. Ni bien los ha visto les dice: “Ustedes tienen que pagarme, porque yo ya he ganado. Ustedes se prometieron pagar, ahora me pagan”. Y se reían los grandotes: “Ja, ja, ¿qué crees, que te vamos a pagar?”. “Ustedes me van a pagar.” Bueno, y ahí ya los gigantes querían abrazar, pero no podían porque era chiquito, se caía por abajo, se resbalaba. Así que las tres veces que lo atropellaban dice: “Bueno, hasta aquí nomás”, entonces sacó flechas y los flechaba uno por uno, y empezó a amontonar a todos los gigantes y antes de las doce venía más gente, más gente, unas tropas de gente para venir y matar a *Inno Pahl*a. Entonces él dice, a las apuradas: “*Chihwa*, que venga *tsulah*”, por decir: “Quisiera que venga oso”. Entonces el oso estaba en la cueva con el oso de la otra banda, que en cualquier emergencia iba a estar listo para ayudarlo.

Entonces se presentaron un montón de osos, esos osos grandes. Y empezaron a abrazar uno por uno a los gigantes y los pedaceaban, e *Inno Pahl*a empezaba a flechar. Entonces tenía defensa, por los osos y las flechas. Antes que entrara el sol parece que mermaba la gente, y se disparaban los demás. *Inno Pahl*a los perseguía hasta llegar a los cerros porque los gigantes habían sido de los cerros. Y hasta ahora todos los indios saben que *hwapolhtas* siempre existen en los cerros, son *aites layis*. Hay veces que se presentan como semejantes hombres.

Y pasaba eso, que liquidaba a todos los gigantes porque parece que ellos son

los que privan la tierra, que nadie anda, sólo ellos, pero al matar ésos ya había paz, del naciente al poniente. Bueno, hasta aquí termina; trae paz a las tres partes del mundo: naciente, sur y poniente.

Después de matar volvió para ver cómo funciona el mundo, entonces ya hizo camino para el ganado, para vizcachas, porque vizcachas eran personas, tienen bigotes, todo... Es el que dispone de todo. Ordenó ya. Hace puente..., como puente, no es puente, es como un camino para que puedan mezclar todos los animales, como una sola parte, no dividido. Así es el caso. (...) Quedaba bien todo, tranquilo. Porque ahora corrían los ríos, por aprovechar la correntada de ríos, ya los pescados no hay necesidad porque se quedan a cada distancia. Y las distancias son los pedazos de nación, pedazos que dividían la nación, como provincias, *ienhli honates*, formó pedazos como continentes *Inno Pahla*.

Estaba andando mucho tiempo hasta que creció el hijo, grande. Y creo que le dio autoridad al hijo, que se fue a desaparecer y se quedó su hijo manejando la vida. Es historia que dice que el hijo quedó y ordenaba.

Y tigre también carecía de todos los amigos porque era un hombre muy malo, un hombre que no quiere tener amistad con ninguno de los otros. Y andaba muy débil porque no sabía cazar, no podía cazar por el peso que tienen, y los brazos, no podía cazar. Y vino el gato pajero, *silokhay* –allá dicen *simatchu*, en Pilcomayo– y se le presentó ahí al tigre.

(...) El fue el primero que le enseñó cómo cazar al tigre. Era el más cazador de todos. Entonces lo saludaba y le hablaba, dice: “Bueno, tío, ¿por qué andás flaco? Estás muy flaco”, y el tigre le dice: “Sí, porque no puedo cazar, no puedo pillar. Me ven por el ruido [que hago] y por todo”. Porque es vozachudo. Usted ve que los leones no pueden, se oye bien *ox, ox, ox*, así tienen los leones americanos, los tigres también. Entonces todo ese ruido espanta a las aves. En cambio gato no, el gato es un tipo muy silencioso, que los pies no le hacen ruido. Bueno, y se reía el gato con el tigre, porque el gato es gordo y el tigre es flaco. Y dice: “Mira, ¿cómo puedo hacer? Porque me voy a enflaquecer más, y cuando enflaquezca voy a morir”. Dice [el gato]: “Sí, pero tenés que cambiar la forma [de cazar], porque usted caza con las dos manos, así [ambas hacia adelante], y así no vas a cazar nunca, porque se va a escapar, sólo cosas grandes – vacunos o corzuela podría ser–, pero cosas pequeñas como pericote o vizcacha no los vas a cazar porque son chiquitos. Lo que tenés que hacer es así, medio abrazado, una [mano] que hace de enganche y otra que agarre”.

Entonces tigre probó con una vizcacha. Porque iban caminando juntos y conversaban. Llegado a un vizcacheral, ya han encontrado vizcachas. Entonces el gato –como es gaucho– ya las arreaba para presentarlas al tigre, y tigre empezaba a correrlas. Entonces ha hecho conforme ha dicho el gato; ¡uh!, ha seguido pillando, y le dio gracias: “*Ikohihi*”, dice, y él sigue con su viaje, el gato, porque el gato no quiere juntar

porque tiene miedo que el tigre lo coma. Y se fue.

Entonces las vizcachas empezaron a hacer ranchos. Poblaban por todas partes y en un tiempo hacían multiplicación muy rápida, porque son gentes que se crían mucho: cada vizcacha tiene diez crías, veinte crías. En seguida se hicieron más numerosas que nadie. Porque corzuela no tiene más que un hijo, tigre no tiene más que dos. Todos los demás animales no tienen hijos como la vizcacha, así que en seguida parece que tapaban a los otros. (...) Entonces el tigre ya no podía hacer nada porque parece que vizcacha se multiplicaba más. Entonces si él quiere cazar una, las otras le pegan y lo corren al tigre. Después ha enflaquecido más y más y ya no puede cazar. Y no tenía dónde ir porque ya todos lo conocen: no tenía amistad con ningún *pahlalis* y no lo reciben. Entonces ha quedado sufriendo con los nietitos que tiene.

Un día iba a cazar a la corzuela, el yerno de él. Lo siguió y, al alcanzarlo, lo comió.

Los hijos lo esperaban, todo el día lo esperaban: "Papá, papá, ¿cuándo traerá las cosas?". Miel y otras cosas más, pero no aparecía.

Dice el abuelo tigre: "Ya viene, ya viene tu papá". Y les presentó un asado lindo y dice: "Bueno, coman esto hasta que viene el papá". Entonces los mismos chiquillos comieron, y al comer lo vomitaban. No podían comer, y el abuelo les dice: "¡Eh!, ¿qué pasa?". "No sé, me he vomitado, no puedo tragar." "¿Qué será? –dice el abuelo–, cuando yo he comido no pasaba nada." Y el más grandecito dice: "Será porque usted es más grande".

Y no ha comido más, no podían comer. Y vomitaban, vomitaban hasta que no dejaban nada. Y no había venido el padre, no vino el padre ni la madre. La hija del tigre tampoco aparece. Y la madre le había comido primero. Entonces los dos chicos se quedaron como guachos, huérfanos.

Entonces el mayor dice: "Vamos a buscar, ya somos grandecitos". Siempre iban los chicos, huelleaban y se iban más al fondo, más al fondo..., y empezaban a gritar. Llamaban al padre, la madre. No aparecían.

De tanto andar se perdieron, también se quedaban. Entonces, de tanto andar en el monte, el más mayor dice: "No volvamos más adonde está nuestro abuelo, ¿para qué? Total ya somos grandecitos, vamos a buscar nuestra vida". Y entonces ellos se quedaban en el monte; buscaban un monte tupido y se quedaban descansando. Y al estar descansando dicen: "Bueno, ya estamos tranquilos". Y lo que pasa es que los dos guachos iban caminando cada día, y había una parte donde estaba la casa del mono *hatane*.

Es chico como gato. Ese mono pasaba, pasaba. Como es el más vivo de todos, venía detrás de un grupo de vizcachas.

Ese mono viene del naciente también, y se presenta a todo bicho, pero es más inteligente (...). Y el mono dice: "Yo no me meto con cualquiera, voy a dedicarme a

estar solo en una parte, porque voy a buscar mi vida nada más". El piensa tener una estancia, o hacer unos cercos para cultivos, porque veía que este mundo al que venía era muy lindo: selva y humedades donde vivir. No como la parte del naciente, que estaba casi llena de llamas de fuego por el sol. Así que dice: "Me quedo y no vuelvo más".

Pero el mono solo, porque no tenía compañera. El siempre caminaba y tiene costumbre de comer lo que viene: come carne, come todo, y si hay cocido también come cocido.

Bueno, un día cocinaba y él empezaba a sembrar: tenía anco, choclo, zapallo. No mucho, pero tenía para él. Y después encontró unos cueros de osamenta de vacuno que había caído a la orilla de un arroyo, y dice: "Voy a sacar y voy a hacer un bozal, una correa, a ver si puedo...". Porque él piensa de volver al naciente, porque allá hay de todo, caballos, vacunos, mulas, burros, camellos, elefantes (...). El pensamiento de él era hacer un bozalito para traer cualquier animal de allí, burro o caballo. Hace el bozal con correa y dice: "¿Cómo voy a hacer?".

El andaba y los dos huérfanos parece que le vieron la casa y al anochecer ellos se quedaban ahí, porque el mono los servía y atendía, les pasaba algo de comida y ellos le preguntaban: "Nosotros nos hemos perdido, mi madre se ha perdido, mi padre también. Nos queda nuestro abuelo, pero no sirve, es muy malo, entonces vinimos nosotros para despojarnos del abuelo". Y el mono les dice: "Ustedes vivan tranquilos, ésta va a ser como tu casa, que yo salgo y hay veces que no vuelvo porque tengo que irme lejos; pero ustedes quédense tranquilos".

Y los dos chicos corzuelas entre ellos dicen: "Sí, pero qué pasará después, porque nosotros somos dos, tenemos mucho hambre, a lo mejor él después va a chillar como chilla el abuelo. Vamos a ver". Y se quedaban dos días, tres días, así.

Y el mono tenía intención de hacer..., a la noche decía: "Mañana voy a terminar de hacer este bozal y lo voy a colocar a la corzuela". Y empezó a hacer el bozal, colocaba el botón... Y silbaba, caminaba como es costumbre del mono: no puede estar tranquilo. Y al cantar dice: "¿Por qué no me hace el bien? Yo quiero colocar esto para prueba, porque me tengo que traer uno de allá, pero no sé si andará bien. Si me pudieras prestar tu cogote... porque lo que tengo que traer de allá es un asno, que es tan parecido a ustedes".

Y la pobre criatura lo hizo, la corzuela macho. Y el mono dice: "Sí, porque de allá de donde vengo tengo muchos burros, caballos. Y yo quiero ir y traer, no quiero demorar mucho tiempo". Entonces corzuela macho le dio –como él decía que era nada más para medir, no que queda, sino medir– y la intención del mono no es así, sino para que continúe.

Entonces, al poner el botón, el mono dice: "Bueno, ahora hay que andar", y al escuchar así al mono la corzuela brincaba y la hermanita se asustó y se fue. Tenía miedo que la recoja a ella también. Se fue y lo dejó solo. Y la corzuela macho gritaba y

le pedía que lo saque, que le saque. Y el mono no se calentaba: “No, no, no, estáte tranquilo, no te va a pasar nada, así como yo te decía”.

Y él empezaba a sacar su aperito de totora. Había preparado una cincha para la cintura. Había preparado ya todo eso. Tenía un guardamontes, siempre de cueros viejos que había encontrado por los campos. “Y todo esto –dice– vamos a probar”, y le ha puesto la cincha y una silla, y empezó con los sombreros y tenía el coletó. Todo eso nadie lo tiene en el mundo donde está, pero en el mundo de donde es él todos lo tienen, en el naciente.

Entonces dice: “Ahora yo te subo y vamos a ver cómo vamos”. Así que le tapaba la cabeza y subió. Al subir, soltó la faja a la que estaba prendido y se tomó bien. Y el corzuelo iba por el monte, fuerte para ver si podía voltear al mono. Y el mono estaba como garrapata prendido. Dice: “Ajajáaaa”, y se agachaba. Entonces corzuela gritaba porque no caía. Caía todo, guardamontes, apero, todos esos pedazos, pero él estaba prendido como garrapata al cogote de la corzuela.

Entonces él iba por esos montes fuerte, y al disparar se acordaba que donde vivía el abuelo tigre era más tupido.

Tigre estaba descansando, durmiendo solo. Siempre pensaba en los nietos: “¿Dónde estarán, pobrecitos?”. Entonces sintió un ruido, y no tenía miedo porque es malo. Tigre es malo. Entonces tigre se agachaba y miraba de lejos: “¿Pero qué será eso? Parece corzuela. Y el que está arriba, ¿quién es?”. Entonces parece que corzuela sabía que el abuelo estaba allí. Disparó e iba adonde estaba el abuelo. Y el abuelo ha visto que era corzuela (...). Corzuela llegó y lo abrazó. Y el mono brincó arriba de un árbol y se quedó. Y el tigre abrazó a la corzuela y se la comió. No sabía que era el nieto.

Y el mono empezó a llorar, llorar, llorar; quería que le devuelva la corzuela. Decía: “Por favor, entregáme”. Estaba allá arriba y tigre no podía subir. Y tanto lloraba y gritaba que se puso ronco y no puede hablar bien, y hasta ahora el mono no puede gritar mucho por ese caso, que el mono ha llorado mucho. Así que mono tiene dos solos sonidos: uno más gravecito y uno no.

Y el tigre se comió al nieto, pero al comer, después que ha comido ya se presentaba la hermanita. Entonces no comió la nieta, y ella empezaba a preguntar, porque ella huellaaba la corzuela, al hermano macho. Y ella lloraba y le preguntaba el abuelo: “¿Y su hermano?”. “Lo tiene el mono” –le dice ella–. “Entonces lo he comido, qué lástima, qué lástima. No he sabido que era mi nieto.”

Pero no había caso, ya lo comió. Entonces pasó un tiempo; el mono quedó ronco y solo. No podía hablar más ni podía gritar fuerte. Y se fue adonde tenía su paradero. Y la corzuela quedó sola un rato nomás y se desapareció por otro lado. Y encontró a otro animal que es tan parecido a corzuela en el campo, y se empezó a juntar. Le tomó por compañero hasta que estaba preñada, y corzuela decía: “Bueno, ya estoy preñada, así que mejor me voy. Mejor que ande sola. Mi hijo que está aquí dentro va a ser mi compañero”. Así que se fue.

Al tiempo parió y lo primero que nació era una corzuela hembra, y dice: "No es mi contento, tiene que ser machito". Y volvió a buscar al oso quimilero. Entonces le hizo otra vez un hijo y le nació macho. Entonces corzuela ya tenía hijo macho por compañero. Pero la hembra no, y hasta hoy siempre corzuela, cuando nace una hembra, la tira. La hace mamar un tiempito, dos semanas y después ya la dejan. Por eso que muchos encuentran corzuela hembrita, pero machos no, a ellos los tienen, los cuidan hasta que sea corzuela grande. Esa es costumbre. Aquí termina el caso.

Al rato viene el zorro. Zorro viene atrás del tigre porque el tigre siempre come animales grandes y quedan desperdicios, y el zorro va adonde va el tigre para esperar desperdicios, cualquier cosa. Porque el tigre, si come una vaca, un caballo, come el corazón y la lengua, nada más, el resto queda.

Bueno, vino zorro. Al ver que está comiendo él se animó para ver si..., bueno, zorro le llamaba al tío, dice: "¿Qué tal, tío?". Tigre no le saluda, porque no lo quiere. Es como es, porfiado; zorro, aunque no lo quiere, igual esperaba. Y seguía más adelante, tigre siguió un trecho y agarró una vaca mestiza. Una vaca. Pero el tigre no andaba adonde andaban los *pahlalis*. El tigre venía donde venía *Inno Pahlá*, de esos lados, y el zorro se separó de la tribu legítima y se iban para el naciente, para donde está el tigre y el puma y otros más. Porque los pumas no existían, no son bichos que han nacido cuando han nacido los primeros gentiles, como aves. Vienen de donde venía *Inno Pahlá*, parece que venía de otro mundo, dice la historia. Del otro mundo vienen el tigre, el puma y el león americano. Y el zorro vio que las costumbres de ellos son mejores que las de él, porque el zorro molestaba a los otros, comía los asados de los otros, les molestaba, les robaba los pescados de los otros, que estaban tendidos, encastrados (...). Cuando los otros iban dejando los asados cocidos, crudos..., venía el zorro y los comía. Entonces muchos lo despacharon, que no es más de ellos, que se retire. "Mejor que se retire", dicen. Bueno, ha hecho y se ha retirado y se fue, y se encontró al tigre. Y como costumbre de él es tan parecida, entonces fue y tigre agarró un novillo, y comió tranquilo. Y zorro le dice al tigre: "Yo voy a servir, si quiere, andá a buscar asaderas". Y él empezaba a buscar asaderas, unos palos, le hacía las puntas y empezaba a asar las costillas, bien hecho. Cuando estaba cocido, dice: "Ya está", y el tigre dice: "Traémelo, yo voy a comer". Y lo mandaba que ase nomás. Y por fin el tigre comió, casi había terminado. "¿Cómo puede ser?", él quería probar, dice: "¡Ah! dejá, dejá"; "Momentito, momentito, ya te vamos a dar, no te aflijas". Y cuando ve pasar otra vez, dice: "Este es lindito", y dice: "Dejá, dejá". "Pero ya te vamos a dar." Y él va comiendo todo. El zorro trae la asadera, le presentaba y él lo comía.

Bueno, ya eran tres asaderas que le había hecho el zorro, con dos costillas y otros pedazos más. Y ya se acostó el tigre. Se acostó bien, roncaba como hombre y dice: "Bueno, cuidámelo, espantámele las moscas, cosa que no entre gusano, todo eso [la carne]". Y no le dio orden de que ase esa cosa. No le dio autorización para que

agarre un pedazo; nada más le dio para que cuide, que espante. Y le dice: "Tío, ¿y para mí?"; "Bueno, esperá, recién cuando me despierte vamos a ver qué parte buena te vamos a dar". En el momento sacó una parte de hígado y asó un pedacito. El mismo tigre le dio un pedacito, y el zorro no asó porque estaba muy hambriento, comió. Y él piensa hacer para tigre. El siempre tiene esperanza que puede ser que pasen y vean al tigre o cualquier cosa. Y cuando sentía el ronquido del tío, ha empezado a espantar moscas, a las más grandes. Y empezó a agarrar una y buscaba la vejiga del animal y ya la apartaba, preparaba. Ya tenía intención el zorro de qué va a hacer, lo que va a hacer: "Hijo de una grandísima..., me va a pagar todo". Y lo que él hizo, juntaba las moscas, las más grandes y las embolsaba en la vejiga, hasta que estaba casi en la mitad, creía.

Y se sentía un ruido muy fuerte, como un tropel o algo así. Entonces agarró las cerdas de la cola del animal muerto, las ataba bien. Y se iba a donde estaba el tigre durmiendo y veía qué parte era mejor para atar, cosa que no le moleste. El pensaba aquí, del cogote, pero dice que en seguida va a agarrar un palo, se va [a soltar]; bueno, él encontró la forma que él tenía que atar la punta de la cola, que son largos, y no la ataba donde está el hueso de la punta, sino adonde están las cerdas, el pelo... Entonces ha agarrado un montón de cerdas de la vaca con la mano, y firme como náilon, bien firme lo ató, bien ceñido. Y no se movía el tigre porque estaba bien lleno, bien lleno. El tigre hacía lo que quiere.

Bueno, cuando estaba ya empezó a agujerear la vejiga, cosa que el ruido ya sale; hacía dos agujeritos, y dice que el ruido que sale ya es como una grande cosa, como un remolino, como tropilla de caballos, algo así, "*brum, brum, brum*". Entonces despertó al tío, dice: "Tío, levántate, levántate que por ahí viene una cosa", y al decir así se despertó y sigue: "¿Qué es lo que es esta cosa?". Porque el zorro, al despertarlo le decía que venía uno. Pero entremedio del sueño el tigre no sabía qué decía el sobrino, y en aquel tiempo no sabe si hay otros. Entonces, cuando se levantó con sueño, acepta y ha disparado. Y al disparar, el trueno parece que lo seguía nomás. Y disparaba y más ruido, y más fuerte también, porque las moscas están afligidas. Dispara más fuerte y hacen más ruido. Y por fin se cansó el tigre, con el estómago lleno, todo. Y después se puso nervioso y dice: "Bueno, hasta aquí nomás, ¿qué será eso? ¿qué me pasa? Yo soy tigre". Y al decir así se sacó la piolita, la cerda y cayó el bolsón de moscas. Y dice: "Mirá lo que me ha hecho el sobrino, mirá el molesto, burla, gran burla". Al decir así, él vuelve para atrás y va a encontrar al sobrino. Dice: "Yo de aquí tengo que encontrar solución, no soy más tigre, mirá lo que me están haciendo". Porque el zorro, ni bien que ha visto al tigre disparando, agarró la mejor pieza y asó. Comía tranquilo, y el tigre iba disparando. Y comió bien y se fue, porque sabe que el tío lo va a buscar. Entonces pasó un trecho y se enteró de lo del tío. Y el tío lo huelló, lo huelló para matarlo, dice: "Si lo veo aquí, lo mato". Entonces disparó, no sabía qué forma pasar para salvarse el zorro, estaba lleno. Dice: "No voy a disparar fuerte porque estoy lleno, me va a alcanzar". Y disparaba un rato, otro y otro y ha encontrado una cueva de gualacate, un agujero que

era viejo, grande, botado. Entró, y cuando llegó el tío alcanzó la huella: "Aquí tiene que estar", y empezó a entrar con un palo, y se movía el zorrillo. Y no quería salir porque si sale lo come, lo iba a pedacear. Entonces dice: "¿Cómo voy a hacer?". El tigre quería cavar, cavaba un trecho y no podía más. Dice: "Ahí lo dejo". Antes de irse buscó una piedra –como ahí hay piedras por todos lados–, piedra marcada como él y la pone en la boca del agujero, cosa que cuando el zorro quiere salir siempre ve que el tigre está ahí. Así que tres días ha estado durmiendo tranquilo porque estaba bien lleno: "¡Ah! que se arregle el tigre que está allí", así que tres días. Pasados los tres días quería salir bien, con cuidadito, pero ahí estaba. Se volvía adentro otros tres días. Creyendo que el tigre estaba en la puerta, como ahí estaba una cosa... Y con el miedo no quiere acercarse más para ver. Pasaron tres días más y volvió a mirar, pero no se va el tigre. "¡Pero la pucha! ¿Qué le pasa al tigre que no se va? Pero a mí no me hace nada", dice. Y se metió otros tres días, son nueve días, casi faltaba uno para los diez días. Ya no daba más, dice: "Bueno, hoy es el último día. Yo voy a entregar todo mi cuerpo a mi tío, que haga lo que quiera, porque no doy más, tengo sed, tengo hambre". Y él se enfermaba y se arrimó, y había sido piedra. Que el tigre hace rato que se había ido. Y quería reír pero no daba más de hambre. Dice: "Mirá, me ha jodido, yo que soy más vivo, él había sido más vivo, el tigre. Y bueno, pensá que somos los dos vivos". Y se fue, salió tranquilo. Pero andaba medio débil, con debilidad andaba ladeado de hambre, flaco. Decía: "¿Qué puedo hacer? Lo que voy a hacer, me voy a buscar una cosa". Va caminando un trecho, se acordó que en los pajonales hay ratas, chilicotes, eso. El se acordó, y al pensar así, se fue. Pasaba unas partes de suficiente humedad. Ahí iba a encontrar. Y llegaba a unas partes muy hermosas, mucha humedad, mucho ruido de ranas. "Si hay ranas, si encuentro ranas las voy a comer." Y al hacer trancos no sabía que los chilicotes de día duermen, de noche sí salen. "Mejor voy a sacar la cepa." Cava cepa, cava cepa para ver si está chilicote o pericote. Entonces empezó a saltar en cada cepa de carnalotes o esas pajas grandes que tienen cepa. Y uno de éstos ha salido, un pericote. Ha disparado y se ha defendido en otra cepa más grande. El buscaba y no daba más para encontrar. Al final sale de otra un chilicote, y chilicote dice: "¡Eh!, ¿qué pasa?", "Nada", dice. "Y entonces, ¿por qué viene a pisotearme mi casa?" Entonces el zorro dice: "¿Pero ésa es su casa? Mire la casa que tenés". Y el otro dice: "Pero sí, ¿que no ves? ¿Y no ve usted que esto es calle, por qué no pasa por la calle?". *Lakaway*, porque hay espacio entre las cepas que él dice que es calle. Y ahí discutían, el chilicote es un bicho muy chiquito, pero no le tenía miedo al zorro, le discutía: "Usted está haciendo mal, te voy a enjaular, ¿por qué está hambreado? Seguro que usted es un vago". Y zorro se enojó más y más, quería agarrarlo, pero como era *hwitsek*, salía de otra y volvía a discutir. Y por final zorro se quedó. Iba, seguía adelante. Ha encontrado unos esqueletos de animal muerto y empezó a mascar, mascaba, por fin no daba más el zorro. Al pensar así dice: "¿Cómo puedo hacer?". Y no daba más. No daba más, porque dice: "Para irme para el poniente, el otro ya me rechazó; para buscar mi tío tigre también le tengo miedo, porque también

me va a comer. Mejor voy a andar solo". Y se iba a donde estaba un río, un brazo botado donde ya no corre agua. Empezó: "Ahí voy a encontrar algo, mojarras". Y se quedó. Al entrar a ese barral se empantanó, no tenía cómo salir para atrás ni para adelante porque los pies volvían, las manos también y no les faltaba más que la muerte. Dice: "Bueno, hasta aquí termina mi muerte". Hasta aquí termina, no sé qué pasaría después, si se quedó prendido del barro, no tenía cómo salir ni para atrás ni para adelante. El no pensaba nada de los primeros compañeros ni del tío. Por eso se queda. Por eso el zorro siempre anda solo.

Por ejemplo, aquí vive *oqot*. Es como *lewo*, pero su poder, él es como persona, pero dentro tiene cinco vidas. Aquí hay otro que tiene cuatro vidas, pero la misma fuerza, y aquí también. En las cuatro esquinas hay *oqot*. Y uno de ellos tiene más vidas (...), así que éste, el que tiene más poder, es porque tiene seis vidas: toro, lechuza, de lechuza a paloma, de paloma un huevo, del huevo dicen que es una víbora y de la víbora un huevo. Matando estos seis recién se muere.

Y ha pasado que *oqot* un día había robado a una chica, una princesa de acá. Y a esa princesa nadie la sacaba del poder de éste porque nadie llega. El padre tiene poder, porque el padre es uno de los *oqot*, pero no se anima porque sabe que no tiene fuerza como este otro. Entonces un día vino *Inno Pahlá*, un joven, como una criatura, dicen, pero *Inno Pahlá* defendió muchas cosas. El luchaba con esos poderosos. Luchaba con el perro, tenía dos perros, entonces la defendió a la princesa detenida como prisionera. Y la pobrecita todos los días lloraba, pensaba por qué la habían robado así. Entonces, nadie puede tocar porque nadie llega, por el poder que tiene. Pero el hijo de *Inno Pahlá* la recogió a la chica porque él lo ha muerto. Así que dice la historia que esta parte está librada, porque ha muerto el primer *oqot*, así que las tres esquinas quedan libres. Y ésta no, está condenada hasta ahora. Tiene condenación que no para en toda la vida, se dice. Este cuento viene por brujos, el que no es brujo no conoce. Que dice que ésta está libre, pero está condenada la parte ésta.

El hijo vino y lo sabía, porque nadie la salvaba. Muchos querían salvar, pero nadie podía. Han pasado muchos que querían salvar a la chica. Y esa princesa es la que está puesta ahora en el mundo: *soitaiax*. Es la princesa que es ahora jefa de enamoración, de amor.

El volvió otra vez, cuando se hizo hombre, y se juntó con su padre, *Inno Pahlá*. Entonces, más tarde, cuando había todo el ganado –vacas, mulares, yeguas, caballos, ovejas, menos chanchos–, entonces ya todos los animales estaban aquí, porque ya estaba bien limpio, no había ninguna contra. Entonces *Inno Pahlá* dice: "Bueno, hasta aquí dejo en tus manos", le había dicho al hijo. Entonces se desapareció *Inno Pahlá* y quedó el hijo. Todo esto él organiza, como dios, hijo de *Inno Pahlá*. Y nunca envejece, nunca cambia, siempre igual, hombre que no tiene cambio el hijo, pero el viejo desapareció. Dicen que queda siempre aquí, al lado del naciente.

Muchos días más vamos a empezar aquí. Entonces apareció el sol cambiado. Sí, porque desapareció *Inno Pahla* y se formó luz tan grande y muy fulgorosa. En aquel tiempo se desaparecía *itoh pahla leles*, se desaparecieron ya en aquel tiempo porque ya el naciente se presentaba un solo fuego como el sol y semejante luz. Entonces se desapareció toda la toldería que sacaba chispas y brasas de atrás y de la boca. Parece que se hicieron una sola masa, *Inno Pahla* hizo una sola masa, el petiso, y formó un solo bulto: el sol. (...) El agarró toda esa gente que largan chispas y brasas... agarró con dos manos, hizo una sola masa, como un sol, así dice la historia. [El sol está en] el mismo lugar, mismo nombre; ahora, el sol tiene su trabajo de mirar todo el mundo, recorre todo el mundo [las dos bandas, de naciente a poniente], así que el poder de él alumbró este mundo y éste, los dos mundos. Y aquí siempre carecen dicen, donde hay fuentes de agua [Sur] y donde hay montes; poco llega, porque el poder no alcanza.

Entonces el sol tiene su trabajo que *Inno Pahla* le dio, dice: "Hoy usted tiene ministerio de recorrer las dos partes, cosa que nadie pueda tropezar, que nadie quede sin ver". Entonces el sol siempre viene, y desde entonces las mujeres que venían del cielo ya tenían hijos; al revés se formaban personas, siendo que su papá es quirquincho, siendo que su papá es zorro, y ellos habían hijos ya personas, con forma de la madre; entonces siempre esos casos..., el cambio venía por el sol. Dice que pasaba mucho tiempo las gentes, que discutían. Por ejemplo, hay mujeres que sufrían que el marido zorro o avestruz no les pasaban nada. Ellas buscaban, ellas mismas mantenían a sus hijos. Entonces el hijo de *Inno Pahla* dice: "No, vamos a destruir esto". Y al destruir ha abierto fuente de agua en el sur. Al abrir fuente de agua, levantó unas olas y vientos fuertes que pidió el poder de los tres reyes del viento, y hasta hoy esos corren como hasta ahora: tres días, cuatro días, corren y cuando vuelven de allá vienen nubes y agua aquí al norte.

Entonces, el hijo de *Inno Pahla* pidió para destruir. Al destruir dijo: "*Chihwa*, que forme una escalera para que las mujeres puedan subir arriba". Entonces subieron arriba con la palabra del hijo de *Inno Pahla*. Entonces, cuando se levantaba el agua, entraba, porque esta nube es como fuente que trae agua, alrededor hay cerros, y cuando se llena es como un fuentón, que una vez que se llena de agua se hunde, se empoza. Entonces las mujeres con sus criaturas tenían poder de subir como un camino que cuando acababa en seguida se amontonaban al cielo y, por la palabra de *Inno Pahla*, en seguida se formaban estrellas, las estrellas que se ven ahora. Las mismas personas que subieron, que cuando subieron ellas veían que estaban muy bien, más que aquí. Así que desde aquel tiempo, unas han vuelto cuando se secó, otras no volvieron más, así que se han vuelto pobre gente de acá, como desiertos otra vez.

[Cuando se llenó de agua] se terminó todo lo que son animales ya, que eran gente. Al volver esas mujeres ya formó personas con todo bien formado porque eran cría de mujeres que se cruzan con gentiles. Pero aunque es así, hay muchas que son tan parecidas a animal, peludos, con la boca cerradita, hay otros grandes, de ojos

grandes, no son parejos.

Entonces ésta es la segunda creación, que formó ya personas, porque primero no eran personas, sino animales. Pero todas estas cosas vienen por crecimiento del sol, que el sol parece que alumbraba, y cada vez parece que veían cosas buenas y malas. Y ellos con *Inno Pahlá* destrufan y hacían cosas nuevas. Así como a los animales ellos dejaron. Aquel tiempo cuando se hundió, terminó todo: vacas, caballos; quedaba bien limpio hasta que se secaba otra vez y volvieron ya mujeres, pero no son todos los que estaban. Unas han vuelto, otras no han vuelto acá. (...)

Dice que *Inno Pahlá* vio que no regresaban la cantidad de mujeres que fueron al cielo, y él estaba enojado porque decía que por qué, porque *Inno Pahlá* no puede subir al cielo, porque el padre le dio autorización para organizar este mundo. Entonces él dice: "*Chihwa*, que haya camino para que puedan regresar hasta durante tres veces". Y siempre venían de a una, de a dos, de a tres..., las demás no quisieron venir. Entonces él dice: "Bueno, ya que no me respetan, ya que no hacen mis palabras, voy a destruir otra vez". Y él agarraba a todas las mujeres que estaban aquí, todo, hijos, todo, y empezó a soplar y formó como una pelota, pero con las dos manos agarraba mujeres y tierra, como una pala topadora, dicen. Las dos manos del hijo de *Inno Pahlá* que, con la rabia que él tenía, agarró con las dos manos y a las mujeres las entreveró con tierra. Y formó luna, para alumbrar. Entonces, lo que se ve más bien de la luna es tierra, dicen que es tierra. Y pone una línea, él coloca una orilla donde vive el sol.

Entonces vino un tiempo en que *Inno Pahlá* vio que estaba bien, ha quedado limpio todo, sin agua, sin lluvia, sin ninguna cosa. Pero estaba solitario, sin gente. Y quedaban pozos, unos pozos profundos porque había sacado a cada grupo con tierra y todo, para hacer la masa.

Ahora la cuarta parte, él dice: "*Chihwa*, que vengan más mujeres que fueron". Entonces ya vinieron. Vinieron tres mujeres grandes, gordas, simpáticas, sin hijos. Entonces *Inno Pahlá* les preguntó: "¿Y las demás?". "Ellas están allá, como costumbre." "¿Y no piensan volver?" "No sé, no han dicho nada." Entonces *Inno Pahlá* le dice a las tres: "¿Y ustedes qué hacen?". Qué va a hacer con tres mujeres, entonces las sopló una por una a las tres. Una por una las apretaba con sus dos manos y le quedó una en cada mano, y quedaba una. Entonces la partió por la mitad para poder agarrarla también con sus dos manos. Y las sopló, que vivan al lado de donde está la luna. Y formó unas estrellas grandes, usted ve que en el cielo hay estrellas grandes, las soplabla a distintos lugares para que no sean más personas. Llegaron al cielo las tres estrellas y ya no tenían poder como era. Entonces una había preguntado: "¿Por qué no estamos unidas ahora?". La otra le decía: "Tía, tía", ella era sobrina, pero estaban desunidas, una está en un lado, otra está en otro lado, otra está en otro lado. Y dice: "No sé lo que nos ha hecho *Inno Pahlá*", y le preguntaban por qué, y les decía: "Se enojó porque no hemos vuelto todas", y ellas le habían dicho a las otras que *Inno Pahlá* les había dicho que si no se presentaban hasta un tiempo las iba a hacer bajar a todas a la fuerza, que va a

destruir el cielo. Entonces, con todo el miedo, se bajaron ellas. Vuelven todos, pero ya está la luna, el sol, las estrellas grandes. Las que quedaban últimas, él las agarró y las sopló –porque habían llegado tarde–, y son las Tres Marías, ésas pequeñas. Son las tres estrellitas que venían últimas, entonces él se enojó, las sopló: “No viven más aquí, ustedes van a estar en el cielo toda la vida”. A las estrellas grandes nosotros les decimos *patsehlay hlokwey*, y a las chiquitas, *patsehlay hleles* (...), y hay otras que les dicen *tse ies*, más chiquitas, más finas, con poco brillo.

Este es el trabajo que le dio el padre al hijo de *Inno Pahla* para que pueda hacer. El hijo está tranquilo, veía, pero ya no decía nada. Parece que protege siempre que haya paz, tranquilidad, porque cuando volvieron muchas mujeres se volvió a poblar, ya van las tres veces. Y hasta ahí ha dejado en las manos *Inno Pahla*, dice: “Bueno, hasta aquí que sea así”, y se fue. Entonces las mujeres se multiplicaron ellas solas, porque tienen hijos, aquél tiene hija y se enlazaban y se formó más gente.

Hemos quedado de hablar de los relámpagos. Ahora vamos a volver a hablar del sol y de los *itoh pahla*, porque *Inno Pahla* destruyó toda la fuerza del sol.

Itoh pahla, cuando destruyó todo a fuerza de fuego, chuña y avestruz se libraron en este bordo [Oeste], cerro alto. Y entonces toda la furia de los *itoh pahla* seguía, seguía y cuando *Inno Pahla* apagó todo, entonces se quedaban los... como jóvenes que no tenían capacidad de regresar ligeramente otra vez, y empezaron a quedar en distintos lugares. Algunos *itoh pahla* se disparaban y se salvaban, se escondían, así que todos esos relámpagos ya no aparecían como hombres porque se dispararon. Entonces se escondían aquí en el Norte, se escondían aquí, y aquí en el poniente estaban más, porque no podía llegar el hijo de *Inno Pahla*, porque creía que todos se amontonaban otra vez aquí. Así que a fuerza de esto dice que quedaban dos viejos *itoh pahla* que tiraban fuego, así quedaban, pero escondidos ya, nadie los ve porque se esconden ellos.

Entonces siempre y siempre, al tiempo ellos se aparecen de lejos, nunca están cerca, nunca se presentan. Por ejemplo, ellos se pueden aparecer relámpagos del poniente, y puede ser que se presenten aquí, dentro de fuente de agua, y puede ser que se presenten como relámpagos, como llamas, pero propio lugar es éste. (...) Entonces los relámpagos eran tribu de *itoh pahla*.

La historia de los relámpagos es cuando *itoh pahla* alcanzó a todos hasta el fondo, entonces *Inno Pahla* venía atrás de éstos y empezaba a correrlos, entonces se salvaban por distintos lugares, ya escondidos en los cerritos. Y los otros que no alcanzaban se salvaban en los campos, se hundían para abajo y ya viven, como plantas, éstos ya tienen que estar abajo de la tierra. El que había alcanzado a hacer eso, ése ya es el Arco Iris, transformado ya, ya no es *itoh pahla*, es como viborón, porque de tanto apuro él se puso como viborón. Así que hasta hoy *Lewo* vive todo debajo. Y especialmente el otro, *alxchierna*, también, es como iguana.

V. INDEFENSION Y VICTORIA

Al analizar la abundante narrativa de los *wichí*, se aprecia de qué modo se enfatiza en los *pahlalis* la asociación de ciertos rasgos llamativos, tales como lo pequeño, lo parco, lo ingenuo, lo tímido, con la astucia, el autocontrol, la prudencia, el poder verbal, la ira punitiva, la victoria, lo próximo.

En contraste, el gran tamaño, la desmesura, el engaño, la soberbia, el poder ostensible aparecen vinculados con la torpeza, el exceso, la malevolencia, la trampa, la derrota, lo ajeno. En algunos relatos resulta más fácil advertir las acciones victoriosas de quienes ostentan el primer tipo de características contra los fracasos de los que poseen las segundas.

Así, el pequeño *Takwiatso* –en otros registros denominado *Tapiatzo*⁸³– logra recomponer el mundo viviente en *o'nat*, la tierra. El aparentemente despreciable *Inno Pahla* derrota a los gigantes *hwapolhtas*; convertido en el colibrí, *Tuhtan*, mata a sus malévolos cuñados y su tribu. Otra avecilla, *Tsulah'chanes*, logra romper el cuero tirante de *Tokwah*, cuando grandes aves temían hacerlo o fracasaban. La abeja moro-moro, la hormiga, la araña, etc., son quienes se desquitan eficazmente de las trampas de *Tokwah*.

Los *pahlalis* abarcan a aquellos seres que se identifican, por diversas razones, como *wichí*, de modo que no todos los pobladores del mundo mítico son mencionados como tales. Por lo general, los rasgos enunciados más arriba en torno de lo próximo nuclea a los primeros, en tanto que otros seres del mundo mítico plantean el alto grado de su ajenidad en su voracidad, su ferocidad, sus hábitos solitarios o su carácter temible. Estos se describen entonces como lo “otro” relativamente a los *pahlalis*; de ahí que lprovoquen temor, horror, extrañeza: son diferentes. De acuerdo con estos atributos, los llamaremos teofanías *ahat*.

A la vez, otros seres no-*wichí* por su procedencia o características son, sin embargo, próximos o percibidos como tales, por lo que los podemos denominar teofanías *wichí*. Entre ellas se sitúan *Tokwah* e *Inno Pahla*.

1. TOKWAH Y LOS PAHLALIS

En este contexto, se impone comenzar refiriéndonos al abundantemente trabajado

⁸³ Cf. Mashnshnek, C., 1973.

ciclo de *Tokwah*⁸⁴ [el “tiito”], el cual pone en evidencia la peculiaridad del personaje *trickster* y destaca algunas cuestiones de importancia en la especial configuración que representa para los *wichí*.

Este personaje proviene del mundo situado al naciente de *o'nat* y hace su aparición en el mundo del tiempo mítico, fundiendo en él algunos rasgos tanto de los habitantes de éste cuanto de los seres poderosos y extraños de las bandas vecinas. En efecto, *Tokwah* va en busca de las gentes *pahlalis*, dispersas en torno de las aguadas, para estar con ellas. Indefectiblemente, tan pronto se instala entre estos primitivos *wichí*, urde, cada vez, una trampa o genera situaciones burlescas que pretenden satisfacer los deseos de diverso tenor que va experimentando al ponerse en contacto con ellos. Es en la confección del ardid donde se destacan sus características de poder: la morfología humana; el poder de la palabra que le permite metamorfosearse, modificar la realidad y escapar de las consecuencias de sus propias acciones compulsivamente disruptivas. A estas manifestaciones se suma el poder de la manipulación, empleado más escasamente —en oportunidad de tener a su hijo y de habilitar a las recién llegadas mujeres para el sexo⁸⁵—. El poder que utiliza para satisfacer sus caprichos no le impide sufrir las conductas contrapasísticas de los damnificados *pahlalis*; de ahí su frecuente identificación con el “burlador-burlado”, de desgraciada figura⁸⁶. Esta característica se plasma ostensiblemente en el daño físico que recibe en cada ocasión, y que contribuye a incrementar su fealdad. Más aún, se prolonga profundamente en el plano de su soledad y de su permanente deambular en pos de nuevas bandas entre las que habitar y a las que desorganizar merced a indominados deseos. Según este esquema, llegan a introducirse en la vida de *o'nat* cambios definitivos que son, por este carácter, **pactos**.

La referencia a *Tokwah* es próxima, simpática y burlona —cuando no compasiva— de parte de los mismos relatores de sus andanzas. Por otro lado, aparece plena de la ambigüedad que caracteriza al personaje mismo. *Tokwah* reúne en sí lo que es considerado “lo peor” de lo *wichí* —el egocentrismo, el exceso, la imposibilidad de reprimirse— y “lo mejor” de la alteridad *ahat* —el poder de la intención, el daño relativo, cierta previsibilidad que lo descarta como ser temible y peligroso, un carácter dador de algunos bienes que compensan los males provocados—.

Tokwah ostenta una entidad liminar que refleja de modo claro un punto de partida

⁸⁴ Vide especialmente Palavecino, E., 1940, y Califano, M., 1973.

⁸⁵ Acción que se atribuye asimismo al carancho, *ahutsah*.

⁸⁶ Pagés Larraya (1982, II:264) consigna: “Los informantes están de acuerdo en que Tawkwax era un ‘loco’, entendiéndose como tal a un burlador, a una persona a la que le gusta hacer travesuras. Las malas personas en la región se las conoce como ‘locos’. Las aventuras de Tawkwax sugieren aquellas de los famosos ‘burladores’ de la Etnología norteamericana”.

de la humanidad que comienza a gestarse. Ésta se instituirá como verdaderamente *wichí* a partir de la resolución de dicha liminaridad en el encuentro con lo *ahat* –como, de modo inverso, lo hace el personaje en cada ocasión de encuentro con los *pahlalis*–. En cada resolución, donde se afirma el imperio de una norma que por omisión afecta a *Tokwah*, se pauta la distancia creciente que lo separa de cada banda de la que se aleja.

Esta sería una de las vías por las que se afirma cautamente la modalidad de la victoria del indefenso y pequeño *wichí*. Afirmación cauta puesto que, subyacente a estas posibilidades de "victoria", se encuentra siempre presente la de la crisis introducida como género por *Tokwah*. De hecho, las "victorias *wichí*" tienen posibilidad de ser en tanto han constituido salidas forzadas para reparar las rupturas que el *trickster* introdujo –y, con ellas, el padecimiento de la existencia humana–.

Se instala a partir de aquí la necesidad de pactar con un poder –de fuentes diversas en la actualidad– que permita superar la crisis de cada ruptura que, desde entonces, ha de afrontar el humano. La enfermedad, la muerte, el engaño, el exceso deben tener medios de reparación que, sin anular el padecimiento, lo posterguen o lo mengüen. Para ello es que se conforma una modalidad *wichí* capaz de aquellas victorias.

En su camino, *Tokwah* se burla por medio de la desgracia que inflige a los seres más vulnerables vinculados con los *pahlalis*: las crías del gualacate, la nieta de la moro-moro, la hija de *hwala*. También aprovecha para su fortuna los vicios de otros personajes, como ocurre con la voracidad del tigre, la rapiña del cóndor, el temor de los *pahlalis*.

El mismo es burlado por sus vicios –quiere ser como el pájaro y se corta una pierna, quiere los ojos rojos y queda ciego–, por su agresividad contra las cosas de la gente –la 'aca y la aguja– y por la retirada de los *pahlalis* cuando le reconocen. No se entromete con la mujeres que bajan del cielo a recolectar, excepto cuando quedan presas en *o'nat* y produce el desfloramiento y el **pacto** que convierte a la mujer en el ser actual, abierto y temeroso⁸⁷. Por otra parte, con su engaño burla la disposición hospitalaria de *Siwok*, la moro-moro y la banda del poniente, así como la ayuda de la araña y el acarreo de la hija de *hwala*.

La figura de *Tokwah* adquiere un nuevo sesgo cuando es evaluada a la luz de los *wichí* insertos en el horizonte cristiano. Cuando no es calificado directamente como "diablo" –y, más raramente, como Cristo⁸⁸–, se lo rodea de silencio y aflora la negativa a relatar sus

⁸⁷ Vide "Un corpus mítico". La percepción de la mujer como "abierto" por su vagina la sitúa en una condición de vulnerabilidad muy acentuada. El **pacto** son las palabras que el *Lewo* dijo al disgustarse por el derramamiento de sangre en aquella ocasión mítica, y que pauta hasta hoy su animadversión en relación con las instancias donde lo femenino es subrayado: menstruación, parto y puerperio. Vide además Idoyaga Molina, A., 1977. Esta actitud determina el comienzo de la mujer como ser "temeroso".

⁸⁸ Cf. Braunstein, J., "El espacio...", en referencia a una cita de Gobelli. Más adelante analizaremos este tema.

andanzas.

Es claro que, lo mismo que importunaba a los *pahlalis*, *Tokwah* puede importunar a los cristianos *wichí* de la actualidad. La descalificación moral alternativa, la vinculación despojada de potencia por elaboraciones realizadas en torno del ardid que produce⁸⁹, entre otros recursos, no son suficientes defensas para pensarlo o nombrarlo inocentemente en Misión Chaqueña. Esto ocurre, sin embargo, hasta que algún informante decide dar a conocer sus historias, y comienza, incansable y graciosamente, a relatar sus aventuras “hasta hoy”. Atractivo y difícil de quitar del medio, sigue inmiscuyéndose entre la gente.

2. INNO PAHLA Y LAS TEOFANIAS VENGADORAS

Una situación distinta es la que plantean, en cuanto a su ontología, ciertos personajes tales como las denominadas "teofanías vengadoras", cuyo éxito frente a los *ahat* depende de un sentido ético jurídico que involucra un poder punitivo igual al de éstos⁹⁰:

El ciclo de las teofanías vengadoras es un corpus narrativo con un profundo sentido etiológico, cuyo principal objetivo es contribuir a fundar el aparato jurídico que halla su más cabal concreción en la guerra como recurso contrapasfístico. Otros sentidos particulares integran y van pautando la realidad cultural mataco pilcomayense. No obstante la relativa independencia del ciclo, es ineludible su vinculación con muchos otros temas y estructuras de sentido del horizonte mítico religioso. (...) El contenido etnocéntrico del ciclo de sustenta en la noción de *wichí* enfrentada a lo que hemos denominado "otredad" y en la concepción espacio-temporal. Un conjunto de teofanías se van estableciendo como prototipos, modelos que concentran el deber ser del guerrero mataco. Estos tipos cualitativos son sostenes del plano axiótico y sirven de referencia a los hombres afectados por una ofensa, orientándolos de modo ejemplar⁹¹.

La figura de *Inno Pahl*a ofrece numerosos puntos en común con aquellas teofanías vengadoras que resolvían amenazas para las gentes. Merced a la capacidad de “ver” del hijo de *ahwuntsej ta jwaj* y al poder del padre para eliminar a los personajes nefastos, se

⁸⁹ Me refiero al hecho de que algunos informantes señalan que “no vale” por su conducta *ahat*, la cual, asociada a los demonios bíblicos, es engañadora y finita frente a Dios.

⁹⁰ Este ciclo es un corpus narrativo integrado por una serie de mitemas que repiten el mismo modelo. “Esta arquitectura interna puede ser separada y diagramada según los siguientes motivos: visión nocturna del hijo - anuncio matutino del padre - determinación del sitio y la naturaleza del peligro - partida del padre - lucha y muerte de la figura amenazante - verificación del corpus delicti - trofeo - regreso a la casa - anuncio de la victoria - reanudación de las prácticas adivinatorias.” Califano, M., “El ciclo de las...”, p. 57.

realizaba un camino de ida y vuelta al *lewet* donde habitaban padre e hijo⁹².

En el caso de *Inno Pahla*, la acción punitiva aparece concentrada en tan sólo dos episodios –su encuentro con los *hwapolhtas* y su guerra con la parentela de la esposa–, donde se destacan de modo enfático la valoración del control personal, el carácter punitivo de su accionar y el poder del que se dota la acción por tal motivo.

Aquí, el personaje evidencia rasgos mínimos de tamaño; conducta reservada y demora sufriente en la utilización de su poder. Aun cuando este poder se instrumenta, la primera vez es para realizar un camino –el puente de flechas–, y la segunda, para transformarse en *tuhtan*, pequeña avecilla que pretende eludir las agresiones de los afines. Recién cuando la ira irrumpe y fuerza el accionar punitivo, la potencia deja ver su desmesura, retomando el personaje la forma humana y cumpliendo con la conducta furiosa que supone dar muerte.

En este sentido, podría pensarse que los personajes adquieren un poder superlativo en estricta relación con el carácter de su enojo; en el presente caso, la ira punitiva. Por este medio, queda en claro la fuerza que los principios jurídicos le prestan a la acción, y queda igualmente explicitado de qué manera ciertos contextos de descontrol⁹³ son considerados absolutamente justificados e insertos en una ontología potente –de calidad similar a la *ahat*– que, por sí misma, supone la derrota del oponente.

Si *Tokwah* se aprovechaba de vicios y virtudes ajenos para instaurar la trampa, *Inno Pahla* no deja entrever aspectos vulnerables por donde atacarlo, excepto su pequeña y engañosamente débil fisonomía. Asimismo, su virtud controlada no es inocente, sino que se acompaña de astucia, con lo cual fija claramente el límite al engaño, la ofensa, la agresividad.

Importa destacar cómo se conjugan los personajes que hemos descrito si consideramos su superposición en el comienzo del ciclo de *Inno Pahla*.

Por un lado, *Tokwah* aparece en principio asociado a los *pahlalis*, fortaleciendo sus temores en torno de las nuevas bestias que ingresan con *Inno Pahla*.

El miedo ante la posibilidad de morir devorados o quedarse sin agua o alimentos por las desmesuradas necesidades de estos seres de gran tamaño cobra nuevo sentido al ser proclamado por *Tokwah*, quien argumenta contra *Inno Pahla* en tal sentido.

⁹¹ Vide Califano, M., *op. cit.*, p.87.

⁹² “La concepción espacial del ciclo, especificada a través de la choza (*le hup*) y de las direcciones de las “tolderías” (*le wet*) y de los ámbitos cosmológicos, permite diagramar una figura geométrica semejante a un círculo. En efecto, el punto de partida y de regreso del padre es el ‘centro’ o *cho*, el camino o *nyik* es el radio que lo une al *slip* o sitio de la periferia. Consecuentemente, el conjunto de *nyik* y *slip* dispuestos según las direcciones cardinales y los dominios cosmológicos terrestres permite una operación doble: por una parte, establecer los límites del espacio, y por otra, diseñar su frontera más alejada como una circunferencia.” Califano, M., *ibíd.*, p. 69.

Inno Pahla, por su parte, ingresa a *o'nat* con una conducta mesurada que lo acerca cada vez más al *wichí*, a quien anuncia un ordenamiento, a diferencia de *Tokwah*, que, bordeando el límite de lo *wichí-ahat*, intranquiliza a las gentes.

La desmesura punitiva de *Inno Pahla* se encuadra en las justificaciones necesarias para ser exceso *wichí*, jurídicamente correcto.

¿Qué ocurre con los interlocutores de *Inno Pahla*?

En primer término, es obvio que el personaje no trata directamente con *pahlalis*, y cuando éstos se aproximan –la banda de la esposa–, su conducta los define como “otros” sociales.

Los *hwapolhtas* manifiestan su diferencia en el desafío formulado y en su enorme tamaño. Al igual que *Inno Pahla* y que *Tokwah*, poseen morfología humana y dominan en todo un sector del mundo –la banda sur–. Notablemente, con frecuencia el relator se confundía diciendo “criollos” en lugar de *hwapolhtas*.

Es obvio que el tamaño no puede por sí solo describir claramente la negatividad de los gigantes; de allí que sumen la agresión verbal –la interpelación–, la búsqueda del camino conocido –el sector bajo del río–, la torpeza en el uso de su propio poder.

En otro nivel, los parientes de la esposa de *Inno Pahla*, crecientemente agresivos conforme éste ingresa en la vida de la toldería, se convierten, antes de morir en sus manos, en declarados enemigos, ofendidos por la propia ofensa que producen.

La presencia de *Inno Pahla* permite introducir un criterio de orden en los personajes que los mitos describen. Él mismo, como figura intermedia en el juego de las clasificaciones de lo no-*wichí*, comienza con el grado máximo de ajenidad –proveniencia + animales extraños– para transitar por *o'nat*, cargándose progresivamente con signos cada vez más manifiestos de su humanidad, hasta integrarse poderosamente al mundo *wichí* en un sentido paradigmático: su actuar muestra lo que “se debe hacer”.

Tokwah, a su vez, igualmente con una procedencia y morfología extrañas, concentra la proximidad *wichí* de lo que se experimenta y se debe contener. El suyo es un compendio de lo que “no se debe hacer”, y su calidad de burlador lo impone como paradigma del disvalor dentro del marco *wichí*. Por la misma fuerza por la que *Inno Pahla* se humaniza desde su ser extraño, *Tokwah* se deshumaniza en su convivencia en *o'nat*. Sus deseos, sus caprichos, sus trampas son cercanos, pero no por ello menos deletéreos. De ahí la simpatía por el personaje, junto a la seguridad de su desgraciada existencia solitaria.

La extrañeza concreta de los *hwapolhtas* representa otro nivel. Su repulsividad en el

⁹³ Vide Dasso, M. C., “Control y descontrol...”.

comportamiento y su distancia sólo admiten un reordenamiento, que se concreta en su eliminación por parte de *Inno Pahla*. La diferencia establece una distancia tan grave que sólo se remedia con su transformación en seres *ahat*, que aún hoy pueden encontrarse los *wichí* en el monte.

Los parientes de la mujer de *Inno Pahla* cargan consigo la culpa de la antisocialidad en la proximidad⁹⁴, y por ello son muertos y quemados, excluidos del mundo al que pertenecían, mundo *wichí*.

De lo anterior se desprende que la definición de qué es *wichí* y qué no recorre circuitos variables e ineludiblemente vinculados: se trata de una proveniencia, una fisonomía, una conducta, un poder, los cuales sólo en determinadas proporciones dan en la identificación de la humanidad. Fuera de dichas proporciones, merecen un lugar que los aleja progresivamente de aquélla y en el que reciben un trato pautado de modo diverso.

A diferencia de lo que ocurre con las teofanías vengadoras analizadas por Califano, la pertinencia de *Inno Pahla* en el panorama del contacto cultural es muy manifiesta; no sólo porque se lo asocia con bienes extraños sino, sobre todo, porque se constituye en el personaje a través del cual se hace posible pensar el cambio de un modo soportable. Su nuevo orden en pro del "control" tiende a ello.

Cuando instaura este orden, lo hace según pautas *wichí*. Se evidencia una peculiar preocupación por mostrar al personaje **antes** de la furia, para que la suya sea furia justa. Las victorias deben ser, ante todo, victorias *wichí*.

Es notable que *Inno Pahla* aparezca con tanta presencia narrativa allí donde *Tokwah* aparece igualmente con insistencia. En el caso de Misión Chaqueña, entre los *tachonai* ambos personajes aparecen en un notable contrapunto axiológico; figura y contrafigura en la fundación de un mundo que perdura hasta hoy. Se impone, por lo tanto, considerarlos conjuntamente, ya que, en esta relación, se advierten las peculiaridades de las que cada uno se dota en relación con los ciclos pertinentes registrados en otras comunidades: si cotejamos, por ejemplo, el presente ciclo de *Tokwah* con el del Pilcomayo (Califano, 1973), advertimos que en Misión Chaqueña enfrentamos a un personaje más desgraciado y solitario.

De modo similar, y en comparación con las teofanías vengadoras con las que indudablemente se vincula (Califano, 1990), *Inno Pahla* es menos resolutivo de conflictos que aquejan a la gente que fundante de un mundo reordenado. Su ira punitiva relocaliza espacial y ópticamente a los seres malvados que dominaban partes de *o'nat*. Es preciso, por tanto, tomar a ambos para entender la caracterización individual de cada uno. La figura

⁹⁴ Vide Palmer, "Wichí enmity", m.i.

del control y la del descontrol *wichí* integran un mismo horizonte que atañe a la humanidad, como se desarrollará más adelante.

3. LAS CORZUELAS

Ciertamente, el tono de algunas otras narraciones que se registran como reinterpretaciones recientes produce, en un nivel inmediato de lectura, la impresión de derrota por parte de los pequeños y frágiles en manos de grandes y poderosos seres malintencionados. Tal el caso del relato identificado con el denominado “origen de las Pléyades y la Cruz del Sur” que expone A. Métraux⁹⁵.

Brevemente resumido, dicho relato trata de un episodio acontecido en el núcleo familiar que conforman el tigre, su hija, el esposo corzuela de ésta y sus dos vástagos corzuelas –nietos de tigre–. Debido al hambre que lo hostiga, el tigre mata a su yerno y trae su carne al hogar, ofreciéndoles de comer a su hija y nietos. La hija prueba y vomita, los nietos no comen debido a que les preocupa que su padre no haya regresado aún de sus actividades de subsistencia. En su búsqueda, las dos corzuelas vagan por el monte alejándose de su abuelo hasta que, agotadas, llegan a la casa de *hatane*, un mono que proviene del naciente, viste como criollo y busca trabajar la tierra que posee en *o'nat*. El mono les ofrece hospitalidad y comienza a trabajar en la confección de unos aperos de monta, que realiza con totoras. Con el pretexto de probárselos a una de las corzuelas, intenta luego montarla, revelando su propósito de utilizarlas como bestias de trabajo en sus tierras. Espantadas, las corzuelas huyen; una de ellas –el macho–, llevando a *hatane* en la grupa. Internándose en el monte en la huida, la corzuela pierde al mono que la montaba – que, a fuerza de gritar, quedará siempre ronco– y divisa a su abuelo tigre en la espesura. Se arroja a sus brazos, y el abuelo –que no la reconoce– la abraza y la devora.

La otra corzuela –hembra– queda deambulando sola en el monte, pensando cómo hacer para tener cría. Habiendo muerto la corzuela macho, busca un animal parecido con

⁹⁵ En efecto, en Métraux, A., “Myths and tales...”, p. 16, encontramos el siguiente relato: “ La hija del jaguar se casó con la corzuela. Tuvo de él dos hijos. Una noche la madre jaguar mató a la corzuela y trajo un pedazo de él a su hija. La hija reconoció a su esposo. Los dos hijos de la corzuela huyeron de los hijos de jaguar, comenzaron a pelear. Los hijos de la corzuela, en venganza, mataron a los hijos del jaguar y le llevaron esa carne a su abuelo para comer. Entonces ellos escaparon y gritaron: ‘Nuestro abuelo está comiendo la carne de su propio hijo’. El jaguar saltó para atraparlos pero los jóvenes estaban listos para recibirlo. Habían juntado un montón de flechas. Dispararon una flecha al cielo. Subió velozmente. Entonces dispararon otra que pegó en el tope de la primera, y así hasta que se formó una escala que llegaba a la tierra. Cuando el jaguar estaba a punto de alcanzarlos, ellos subieron la escala hacia el cielo. Estaban a salvo. Su madre tenía un gran dolor. La madre ha subido también al cielo. Los niños de la corzuela son las Pléyades y su madre es la Cruz del Sur” (trad.

quien aparearse. Lo hace con el oso quimilero y nace una hembra, a la que desecha –por eso se encuentran corzuelas hembras solas por el monte–. Nuevamente tiene cría y nace un macho, con quien continuará la especie en el futuro.

El primer dato de interés en este relato es la claridad con que se destaca la presencia de seres de distinto tenor, dotados de rasgos *ahat* –el tigre– y *wichí* –las corzuelas–. Una lectura atenta hace necesario reconsiderar los hechos y marcar dos niveles diferentes:

A. Si atendemos a la descripción y las conductas de las figuras protagónicas, aparecen tres instancias claramente representadas:

- a) El tigre. Ejercitando una voracidad antropofágica sobre su yerno corzuela –que lo conecta con una serie de reflexiones en torno del parentesco *wichí* y las relaciones entre afines y consanguíneos–, evidencia, asimismo, por la vía de la antropofagia, una importante cualidad *ahat*. Una modalidad de existencia que el tigre encarna nucleando el "origen del temor" de las corzuelas.
- b) En segundo término –y siempre siguiendo la lectura en términos de modalidades de existencia–, las corzuelas, que se presentan inmersas en el mundo del temor. Todo su camino es la espantada fuga de la negatividad.
- c) En tercer lugar, la figura del mono, que aparece como ajena, engañadora, utilizadora y plena de negatividad intencional, si bien carente del temible poder *ahat* que ostenta el tigre.

Esta tercera figura tiene gran interés, puesto que el tema de la rivalidad y la venganza, que el informante de Métraux destacaba en la versión registrada en Misión Chaqueña, sufre un importante cambio en la versión que presento. En ella se desdibuja para explicar algo más y algo diferente; a saber, que el *wichí* se agita entre dos fuerzas extrañas que lo agotan y lo llevan a morir diversamente: la fuerza *ahat*, que es o trata de ser ignorada hoy por muchos de ellos, pero que no deja de irrumpir en sus vidas, y el componente *ahat* de los *ahatai*, los blancos y neoamericanos, que lo esperan, tras su huida del primer contexto, en el ámbito laboral, legal, educativo, religioso, sanitario, para “probarle

pers.). La riqueza que ofrece este relato consiste, además, en que fue hecho por Martín en Misión Chaqueña, de donde es, asimismo, la versión que presento.

los aperitos de monta"⁹⁶.

B. Si profundizamos la lectura desde una perspectiva intracultural, ingresamos en el ámbito de las justificaciones:

- El tigre devora al yerno que no cumple con sus obligaciones domésticas de manutención. Esa negligencia sobreentendida es la que despierta la ira sin freno del suegro –"otro" exigente–, en un accionar que encuentra semejanza con la ira del *Lewo*⁹⁷.
- En el caso del presente relato, las corzuelas integran la comunidad del infractor, y esto considerado, asimismo, desde una perspectiva etiológica, puesto que allí se produce y se da cuenta de una fractura original y del antagonismo actual de ambas especies.
- Esta fractura, a su vez, refleja el mismo proceso que acontece entre las realidades *wichí* y *ahat* del cosmos, en una metáfora desplegada en diversos niveles.
- Dicha metáfora abarca y constituye paradigmáticamente la relación suegro-yerno, afines-consanguíneos entre los *wichí*, poniendo de manifiesto la extrañeza relativa del esposo de la hija⁹⁸.

La innovación en la versión del informante actual es el reemplazo que realiza de la etiología de la Cruz del Sur y las Pléyades por la introducción de *hatane* –el mono– y su clara representación neoamericana. Esta cobra aún mayor sentido a la luz del análisis de lo que puede significar "derrota" y "victoria" en términos de la narrativa matakó.

Efectivamente, el ardid del mono se desmantela por la acción del tigre, que devora a una de las corzuelas, y por la exitosa huida de la segunda, quien se aparea con un afín morfológico para poder continuar la especie.

Allí se produce la victoria sobre este pseudoahat *hatane* y, a mayor distancia, la victoria en términos de conservación de la propia morfología a través de la búsqueda de lo

⁹⁶ Vide Dasso, M.C., "Reelaboración de un mito...".

⁹⁷ Personaje que aun actualmente pareciera resumir tal capacidad punitiva ante una transgresión, como, por ejemplo, la conducta negligente, como señalaré más adelante. Precisamente, en el ámbito del accionar del ya mencionado *Lewo*, el castigo por la infracción abarca a la comunidad toda.

⁹⁸ Cf. Barúa, G., "Principios de organización en la sociedad matakó".

semejante.

Todo acontece señalando que el mantenimiento de cierta fisonomía –*wichí*– conduce a la victoria, y esto dentro de ciertos márgenes bastante definidos en el conjunto de rasgos que enunciábamos antes: cuando la malevolencia, la trampa, la soberbia y el exceso se conjugan de alguna manera, irrumpiendo en la existencia propia de una modalidad humana restringida, controlada y prudente, habrán de ser derrotados como se refiere en los mitos. Cuando lo que el *wichí* enfrenta es el asedio de la realidad del poder *ahat*, la propia perdición puede ser clara, lo cual se encargan de explicitar, primariamente, los **casos** y –por extensión– el Evangelio.

4. EL SIMBOLISMO *WICHÍ*

En todos los relatos hay una indisimulable presencia de realidades actuales debidas al contacto cultural y, en éste, a la catequesis cristiana. Es claro también el modo en que en ellos se ha procedido a profundas reelaboraciones, de las que dan cuenta los mitos que tratamos.

La presencia del Dios cristiano y su Biblia impuso, como señalamos con anterioridad, un reordenamiento de las entidades existentes y una jerarquización de éstas. De la mano de los mitos, se aprecian los caminos que tal empresa supuso.

En primer lugar, la distinción entre seres *wichí*, seres *ahat* y seres **otros** se expande para dar cabida a nuevos personajes que irrumpen con gran fuerza en el cosmos mataco. Los criollos, los blancos –misioneros, comerciantes, funcionarios, etc.–, los miembros de otras bandas ahora en convivencia misional, las teofanías cristianas, la posibilidad de nuevos **pactos**, las condiciones bajo las cuales un bien podía ser visto como valioso, son muchas de las cuestiones que los personajes de las *pahlalis* discuten en el trasfondo de sus acciones cosmificadoras o generadoras de caos.

Al mismo tiempo, el reordenamiento de los “vecinos” en próximos o diferentes implica nuevas reflexiones en torno de los vínculos que se debilitan o se afianzan intergrupalmente. De allí esa riqueza permanente que se observa en los niveles de lectura que los mitos permiten, al presentar a la vez múltiples realidades entramadas.

Esto se advierte ampliamente en los mitos tratados, donde *pahlalis*, monos, corzuelas, gigantes, tigres y personajes extraños que se alejan y/o se aproximan relativamente participan de un juego profundo y reflexivo, emocional y vivencial de gran importancia.

Resulta verdaderamente difícil sostener, como en otras ocasiones se ha afirmado⁹⁹, que la producción simbólica *wichí* quedó en manos de los misioneros una vez asentado el proceso de evangelización en esta etnia. Creo que, en todos los casos, es bastante poco probable que ello ocurriera. Distinto es destacar la producción cultural diferente que genera un contexto misional como el de Misión Chaqueña, cuando se confronta con el de Misión Nueva Pompeya.

Pero la cuestión merece, indudablemente, ser analizada. Es innegable que el contexto de evangelización ha introducido nociones de clara importancia en lo que se refiere a las posibilidades reinterpretativas de la narrativa. El ejemplo más claro al respecto lo representa la "diabolización" excluyente de lo *ahat*, por obra del empleo misional de esta noción para introducir la idea cristiana del demonio. La aparición de alternativas referenciales, como el uso generalizado de "*aites'hlayis*" –"cuerpos de la enfermedad"– para designar aquello que, como en Nueva Pompeya, podría calificarse *ahat* o aun *towehei* [*lewuhuy*], da la prueba de su peso. No obstante ello, aporta, a la vez, la prueba de que la producción simbólica queda en manos de los *wichí*, toda vez que la introducción de este vigoroso *ahat*-diablo cristiano ha dado pie para desdoblarse más consecuentemente aún los contextos de separación de modalidades ópticas que ya existen en el cosmos mataco. Dicho desdoblamiento ha afectado, cuando menos, por igual a las teofanías cristianas y a las tradicionalmente *wichí*: "Espíritu Santo bueno" y "Espíritu Santo malo" responden con creces al funcionamiento de *lewuxuy* (*aites'hlayis*) y/o *ahat*, calificándose el espíritu de una u otra forma según el accionar que manifiesta en relación con la gente:

Porque ya así dice la palabra: "Cuando uno fracasa ya vienen esos espíritus malos, entran al corazón del hombre". Esos espíritus malos son... Satanás, en idioma *ohnat lakanyat* [dueños de la tierra]; claro, porque Dios entrega aquí el Espíritu del mundo. Porque dice que antes juntaba Dios, y Dios entrega él para que él cure a nosotros, pero al final Dios ve que esos tipos trabajan mal. Entonces ese ángel peleaba, Espíritu Santo, ¿no ve el trabajo que hace éste? Muchas locuras hace. Entonces ahora tenemos Espíritu Santo malo, porque Dios entrega esta tierra. Es *ohnat lakanyat*.

Yo sé lo que hace el Espíritu Santo bueno. Porque antes yo soy coquero, yo sabía tomar vino, yo sé matar a uno, yo sé botar mujer cuando era mozo. (...) Cuando yo entrego a Dios de lo que pasa de mí. Yo entrego a Dios todas las cosas que he contado ahora, que pasa a uno encima. (...) Entonces yo me arrepentí y siento que cae de mí el poder de Dios, parece que uno ardía. Parece que uno ardía todo este cuerpo. Entonces cuando pasa todo eso uno no piensa más de tomar vino, no pensaba más que

⁹⁹ "El proceso de reemplazo intentado por la práctica y la prédica anglicana significó (al menos en el espacio geográfico y social de la misión) para los *wichí* la compulsión a delegar en manos del misionero la producción

uno iba a botar mujer, no pensaba más en retar uno. Sólo que cuando yo veo a uno, yo amo. (M., Puesto García, 1979.)

De donde se lleva a cabo un proceso que, veremos, se repite en diversos ámbitos, y que consiste en disipar nominalmente la ambigüedad de ciertas entidades. Por efecto de su nombre, se desdoblán en realidades contrarias, obedientes a la capacidad del verbo. Hay, en consecuencia, una innegable exacerbación de distinciones contextuales, todas ellas igualmente existentes.

Vale destacar el papel que cumple el relato bíblico en su inserción cosmovisional, para advertir que la producción simbólica *wichí* de ninguna manera puede haberse "suspendido" o "dejado en manos" de los misioneros. Afirmarlo implicaría desconocer la profundidad constitutiva de un horizonte cosmovisional, así como la evidencia casuística de la actualidad. Cuando el status narrativo se altera, al incorporarse como herramienta hermenéutica en esta etnia, lo que hace es sumarse como enfoque de interpretación de la misma experiencia de los *wichí*. Tal novedad conlleva cambios que, sin embargo, transitan conjunta y obedientemente la senda de lo **relatable** *wichí*, desde donde y hacia donde se incorpora.

Lo que señalo queda claramente de manifiesto en las lecturas simbólicas que, desde la perspectiva *wichí*, se realizan de un texto bíblico. Tomemos por caso el capítulo 4 del Libro del Génesis, versículos 1-16, titulado "Caín y Abel" –Caín *thaye* Abel, en la traducción que emplean los *wichí* de Misión Chaqueña¹⁰⁰—. He aquí una parte del texto, a modo de ejemplo:

*1. Hap Adan imayej pante lecheywa Eva, wet neche watlu. Wet Eva iwo
Adan durmió con su esposa Eva, y ella se embarazó. Y Eva tuvo un
thos a ta they Cain wet yokw: Neche owo othos a hap ta o-isej
hijo que llamaron Caín y dijo: Ahora tuve un hijo por causa del auxilio del Señor.
Thawuk lechotyaj. 2. Wet tham yachajho ta iwo thos a wet they Abel,
Y El le da otro hijo que llaman Abel, el hermano menor de Caín.
hap Cain lechinij. Wet Abel hape pante tsonatas-wo,
Y Abel era pastor,
wet Cain lechumet ta isajhi honat.*

simbólica, el trabajo de y por la identidad." Trincheró, H., "Texto y contexto...", p. 66.

¹⁰⁰ Los fragmentos bíblicos se toman de *El Antiguo Testamento seleccionado. Presentando la historia y la doctrina del pueblo de Israel* (traducido al idioma de los Mataco). Sociedad Bíblica Argentina, Buenos Aires, 1971.

y Caín labraba la tierra.

3. Ichate lewai ta Cain ichaj athoho thai ta tothe lelafwek

Llega el tiempo en que Caín trae frutos de su huerto

yamlek iwo waiñat a hap Thawuk.

para hacer un regalo al Señor.

4. Wet Abel yen waiña a Dios hap tsonatas leles ta lechunkatsai

Y Abel hace regalo a Dios con las primeras crías gordas de sus ovejas.

thaye hap tisanis thihey ta yatajhen. Wet hap Thawuk ikojejthi

El Señor se regocija con la ofrenda de Abel.

Abel thaye lewaiñat. 5. Mat hap Thawuk tek ikojejthi Cain thaye

El Señor no se regocija con la ofrenda de Caín.

lewaiñat. Ta mayej tso Cain wuj ta lewakw ihi, wet lete-thoi nal

Esto hizo que Caín tuviera mucho enojo dentro y tanto que su cara

tat ta tham lewakw ihi.

tenía su enojo.

6. Hap Thawuk tahuyej Cain wet yokw: ¿Chi hate ta awakw ihi?

Y el Señor le habló a Caín y le dijo: ¿Por qué te enojas?

7. ¿Chik lewoye mak ta is, hat ni kalethaj a ta ochum a hila?

Si cumples lo que es bueno.

Wet chik ka-woyaye mak ta is, hap asukyaj ichat la atape yam tilek

Y si no cumples lo que es bueno, el pecado te enredará hasta vencerte.

a ilon. Mat iwohiyetak ka kathahi wet a then lewuk a.

No dejes que te venza y trabaja para tu Señor.

8. Cain tahuyej pante hap lechinij Abel wet yokw: naho athotah e.

Caín fue a su hermano Abel y le dijo: Vamos al campo.

Wet hap taj thamel i athotaj e, Cain thay kajyen wet itainla lechinij Abel wet ilon

thami.

Y cuando estaban en el campo, Caín lo atacó y lo mató a él.

9. Neche Thawuk tahuyej Cain wet yokw:

El Señor le habla a Caín y le dice:

¿Chi ta ihi achinij Abel? Cain ichutho'ho ta yokw:

¿Dónde está tu hermano menor Abel? Caín le responde y dice:

Ohan hi yej ta. ¿Hat hape ochumet ta otuye ochinij? 10. Wet Thawuk

No sé dónde está. ¿Acaso es mi trabajo mirar a mi hermano menor? Y el Señor

tahuyej Cain wet yokw: Atsi mak ta neche lewoye?

le dice a Caín: ¿Qué cosa debes hacer ahora?

Hap achinij lewoyís ta itsaipe honat hatet iwoye chik ta ho ye

La sangre de tu hermano derramada en la tierra me llega.

11. Hap am ta tumenej ta owitaiyen honat, hap honat ta neche

Lo que vi que causaste en la tierra, la tierra que ahora chupa

hitsuhi achinij lewoyís, hap akwey lonek.

la sangre de tu hermano, al que tiraste y dañaste.

12. Chik lesahi honat, hap akos nemit iwo thai a ta thaye thip ta

Labrarás la tierra, que no te dará frutos en la orilla de lo

isis. Wet a leskat'hi thi pej ame chik lenukwe pej hap honat.

bueno. Y caminarás siempre la tierra.

16. Wet Cain yekchoya honat ta ihi tal Thawuk yamopthi thami,

Y Caín sale de la tierra donde Dios le conversa,

yamlek iwo lewet ahi honat ta they Nod. Hap ta honat ta tumej Eden

llegado a la tierra que llaman Nod, hace casa. Esa tierra está cerca de

thip, hap honat ta fwala tothche.

la orilla del Edén, la tierra al naciente.

Si nos detenemos en las estructuras que resultan significativas para el lector *wichí*, se advierte un “exceso de significación”¹⁰¹ que da cuenta de por qué ciertos textos bíblicos son firmemente retenidos y, más aún, empleados para dar razón de verdades míticas.

La historia relata que Caín –hijo primogénito de Adán–, dedicado al cultivo de la tierra, al llegar el momento de hacer ofrendas a Dios, le sacrifica el producto de su cosecha. Ni él ni su ofrenda son mirados con agrado por Dios. Esta situación provoca en Caín un enojo tan grande que su mismo rostro se desfigura, recibiendo entonces el reproche del Señor.

Por su parte, Abel –hermano menor de Caín–, quien trabaja en la cría de ovejas, sacrifica a Dios las mejores de ellas. Tanto él como su ofrenda son mirados con agrado por el Señor. Esta circunstancia desata la ira de Caín, que mata a su hermano. Por el delito cometido, recibe la maldición de Dios, quien oye el clamor de la sangre derramada del hermano menor. Así, Caín es expulsado de la tierra donde cometió el crimen y donde conversó con el Señor, quien lo condena, además, a que la tierra que trabaje no dé frutos y a vagar por el mundo sin descansar jamás. De esta forma, Caín se marcha y va a vivir finalmente a la región de Nod, al oriente del Edén.

¹⁰¹ Dasso, M.C., “Lectura simbólica...”, pp 21-25.

A la luz de los sentidos *wichí*, se puede señalar la importancia de algunos temas que resultan por sí solos altamente significativos, a saber:

1. **El ser destinado.** Al mencionar los **pactos**, se señala el modo en que los individuos *wichí* pueden “destinar” a otros sujetos mediante la cesión verbal de una bendición o maldición que denominan *lewit’ale*. Las “palabras que deja el muerto” son calificadas de este modo. Este fenómeno justifica en muchas oportunidades la conducta de un individuo, adjudicándosela a una posesión *ahat*; por ejemplo, la del muerto que le dejó tales palabras. A la luz de esta noción, se esclarece por qué no es extraño que a Dios le desagradara la ofrenda de Caín, sin que el texto explicita cuestiones que previamente le menoscabaran: no hay ofensa, mala intención o actos graves previamente consignados que motivaran el rechazo divino. En la lectura *wichí*, se puede interponer un recurso harto frecuente en la narrativa, cual es la **anticipación**, que hace que los hechos se justifiquen por el acontecer nuclear de la historia, de modo que lo precedente se refiere inmediatamente a dicho acaecer. Algo así como decir: “Dios rechazó la ofrenda de Caín, que mató a su hermano Abel”, o “Dios rechazó la ofrenda de Caín, el maldito”, donde el conocimiento de la totalidad guía la interpretación de las partes, aun la de aquellas relatadas con anterioridad.

2. **La representación de la maldición como cadena de humo.** Un detalle altamente significativo para los *wichí* son los datos que aportan las ilustraciones al texto bíblico. En este caso, el comportamiento del humo en las ofrendas –que no se menciona en el texto– es representado como sigue: mientras que de la ofrenda de Abel parte una cadena de humo directamente hacia arriba, de la de Caín el humo cae densamente hacia el suelo. (Ver Apéndice.) Este ejemplo fue empleado por uno de los informantes para manifestar cómo se comprobaba la bondad de las palabras dejadas a un individuo. Es decir, las características intencionales de las *lewit’ale* dejadas las puede ver el shamán como una cadena de humo, que, si es continua y firme entre dador y receptor, es buena, pero si se difumina o cae o entrecorta, es probable que sea “robada” por otros shamanes y se convierta en ruina para su original receptor. La inocente ilustración, pues, brinda su aporte para reafirmar la noción del “maldito” Caín.

El propósito evangélico de poner en contacto de modo directo el mensaje cristiano con los intérpretes favorece la aproximación de los horizontes mítico y bíblico, haciendo posible la captación del texto, donde los eventos son compulsados término a término. La interpretación, así, recorre caminos mucho más extensos que los que podría transitar el predicador no mataco, a la vez que la literalidad comienza a desempeñar un destacado

papel en el horizonte bíblico.

3. **El descontrol.** Ya se ha visto, en los relatos míticos, el mérito y la urgencia que comporta el autocontrol, lo mismo que las estrictas condiciones de juridicidad en que puede plantearse el descontrol, dentro del cual encontramos la ira. El enojo de Caín se produce no bien ocurrido el rechazo y “desfigura su rostro”, dando ya la pauta del disvalor que aquí se plasma. Caín se deshumaniza, y llama la atención que el mismo texto de la Biblia le dedique más espacio a la ira que al crimen del hermano.

4. **El derramamiento de sangre en tierra.** Como consta en los relatos míticos, el *Lewo* –uno de los personajes más terribles y vigentes entre los *wichí*– encuentra entre los más generalizados motivos de ataque a los humanos el derramamiento de sangre en la tierra, puesto que su olor le repugna y lo enardece. En numerosos casos, este motivo desata la desgracia de su ataque. Por otra parte, el texto bíblico se detiene en dotar de un carácter viviente a la tierra, que “bebe” la sangre, “clama” justicia y “niega” frutos, y como su reflejo habla Dios. Otra vez, la relación con el *Lewo*, ubicua criatura subterránea que “despierta” por los comportamientos de los humanos en relación con la tierra¹⁰².

5. **Consideraciones acerca del hambre y el nomadismo.** En el relato de los mitos, el hambre y el nomadismo son consecuencia de las acciones disruptivas de *Tokwah*, quien rompe el árbol continente de peces y aguas y obliga a los *pahlalis* a deambular en busca de su sustento. En este nuevo orden, las figuras de los “dueños” (*lewuk*) imponen una relación de la que depende el abastecerse humano. Dicha relación requiere cuidado, prudencia y escrúpulo para no verse malograda.

Hambre y necesidad son, también en Caín, consecuencia de infracciones.

6. **La seguridad del *lewet* y el otro mundo.** El ámbito del poblado, *lewet*, es, para el *wichí*, el marco de seguridad por excelencia, como se verá más adelante. Espacio cercado por el monte, el río, el campo desierto, el *lewet* es el lugar de la humanidad.

En contraste, “la orilla”, “la banda”, el borde del mundo es extraño; lo habitan seres otros y se llega allí en ocasiones excepcionales. El *thip* [*hlip*] traducido en el Testamento remite a esos bordes de ajenidad. Cobra entonces un profundo sentido la noción del destierro al que se somete Caín, fuera de la humanidad por su maldición y, ahora, fuera de ella por su destino tras su partida.

¹⁰² Vide Dasso, M.C., “Algunas observaciones sobre el *Lewo*...”.

7. **El mundo del naciente.** El naciente es un sector fuertemente calificado para los *wichí*. Como se ha podido observar en los mitos, los *itoh pahla* –hombres del fuego– habitaban en el mundo allí ubicado. *Tokwah* e *Inno Pahla* provenían de allí. Lugar de origen de los personajes “otros” llegados a *o’nat* –por ejemplo, el mono, *hatane*–, parece a todas luces comprensible para el individuo *wichí* que un personaje como Caín, maldito por Dios, asesino de su hermano y desterrado de su aldea, vaya a establecerse allí, lejos de las normas que definen y protegen la humanidad.

No es extraño que estos excesos significativos, aportes *wichí* a la lectura de la Biblia, sean enunciados como criterios nucleares en la captación del sentido de las Escrituras. De hecho, el conocimiento de las cosmovisiones a las que los misioneros accedían los llevó a menudo a emplear procedimientos que iban desde el relevamiento de lenguas indígenas hasta el estudio e individualización de las figuras principales de la mítica aborígen. Frente a ellas, y paralelamente a la traducción de los textos religiosos, una tarea hermenéutica, que buscaba aquellos personajes que mejor se acercaran a la imagen del Dios cristiano, seleccionaba nociones que facilitaran el acceso a este nuevo horizonte religioso e individualizaba modos a partir de los cuales inducir a un nuevo estilo de vida que desplazara al anterior.

Esta tarea ha seguido hasta hoy, y, paradójicamente, el análisis muestra que, en lugar de suplantarse el horizonte tradicional por el cristiano, ha dado lugar a una dinámica mitopoyética que toma conjuntamente a ambos y adquiere dimensiones trascendentes.

En primer lugar, en virtud de la literalidad, el *wichí* identifica en lo bíblico las mismas estructuras que abundan en los mitos. Su comprensión opera aprehendiendo el hecho de que, lo mismo que los mitos, los casos bíblicos desatan realidades novedosas, se producen en espacios calificados y corresponden a un tiempo peculiar, configurando un contexto tan vivencial como lo es el del mito, aunque con algunas diferencias de importancia.

Interesa mencionar algunas de estas estructuras, aunque las desarrollaré en detalle más adelante¹⁰³. Entre ellas figuran la **noción de potencia** que se consigna en la Biblia – *kaphwaiah*– y la *-kahnaiah wichí*.

En este ámbito, persiste la discusión acerca de la originalidad o el carácter de préstamo que supone la palabra *kaphwaiah* en idioma *wichí*¹⁰⁴. Al respecto, me inclino a

¹⁰³ Enunciadas por Califano, M. en: “El mitema bíblico de Naamán...”.

¹⁰⁴ Vide Califano, M. (1990:59), quien sostiene que el término *kaphwaiah* es una adaptación misional anglicana para designar a la bendición bíblica en la zona de Embarcación. En esta misma opinión se afirma Messineo, C. (1990-91:82). Por su parte, Braunstein, J. (1993:70) opina que *kaphwaiah* denota semánticamente la idea de bendición y maldición, así como designa los aspectos casi físicos, concretos, materiales, creadores o

pensar que *kaphwaiah* designa estrictamente al enunciado verbal de la promesa positiva, y en tal sentido la encontramos traduciendo la noción de “bendición bíblica” y, de modo más amplio, el poder de Dios, que es siempre “bendición”. Tal vez dicho término se ajustaba a la traducción de esos conceptos debido al gesto oral –el soplo poderoso curativo¹⁰⁵– vinculado con el *pfwah* enunciado por el shamán en un contexto, como se aprecia, positivo hacia el *wichí*.

Lakahnaiah o *-kahnaiah*, también en la variante *kahnaiah*, designa el poder, la potencia de un modo más genérico, abarcando sus aspectos negativos y positivos y, especialmente, ambiguos. Poseen dicha potencia los seres *ahat*, los humanos y, asimismo, ciertas formas vigorosas o amedrentadoras de la naturaleza –el efecto del rayo, el ruido del trueno–. Estas últimas, sin embargo, no pueden considerarse “potencia de los fenómenos naturales”, puesto que, desde que la manifiestan, **no son** fenómenos naturales. Por ejemplo: el relámpago y los truenos están vinculados ineludiblemente con el *Lewo*, cuyo carácter potente se evidencia en especial en sus signos.

Es llamativo que los shamanes rara vez se refieran a *lakaphwaiah*, y que los cristianos sí la empleen. Estos últimos deben discriminar de qué se trata, sin embargo, al preguntárseles si es lo mismo que *lewit'ale*. El resultado es claro: ya que *lewit'ale* trata acerca de un fenómeno que involucra *lakahnaiah*, algunas “palabras dejadas” son *kaphwaiah* –bendición–, mientras que otras son *tayih*, es decir, maldición. De donde se reafirma que el elemento distintivo entre ambas es el carácter y el género de poder que cada una involucra.

Además de la potencia, otra estructura presente es la “**enfermedad estado**” que define la posesión (*ahat lönek* de la Biblia; *welan* –por ejemplo– en el horizonte mítico); las **entidades *ahat*** del horizonte tradicional se encuentran con sus correspondientes bíblicos, “espíritus impuros”, “demonios”, “espíritu malo”, todos ellos traducidos como *ahat*.

El **dualismo** *-husek/-san*, y el correspondiente alma/cuerpo, se encuentran también presentes en ambos horizontes, así como la **concreción de las intenciones** potenciadas en *lewit'ale* y su correspondiente bendición y maldición bíblica; el **poder de la palabra** en el reto, *nyeta*, y su frecuente uso por parte de Cristo para ahuyentar a los malos espíritus; la figura del **corazón**, *-otle*, como receptáculo de entidades anímicas –alma, espíritus–, y la **sanidad** como don que se obtiene por **ensoñamiento** o visiones –lo mismo que en el caso shamánico–.

Otro aspecto que no debe descuidarse es el papel que desempeña la ilustración

modificadores de la realidad que los *wichí* atribuyen a la palabra, motivo por el que los misioneros tomaron este término.

¹⁰⁵ Vide Braunstein, J., 1993:70.

bíblica, donde la literalidad sigue desempeñándose de modo central en la interpretación¹⁰⁶.

Es obvio que la importancia de un proceso donde la vida se plasma en relato no sólo pone en juego, en una actividad común, la propia inserción en la comunidad de referencia o la experimentación personal de un mundo compartido –cuyas huellas configuran los **casos**, por ejemplo–, sino que legitima los cambios introducidos por uno o por algunos para todos los miembros; cambios que se inscribirán, en adelante, en la memoria relatora.

Es allí donde comprendemos la fundamental diferencia entre el caso y el mito *wichí*, y –más aún– entre la historia que ellos narran y la que nosotros transcribimos. Lo mismo que en lo bíblico, donde los caminos de la interpretación de la Biblia, al oralizarse ésta, señalan los puntos en que ambos horizontes se encuentran y se completan, explicándose.

¹⁰⁶ Este tema se desarrollará en “Ensoñamientos y sueños”. *Vide infra*, p.168. De todos modos, merece ahondarse aquí lo que la literalidad significa. Con frecuencia se ha señalado que tal rasgo en la interpretación bíblica aludiría a una palpable dificultad en acceder a niveles simbólicos de lectura que escapen de la historia concreta referida, “inocentemente” naturalizada (Barthes, R., *Mitologías*, 1957). Sin embargo, otro ángulo de estudio se conecta con las consideraciones actuales acerca del modo en que procede la lectura simbólica. Esta no sería, en efecto, “lectura” sino “elicitación” (Wagner, R., 1986), relevándonos de pensar en términos de “niveles” de lectura o aun “capas”. Inclusive, se desprende de la significación y su referente estricto. Para ello, la elicitación alude a las relaciones referenciales que se expanden y producen entidades autosignificativas. De acuerdo con esto, los sentidos son elicitados en la secuencia de lo que se refiere y que se toma como garantizado. Así, los sentidos elicitados o evocados no yacen en capas más profundas de lectura, sino que construyen una elicitación de sentido diferente cada vez. Esta idea se conecta con la “evocación” (Tyler, S., 1986:123), que no es representación ni presentación, sino que focaliza en la idea de “imagen”, profundamente diferente de la explicación oral. La imagen es predominantemente presenciada o experimentada en eventos que evocan la significación. Ahora bien, más allá del medio verbal por el que un mito se expresa, es claro que su evocación de historia naturalizada “pinta una imagen”. Lo mismo ocurre con la Biblia y su imprescindible ilustración. ¿No debería afinarse el concepto de literalidad para que dé lugar a la importancia de la imagen en la evocación significativa? A su luz, las relaciones que se vienen señalando entre mito y relato bíblico son aún más notables. Al respecto, cf. Strathern, M. (*Current Anthropology*, 28, 2:173-174).

VI. EL PODER Y LAS TERAPIAS CURATIVAS

Hasta hace pocas décadas, el shamanismo parecía constituir un tema abandonado en muchas vertientes de la Antropología. Habiendo llegado a constituir una categoría insípida útil para devitalizar los datos religiosos¹⁰⁷, sus bases epistemológicas fueron objeto de amplia discusión en tanto se sujetaban al origen asiático de la institución, dejando de lado la significación concreta que el shamán poseía en el seno de las cosmovisiones en las que operaba. Aquella modalidad, asumida en gran medida por los historiadores de las religiones, debe contrastarse con las investigaciones etnográficas recientes, donde el shamán es considerado en tanto individuo concreto, desde sus experiencias y su accionar, que la misma cosmovisión tematiza espontáneamente.

Dejando de lado, por tanto, teorías generales que merecen una importante dosis de desconfianza¹⁰⁸, el shamanismo como categoría sólo puede ser empleado una vez que la pluralidad de sus manifestaciones son analizadas a la luz de sus peculiares contextos histórico, social y cosmovisional.

Por otra parte, son dignos de atención los neoshamanismos, que, con frecuencia, desempeñan papeles de importancia en la religiosidad de comunidades insertas en las sociedades modernas. Ellos reformulan tradiciones shamánicas en términos de nuevos lenguajes e intereses culturales, dando continuidad a numerosos modos de operar en un sector del mundo donde lo que se pone de manifiesto es la pervivencia de una situación existencial peculiar, que se estructura en torno de una unidad ideal de significación, cual es la potencia¹⁰⁹. Poder de vincularse con la otredad, y poder de sanar diversamente merced a aquella capacidad.

1. EL SHAMANISMO

Entre los *wichí* de las comunidades estudiadas, el shamán se denomina *hayawu* (Misión Chaqueña) o *hayawe* (Misión Nueva Pompeya).¹¹⁰

¹⁰⁷ Geertz, C., 1966.

¹⁰⁸ Atkinson, J., p. 308.

¹⁰⁹ Califano, M., "Los rostros del chamán: nombres y estados", m.i.

¹¹⁰ La información de primera mano que aquí se consigna es producto de las investigaciones realizadas en Misión Nueva Pompeya. La correspondiente a Misión Chaqueña fue sólo referida por informantes, los cuales

El *hayawu* es el hombre o mujer que ha sido elegido por los espíritus auxiliares, quienes, luego de provocarle un estado alterado de conciencia –extravío en el monte, ensoñaciones, posesiones más o menos virulentas–, lo "devuelven" a su comunidad, en la que comienza a ejercer como shamán. También puede ocurrir que, por haber realizado sus "estudios" junto a un *hayawu* experimentado, reciba de éste la "herencia" de su poder, cifrado en *lewit'ale*¹¹¹.

El modo de acceder al status de shamán puede seguir, por lo tanto, dos vías diferentes. En ocasiones se produce por revelación individual de los espíritus auxiliares (*lewuhuy* o *aites'hlayis* en Misión Chaqueña, *towehei* en Misión Nueva Pompeya). Esos espíritus *ahat* eligen a un individuo como su eventual portador con el objeto de que se transforme en *hayawu*, desatando en él una crisis por medio del "ataque", *welak*, que lo sumerge en la circunstancia concreta de la posesión. Allí se definen su aislamiento –bajo la forma de huida al monte– y el transcurso de experiencias de contacto con ese mundo "otro". Tiene lugar la adquisición de conocimientos empíricamente obtenidos en relación con los espíritus auxiliares –morfología de éstos, nombres, cantos, parafernalia– y con el espacio –asientos diferenciales de los seres que lo pueblan, vivienda de los auxiliares, caminos de acceso de una a otra región del mundo–. Estas experiencias configurarán la base de reexperimentación shamánica en cada ocasión de oficiar¹¹². En la posesión se ejecuta el comportamiento del espíritu auxiliar invasor, y de ella se sale por la curación a manos de otro shamán. Ocurrido esto, se produce la reinserción del candidato en la sociedad en términos del nuevo status adquirido¹¹³.

La otra modalidad de acceso al shamanismo llega a la instancia descrita de un modo atenuado, lo mismo que en general se predica del poder que supone¹¹⁴. En este caso, el individuo que ha asistido secundariamente a celebraciones oficiadas por otros shamanes recibe el poder –denominado *lewit'ale*– de un *hayawu* conocido, cuando éste muere. *Lewit'ale* se concreta en las palabras que dicho *hayawu* emplea para cifrar su intención de legado en el momento de morir. Adquirido en parte el conocimiento por la anterior práctica de participación en curaciones, el *tohuislek* o **ensoñamiento** completará empíricamente, un tiempo después de recibir *lewit'ale*, aquello que falta para confirmar al individuo como shamán¹¹⁵.

explicaron tanto en relación con fotografías y material gráfico que se les presentaba como en cuanto a casos; pero no hemos asistido allí a ningún evento shamánico.

¹¹¹ Vide Dasso, M.C., "La palabra shamánica...".

¹¹² Ver Califano, M. y Dasso, M.C., "El estado de ensoñamiento o...", y Dasso, M.C., "Espacio y alteridad...".

¹¹³ Ver Califano, M., "El chamanismo...".

¹¹⁴ En efecto, se considera que el más poderoso de los *hayawul* es aquel que ha sido directa y sorpresivamente elegido por los ayudantes *ahat*.

¹¹⁵ Ver Dasso, M.C., "El shamanismo de los...".

El *tohuislek* implica, como todo contacto con lo *ahat*, una enfermedad. En este caso, el afectado revela "perdersé" en ámbitos específicos, como el monte, seguir el camino de los espíritus que lo conducen, penetrar en su morada y cerrar este proceso por medio de la curación a manos de otro shamán que esclarece el significado de tal evento.

Los espíritus auxiliares del shamán son aquellos que define el muriente, aunque nada se opone a que otros *lewuhuy* se aparezcan y traben igualmente un "pacto" con éste.

Tales espíritus auxiliares cubren un amplio abanico de seres no humanos, que existencialmente se pueden definir como *ahat*: algunos de ellos, personajes míticos ampliamente conocidos entre los *wichí*; otros, conocidos personal o grupalmente; la gente que ha fallecido. También encontramos a los dueños de especies animales o de ámbitos silvestres y, finalmente, a los espíritus de la enfermedad, que no tienen más referencia que aquella manifestación mórbida que producen y curan. Es frecuente que entre ellos se incluya a los que provocan las enfermedades del blanco –gripe, sarampión, viruela, paperas y otras–.

El shamán adquiere o puede adquirir nuevos espíritus auxiliares por efecto de curaciones exitosas, donde la "peste" vencida y expulsada fuera del individuo se transforma en su ayudante, y también por cesión de sus antiguos poseedores en ocasión de su muerte. Por último, puede obtenerlos por encuentros a través del *hatah*. (*Vide infra*.)

Con dichos espíritus auxiliares, llamados *lewuhuy* y, más genéricamente, *aites'hlayis* (Misión Chaqueña) o *towehei* (Misión Nueva Pompeya), se traba una relación personal de mutuas obligaciones, configurando el mismo acto de su conocimiento un "pacto" que ha de mantenerse durante todo el ejercicio shamánico. Así, la suerte del shamán y sus espíritus auxiliares se encuentra fuertemente ligada.

En este sentido, el poder del shamán se vislumbra aún hoy como decisivo en cuanto a la capacidad efectiva para desarrollar estas actividades, al tiempo que ese poder o *-kahnaiah* es la suma ambigua de la fuerza que cada auxiliar que el shamán adquiere como "compañero" posee o demuestra poseer. La peligrosidad de tal poder requiere una estricta prudencia y autocontrol en su conducta ordinaria.

La adquisición de conocimientos por la vía de los estados alterados de conciencia, la capacidad de volcarlos en su comunidad y su centralidad cultural exponen al shamanismo matakó como empapado en la dimensión histórica, social y cultural de su realidad¹¹⁶.

El shamán o *hayawu* se constituye, como se puede advertir, en el contacto con la otredad, que se designa *ahat*. El rasgo fundamental de una tal realidad *ahat* es su

¹¹⁶ Atkinson, J.M., "Shamanisms today", pp. 311-312.

potencia, que el oficio shamánico encauza hacia los hombres. En efecto, el trato con los espíritus auxiliares, los dueños de ámbitos, los fallecidos, así como el decurso de experiencias extraordinarias que los tienen como protagonistas –la posesión iniciática, el viaje shamánico, la ingestión de alucinógenos– dotan a los shamanes de *-kahnaiah*, que éstos manifiestan y manipulan en los eventos curativos, defensivos y ofensivos, entre otros.

En cada comunidad *wichí* encontramos varios shamanes que se desempeñan simultáneamente; algunos de ellos habituados a celebrar de modo conjunto en algunas ocasiones, otros trabajando por separado, sea individualmente, sea como parte de otros grupos eventuales de trabajo. La ocasión de celebración grupal la constituye, fundamentalmente, el *hatah*, encuentro shamánico que se nombra igual que el alucinógeno que en esa oportunidad se consume. Este evento es también llamado en castellano "misa". Las operaciones y ciertas curaciones representan otras oportunidades de actividad grupal.

El *hatah* consiste en una reunión de shamanes, que se produce periódicamente, para realizar viajes con el *-husek* –el alma o la voluntad–. En dicha oportunidad se fuma o inhala el polvo de cebil –denominado *hatah*–, que hace posible la separación de aquella entidad anímica, que se aleja abandonando temporariamente el cuerpo, *t'isan*. Así reunidos, los *hayawul* comienzan su vuelo por regiones inaccesibles del cosmos, vigilando y escudriñando eventos que se aproximan, entre los que tiene particular relevancia la detección de enfermedades y de *lewit'ale* que los shamanes recientemente fallecidos pudieran haber dejado. Así, procurarán cortar las palabras dejadas si se “ven” en su negatividad¹¹⁷, o combatir las “pestes” para alejarlas del grupo.

En tal empresa, es de fundamental importancia la congregación de shamanes, ya que éstos pueden encontrarse con otros *hayawul* que se hallen realizando la misma práctica. Más importante aún es prever las eventualidades de la lucha con los *ahat*, que requiere de todo el poder posible de los auxiliares acompañantes.

El *hayawu* reciente debe tomar parte en estos viajes con gran prudencia y, como en otras situaciones que involucran el desprendimiento del *-husek*, corre gran peligro, ya que sólo la práctica y la *-kahnaiah* pueden asegurar relativamente el hallazgo de los caminos de regreso al cuerpo.

Otra ocasión que congrega a los shamanes, si bien mucho menos observable en la actualidad, es el *naikoi*, danza exclusiva de los iniciandos en los que estos procedimientos extáticos tenían lugar. Aparentemente, debe de haberse producido una suerte de síntesis entre ambos eventos, de modo tal que la frecuencia de la “misa” o *hatah* resume ocasiones

¹¹⁷ Ver “Shamanes y especialistas”.

que en tiempos anteriores debían de estar claramente diferenciadas. El mismo hecho de que estas reuniones se denominen centralmente por el alucinógeno consumido (*Anadenanthera macrocarpa*) podría indicar que nuclean en su dominio los aspectos extáticos del shamanismo.

Por otra parte, desde la perspectiva de la capacidad terapéutica shamánica, a veces resulta dificultoso no limitarse a considerar este solo aspecto como nuclear en la práctica del *hayawu* mataco. En cuanto al shamanismo en general, y en particular en relación con el shamanismo *wichí*, se impone continuar profundizando interdisciplinariamente qué acontece con los rituales curativos, a menudo considerados en forma unilateral¹¹⁸.

Es preciso desarrollar aquí los aspectos vinculados con la noción de enfermedad y salud.

a. Salud y enfermedad

El estado de salud es para el *wichí* la condición esencial para desplegar su humanidad. Concurrentemente, enfermar es ser objeto del ataque de un ser *ahat*¹¹⁹.

La sola sospecha del quebrantamiento del estado de salud suscita en el individuo el temor de ser arrastrado él mismo a una modalidad ontológica no humana, en virtud de su calidad de afectado por el contacto directo con lo *ahat*. En este contexto vinculante de ontologías antagónicas es donde se sitúa el shamán, *hayawu*, intermediario con el poder y la capacidad de vinculación **pactada** con la otredad. Por su *-kahnaiah* puede –entre otras capacidades– revertir la acción alienante que sintetiza la enfermedad.

El proceso de la enfermedad se puede esquematizar y ordenar en torno de tres conceptos que los *wichí* expresan cuando se toca esta temática. Cada uno de ellos alude a instancias diversas de la dinámica mórbida, y atrae alternativamente la atención durante etapas que permiten que el primero se transforme en el segundo, para alcanzarse luego el efecto esperado de la cura en el tercero.

La primera manifestación anómala que percibe el individuo se puede encontrar en su alma, voluntad, su *-husek*. Se trata del temor, de una sensación de inquietud que se acrecienta y le lleva a hallarse en estado de alerta, suspicaz ante eventos habituales en ciertas situaciones de tensión –varía, por ejemplo, el nivel de atención ante ruidos en el monte o movimientos percibidos–. El temor configura una disposición que vulnera aún más al individuo; es un estado que se declara en él a partir de indicios que él mismo advierte, y

¹¹⁸ “... en términos de todo: desde metáforas hasta endorfinas, desde mosaicos experienciales (...) hasta la transferencia de opiáceos péptidos secretados (...) a los pacientes salpicados con el sudor (...) tanto como en las dimensiones psicoterapéuticas de la práctica shamánica” (Atkinson, J.M., *op. cit.*, p. 313).

que anuncian la eventualidad de mayores amenazas.

Así, la noción de *nowaye*, temor, alude al vaciamiento que se produce en el interior de la persona cuando su alma, *-husek*, escapa fuera de ella. Tal vacío interno establece las condiciones para que se intensifique el *aitah* (dolor), que da la pauta de la instalación dentro del individuo de una entidad que le es ajena y, en ese proceso, lo domina.

La tercera etapa, por último, gira en torno de los procedimientos de extracción de ese mal, y está orientada fundamentalmente por el proceso de cura shamánica. En la actualidad, otras terapias surgidas en el contacto apuntan a este mismo fin.

Toda enfermedad cumple con un proceso intencionalmente invasivo en el individuo, de forma tal que "entra" material y anímicamente en él. La terapia shamánica tiene como objetivo hacerla salir para que el *-husek* por ella desplazado pueda regresar a su *locus* habitual, el interior humano, y, más específicamente, el corazón.

Como otros eventos que alteran el ideal relativamente estático de la existencia *wichí*, el "saberse" enfermo determina el estado de temor, *nowaye*. Este estado, a veces desatado por "sustos", accidentes o sobresaltos mayúsculos, provoca que el alma huya y sea atrapada fuera del cuerpo. Vacante, su lugar corporal corre el riesgo de quedar ocupado por alguna entidad *ahat*.

La presencia de una entidad invasora se manifiesta en segunda instancia, provocando el dolor, *aitah*. Este abarca una amplia categoría de fenómenos que revelan traumas físicos, anímicos, espirituales, todos los cuales sumen al individuo en la condición de enfermo:

Uno siente como miedo (...) en ese mismo problema cuando voy al monte siento como miedo, siento inquietud de desesperación en el monte, entonces ya me siento débil, ya no puedo caminar, ya no puedo andar normal, no. Y es peor porque ya cualquier ruido empieza a mirar para cualquier lado, quiere disparar. Entonces si me sacan esa cosa, ya dice: "No te va a pasar más nada". Si no iba a A. ya me iba a enfermar, porque yo me voy decayendo. (J.I., MNP, 1980.)

El evento que provoca *le-nowaye* puede ser ostensiblemente extraordinario, como un encuentro súbito con una teofanía o con un animal temido, o sutil, como sonidos, aromas o pequeñas alteraciones de fenómenos normales: un viento que resulta más fuerte, nubes que se acumulan a gran velocidad, un ruido repetido de modo extraño.

El temor es una reacción que se produce frente a la certidumbre del peligro, certidumbre que se afirma en la sumatoria de signos a los que el mismo estado de la

¹¹⁹ Vide Califano, M., "El concepto de enfermedad y muerte...".

persona va dando sentidos. Estos organizan la experiencia espontánea de asustarse, desembocando en una conducta que estandariza la expresión del temor. Se produce entonces el paso de la vivencia del temor al **reconocimiento de un estado**: las manifestaciones ponen en claro que el alma ha dejado el interior de la persona. La constatación de una ocupación interior la obtiene el individuo con la experiencia del dolor, *aitah*.

El individuo *wichí* nombra a la enfermedad como *aitah o*, más específicamente, como *aites*, "peste", refiriendo, a la vez, el inmediato efecto que le permite percibirse enfermo y la naturaleza *ahat*, no humana, de los seres que lo provocan¹²⁰. De hecho, los informantes coinciden en concederle al término *ahat* la más amplia extensión de referentes, incluyendo a los muertos, pero también a los seres no visibles cuyo contacto genera consecuencias negativas y situaciones peligrosas para el humano. De esta forma –y reiterando lo dicho antes–, teofanías míticas, "dueños" del monte, del campo, de especies vegetales y animales se incluyen en esta categoría. La calificación de *ahat* se aplica, además, a seres que son potenciales espíritus auxiliares del shamán –cuando, por ejemplo, el shamán que a ellos refiere no los cuenta entre sus ayudantes–.

En todos los casos, el dolor que menta el *aitah* se comprende de modo amplio, y abarca el efecto de la pena, del temor, de golpes físicos o heridas corporales.

Como señala Califano¹²¹, el *aitah* designa el padecer *wichí*, y dicho padecimiento es vivido en todos los casos, aun cuando su magnitud es variable. Cuando el individuo se sospecha "habitado" por algún ser *ahat* experimenta un principio de enajenación; o bien el *aitah* es vivido como una introducción invasora de objetos en el propio interior, cuando el dolor se concreta en flechas, piedras, palos u otros elementos que se extraen y se muestran luego de realizada la cura¹²². En todos los casos, tales padecimientos proceden de la poderosa intencionalidad negativa caracterizada por la no-humanidad.

Existe una referencia generalizada a la dinámica del *aitah*, la cual se concreta en la figura de una víbora que se desliza internamente por el cuerpo hasta que el shamán la hace salir:

¹²⁰ Cuando se habla de "la peste", la enfermedad que se refiere ya no es el estado del afectado, sino la teofanía personal que la provoca. Así, cuando el *wichí* habla, por ejemplo, de la gripe, en realidad se refiere a Gripe, una entidad *ahat* con ese nombre propio que provoca padecimiento diversamente. Es decir que los síntomas de Gripe no son siempre, ni necesariamente, fiebre, dolor corporal u otras manifestaciones que suelen reconocerse asociadas con esta enfermedad.

¹²¹ Vide Califano, M., "El concepto de enfermedad y muerte...", y comunicación personal.

¹²² En este punto, es de interés advertir que los objetos que se muestran preexisten en poder del *hayawu*. No obstante ello, son "la peste" (*aites*) cuando ésta se deposita allí al concretarse la cura. El objeto que preexiste en poder del shamán debe, por tanto, ser el adecuado para el *aites* que enferma en cada ocasión: en unos casos serán palos; en otros, insectos, etc. Dichos objetos adquieren la materialidad mórbida en el proceso de

Hace algunas cosas, el *hayawe*, y compra vino y después se tapa [la cabeza]. Algunas cosas cura él, si alguno tiene gripe: él pone las cosas así y ya está sano, bien. El toma vino, un poco y ya ve todas las cosas que están adentro. Saca algunas cosas de acá o de la cabeza; tiene en la cabeza así, como un mareo. El saca las cosas, como víboras. Pone un trapo blanco. La víbora baja ahí. El pone el trapo en el cuerpo y la víbora baja. Adentro está. El la saca y lo compone bien, bien sano, ya come bien. (C.Z., MNP, 1981.)

Las enfermedades se personalizan en un ser que el shamán puede describir y reconocer visualmente. El efecto de su paso cerca de la gente se concreta en un conjunto de síntomas que se identifican, en ocasiones, con los signos de la entidad nosológica cuyo nombre en castellano también emplea la medicina occidental.

La vinculación entre el síntoma y la enfermedad es de diverso tenor entre los *wichí*. Implica un signo que indica dónde localizó su ataque esta vez el personaje que se mete dentro del enfermo o que introduce en él un objeto –cuya materialidad es peculiar¹²³–.

Es claro que unas asociaciones de signos son más estables que otras, y dan pautas, en el tiempo, del accionar mórbido que se refiere. No obstante, puesto que la denominación del síntoma y su asociación con otros depende, en gran parte, del modo en que brotó el temor, el *nowaye*, se impone el diagnóstico shamánico.

La técnica terapéutica shamánica *wichí* puede sintetizarse en tres aspectos: insuflar poder y frío por el "soplo" sobre el enfermo, haciendo bajar a la vez la enfermedad; succionar para ver qué hay en la sangre o para extraer el objeto que la enfermedad introdujo, y dialogar con canto e instrumentos con los auxiliares. Este último aspecto crea un espacio curativo y penetra al individuo con el proceder shamánico instrumental.

Fruto del carácter de su relación con los espíritus *ahat*, el shamán *wichí* actúa más que refiere nociones míticas: en las instancias shamánicas señala el espacio de acción de *ahat* y *lewuhuy*, sitúa en él al paciente y lo convierte en foco de un accionar matizado de actividades humanas y no humanas.

El asiento concreto a partir del cual diagnostica el shamán es la sangre que "extrae" al enfermo. Allí observa quién la habita y por esa vía hace descender a la peste, a veces convenciéndola con ayuda de sus espíritus auxiliares, a veces batallando con ella y derrotándola:

Ahí se mete la enfermedad [en la sangre=*touis*]. El *hayawe* la saca bajándola.

extracción, la cual es diferente de su materialidad común de palo, insecto u objeto perteneciente a la parafernalia.

¹²³ Al respecto, *vide* nota 122.

Hay que sacar la sangre para ver la enfermedad que tiene y sacarla. (...) Por eso hay que sacar, para ver el bicho que está adentro, y el *hayawe* la saca. El bicho que se saca se quema para que no vuelva más, algunos *hayawe* los guardan. (A.T., MNP, 1981.)

Sí, y en casa yo tengo miedo también... lo hacía antes con el papá viejo, *hayawe* le dicen, para curar y eso (...). Y cómo viene no sé, baja por la pierna y sale la peste. Le pone por acá el poncho y tiran nomás y después la persona se cura. Algunos tienen palos grandes que sacan. Cuando gritan y meta saltar, y con cascabeles nomás, y después ya bajó la enfermedad... ponen como un trapito o si no un plato chiquito, con sangre (...) porque cuando uno tiene enfermedad en la sangre hay bichos, y uno los saca y salen. Los bichos, que son víboras y eso, después se queman. (P.A., MNP, 1980.)

Los "curadores espirituales" o *husey-wo* [=que tratan con espíritus] de Misión Chaqueña reformulan estas prácticas en el contexto cristiano y operan sobre bases similares:

Chupa, y después escupe en la palma de su mano (...) empieza a leer, lee en la saliva que él pone en la palma de su mano, entonces ahí me explica problemas míos, me dice (...) punto por punto, entonces yo me pongo a pensar en ese momento y lo ayuda la razón, porque yo estoy pensando en ese lugar que él me está diciendo que había algo, entonces me dice: "Esa persona te quería hacer algo porque estabas solo y no te conoce. Entonces te quería hacer asustar y no se animó de hacerte asustar, pero ya pasó todo. (A.F., MCH, 1893.)

La ausencia de dolor es la que verifica que el proceso de curación ha sido eficaz, que la peste se ha ido.

Es clara la entidad personal que reviste la enfermedad, en tanto ser que daña y entra, afectando al humano. En el curso de la cura, aquél se retira –y con él, el dolor– si se lo compensa adecuadamente o si el poder del terapeuta es mayor que el que la misma peste evidencia.

Todas estas informaciones vertidas por shamanes muestran patentemente cuál es el problema central de la enfermedad entre los *wichí*:

– En primer lugar, una relación cosmológica¹²⁴ alterada en dirección a un individuo: un humano afectado por un ser *ahat*, con la consiguiente producción de *aitah*, dolor, que designa asimismo al ser *ahat*.

¹²⁴ Desde que los entes y fuerzas del cosmos responden a categorías *wichí* y *ahat* que los ordenan y clasifican completamente, la enfermedad patentiza en el campo corporal concreto del individuo una realidad de *mezcla* que provoca padecimiento, puesto que no debería producirse.

– En segundo lugar, el problema que atañe a la causa de tal alteración, que puede ser moral, e involucrar el ámbito de las infracciones cometidas, o existencial, e involucrar las consecuencias del contacto de dos órdenes de existencia opuestos.

– En tercer lugar, el problema que concierne a la dinámica de la enfermedad, según el proceso **temor - invasión/posesión**, que pone de manifiesto el camino fundamental que debe seguir la cura, a saber: **persuasión/dominio - extracción**.

– En cuarto lugar, se advierte que el mal físico concreto conduce a la percepción de una enfermedad global en el individuo, que es lo que debe revertirse.

– En quinto lugar, hay que tener en cuenta que el síntoma que se refiere no es necesariamente un lugar o un signo estable, ya que el proceso interno de la enfermedad es percibido dinámicamente. Por lo tanto, es probable que se refiera el lugar por donde primero se experimentó el *aitah*, que puede pasar a afectar otra zona.

El *hayawu* resalta en su capacidad transdimensional, que le permite participar –por sus **pactos**– de las realidades *wichí* y *ahat* del cosmos. Esta capacidad no sólo se plasma en sus inspecciones como vigía del mundo *wichí*, merced a sus viajes shamánicos, sino en lo relativo a los aspectos de subsistencia media con los dueños de especies silvestres y áreas del ambiente –monte, río, chaguarales, campos, desiertos–, propiciando la obtención del sustento para su comunidad, por la que, asimismo, vela en términos del cuidado intertribal, haciendo y deshaciendo daños entre la gente y también ejecutando venganzas.

Si bien dentro del universo shamánico hay *hayawul* cuyo poder es indiscutido y respetado por los demás, entre pares suelen encontrarse críticas dirigidas de unos a otros, especialmente entre aquellos que pertenecen a "grupos" diversos. El modo en que se manifiesta el poder o *-kahnaiah* en ellos, el carácter de las exigencias para la cura, las modalidades personales que se encuentran "excedidas" son, en realidad, objeciones al modo en que se "cuida" el poder, que habitualmente requiere abundante austeridad, circunspección y medida.

Del mismo modo, el *hayawu* sobresale en el ámbito de la comunidad, donde la posibilidad concreta del establecimiento de un **pacto** con ciertos espíritus y entidades teofánicas encuadra la relativa seguridad del discurrir del grupo.

El shamanismo se desempeña logrando una fijación estable de las nuevas modalidades, contenidos y hallazgos shamánicos en el acervo del grupo, desde que resultan poderosos bienes transmisibles que pasan a integrar la "herencia de poder". Con esto se reúne a los ayudantes y entidades relacionados, al mundo narrativo –al cristalizar sus experiencias shamánicas en relatos/casos– y a los complejos de acción/sentimiento

que se definen a partir de una vivencia "típica" en la experiencia cultural¹²⁵.

Debido a que el shamán verdaderamente poderoso es, a la vez, calificado como "auténtico" *hayawu(e)*, es preciso destacar su capacidad simbólica de nuclear las pautas de la humanidad *wichí*, a las que puede restaurar con exclusividad en la cura.

Al señalar estos aspectos como prueba de la importancia de la institución shamánica, es fácil advertir que, en realidad, se trazan las líneas que entre los *wichí* vinculan estructuras rituales, estructuras de adquisición de conocimiento y poder, y facetas de la dinámica intragrupal de la comunidad.

Sin embargo, el shamanismo reviste diferencias sensibles en los sitios en los que he podido estudiarlo¹²⁶. En Misión Chaqueña y Misión Nueva Pompeya el shamán se sitúa diversamente en la comunidad, actúa con diferentes grados de ocultamiento, y son distintas las consideraciones que lo rodean por parte de su grupo de referencia.

2. SHAMANES Y ESPECIALISTAS

En Misión Chaqueña es evidente que la intensa introducción de la palabra de Dios ha generado "contextos de creencias" muy concretos. Esto hace que en torno de ellos se establezca la validez de la acción del *hayawu* frente a la de otros curadores.

El ritual shamánico matakó inspirado en el corpus de la "Dios *thame'*" se convierte en un código ético, jurídico y de potencia. En el espíritu se contrapone a aquel de las *pahlalis*, refuta sobre todo la figura de *Towkwah* por su acentuada tendencia dionisiaca y los fieles se ven sometidos por temor al castigo que sigue a la infracción de las normas estipuladas en los "Diez mandamientos": el castigo es para ellos sobre todo un *aítes*, una enfermedad. El principio del contrapaso es el que domina y orienta las acciones de Dios en su relación con los hombres. El último aspecto, aquel de la potencia, aparece menos transformado y se concreta en aquellas tres estructuras particulares que definen la tríada Dios-*wichf-ahat*¹²⁷.

En esta comunidad, el poder sigue preferentemente la herencia de palabras cifrada en *lewit'ale* —una suerte de legado verbal asimilable a la bendición, denominada específicamente *kaphwaiah* en lengua matakó¹²⁸—, por la cual un individuo cede, antes de

¹²⁵ Cf. Abrahams, R., "Ordinary and extraordinary experience", p. 49.

¹²⁶ Vide Dasso, M.C., "El shamanismo de los...".

¹²⁷ Califano, M., "Gli sciamanni...", p. 65.

¹²⁸ Vide nota 104.

morir, un don especial a otro por él escogido. Este, tras algún tiempo de "maduración", alcanzará a manifestar que el don del muriente ha quedado efectivamente como propio. Los *lewuhuy*, ahora más frecuentemente llamados *aites'hlayis* –"los cuerpos de la enfermedad"–, son sus ayudantes.

Desde el comienzo se advierte una diferencia fundamental, dada por la connotación estrictamente negativa que concierne a lo *ahat*, asimilado por completo a la idea cristiana de "demonio". Su rasgo no es la ambigüedad, sino la negatividad plena. En muchos casos, el *wichí* que se refiere a los espíritus auxiliares como *aites'hlayis* descarta en ellos toda vinculación con los *ahat*, la cual, en Misión Nueva Pompeya y otros registros¹²⁹, se afirma existente.

Es claro que la denominación "descriptiva" de *aites'hlayis* permite su trato sin connotaciones axiológicas que podrían acarrear severas consecuencias para el especialista –un creyente que trabajaría con seres *ahat*, demoníacos–. Además, recibir un tal don por la vía de la *kaphwaiah* establece ya netamente que se cura con "bendición", nuevamente inserta en el contexto filocristiano.

Hay aquí un antecedente importante para el paso que supone el desapego de lo shamánico y, más aún, para la posibilidad de abandonar esta práctica tan connotada desde lo cristiano. El antecedente lo constituye el *hayeh* o **especialista**.

En efecto, paralelamente a la institución shamánica del *hayawu*, entre los *wichí* tenía lugar la confirmación de *hayeh*, varones o mujeres que podían realizar un tipo de actividad mediante el poder que les confería *lewit'ale*, la palabra intencional que dejaba el muerto. Estos *hayeh* eran, por ejemplo, especialistas en tratar con ciertos dueños vegetales –y, consecuentemente, armar paquetes de medicinas o de protección (*kacha*)–; en provocar daños; en cuestiones relativas a partos; o podían entender el canto de ciertas aves, entre otras cuestiones. Lo importante es que el especialista **tenía un solo tipo de capacidad** aplicable a un rango limitado de tareas. No poseía más *-kahnaiah* que la que le proveía esa *lewit'ale*, que con frecuencia se traduce como "suerte" o "don". Los especialistas trabajaban solos y con frecuencia devenían *hayeh* recién en su vejez.

Como se advierte, no se evidencia aquí la peligrosa transdimensionalidad shamánica, ni es tampoco mentado el mundo *ahat*. Más bien, el especialista pareciera un instrumentador limitado de un poder tenuemente atribuible a una buena intención del muriente. La relación con los "dueños" de vegetales, por ejemplo, estaría manifiesta en su poder para encontrarlos y recolectarlos, sin involucrar otros órdenes más comprometidos en el vínculo.

¹²⁹ Vide Califano, M., "El concepto de enfermedad...", y Dasso, M.C., "El shamanismo de los..."

El *hayeh* configuraría así un paso interesante hacia la institución de los nuevos curadores cristianos o *husey-wo*, cuyas capacidades sanadoras provienen de una bendición del fallecido con estrictos contextos de uso y rigurosa definición del tipo de potencia a emplear.

Los *husey-wo* son herederos de la *lewit'ale* shamánica, a la que identifican en adelante como *kaphwaiah*. Hijos o nietos de shamanes, aducen deber a las directivas específicas de sus antecesores el restringido campo cristiano del que obtienen poder. Entre los objetos que conforman su parafernalia –más escasa que la shamánica– se encuentran la Biblia y cruces y, junto a ellas, puñales empleados para clavar en tierra y “ver” el signo de la herrumbre como expresión de los procesos mórbidos. Conocen y refieren versículos de las Escrituras, alternando con otras expresiones ajenas a la cristiandad anglicana o católica, tales como “jurarse a Dios” o “acertar la enfermedad”, en una síntesis de elementos *wichí*, cristianos y criollos muy peculiar.

Curan en ámbitos cerrados, individualmente, durante las horas del día. No requieren la presencia del enfermo para realizar la cura, sino que basta alguna pertenencia en la cual “ver” los signos de la enfermedad. Su acción terapéutica es extremadamente reconocida por los grupos criollos y por los *wichí*, quienes, sin embargo, en Misión Chaqueña parecen volcarse, prevalentemente, hacia los sanadores de Alabanza, *oches t'iwos*.

Estos últimos son los sanadores de “culto” cristiano. Reciben el don –*kaphwaiah*– directamente de Dios, frecuentemente en el culto o en una sesión de sanidad habida durante éste. Se reitera aquí el “enfermarse” anterior a poseer la capacidad curativa, sólo que la entidad auxiliar es el *Lewuk* –en la Biblia escrito *thawuk*–, ya sea Dios Padre, Hijo o el Espíritu Santo.

Esta elección personal de la teofanía cristiana no sólo deja en el individuo capacidades curativas, sino que le concede con frecuencia el “don de lenguas”, por el cual el *lekohoiah*, gozoso por acción del culto, siente una irrupción interna que le lleva a pronunciar discursos en lenguas que desconoce, no obstante lo cual sabe qué dice y entiende qué dicen otros con el mismo don.

A mí me pasa, cuando oro mucho, mucho, a veces viene y nadie, ni yo mismo entiendo. Cuando otro habla, no entiendo el idioma, pero se sabe lo que la persona dice. Cambia y comienza a hablar, no hay palabra en idioma para eso.

Hay algunos que he oído contar que cuando quieren recibir la lengua sienten algo parecido a la lluvia, y cuando viene sienten algo como un poder, y al mismo tiempo quiere compartir un texto de la Biblia. (...) Estaba cantando y alabando con fuerza, sin vergüenza. De pronto algo te toca y viene con fuerza sobre la cabeza, que casi me caigo, pero me enderecé y empezó a pasar. (C.V., Carboncito, 1982.)

El gozo, *okohoiah*, de los que cantan y oran hace partícipes a otros que están tristes, desdichados. La oración los hace sentir igual. Eso lo hace el Señor, le viene de arriba. Esa persona ya no tiene vergüenza. Entra, canta, habla, ora. Antes era muda y vergonzosa, no quiere cantar, orar. Pero cuando le entra algo, algo cambia. (Cuaderno de campo, Carb., 1982. Charla con E.E.)¹³⁰

El estado “gozoso” que el culto de la Alabanza provoca aparece como el motor de todos estos procesos, que podrían sintetizarse como: cantos iniciales que son los “coritos”, reiterados continuamente; instalación del gozo en algunas personas, que “pierden la vergüenza” y comienzan a danzar; vivencia del gozo que lleva a hablar en lenguas y sensación del poder que “baja”, con lo que comienza una *performance* anunciada por el mismo ejecutor, que dice: “*Por nombre del Señor, por poder de Dios, por Nuestro Salvador*”.

En la reunión se sienta, dice que se siente mal. Cantan, dan mensaje, oran, empieza oración de los enfermos. El más grave es el primero, y algunas veces es un endemoniado. Se sigue mientras él baja la cabeza y no se sabe qué hace, si ve visiones, *ohuilek*, o algo así. De pronto uno sale corriendo, trata de escapar. El que tiene *ahot* es el que corre. Lo retienen adentro hasta que por fin se calma, a la media hora, luego cuenta qué pasó. (Cuaderno de campo, Carb., 1982.)

El culto de Alabanza llegó a suscitar grandes divisiones internas en la comunidad anglicana de Misión Chaqueña y Carboncito, al punto de que el mismo obispo tuvo que expedirse al respecto, y de sus palabras se aferran los que han optado por permanecer al margen de tal “avivamiento”:

Ahora ha entrado otra religión para curar: religión de gallo, porque se hace de noche: saltan, golpean las manos, se mueven... Esto vino de Formosa, lo trajo un paisano de Ingeniero Juárez. Aquí muchos obispos reclamaron. En Carboncito lo trajeron tres hombres: Cirilo, Liborio y una Emiliana. Pero el obispo dice que no hay que darle bolilla. Ellos no enseñaron la religión que llega del otro lado. Son rebeldes, quieren al Señor pero confunden. Se **mezcla** una religión con otra que se llama Unidos [agrupación de la Iglesia Unida de Ingeniero Juárez, Lomitas]. El culto anglicano es el

¹³⁰ Al respecto, *vide* Messineo, C., “El lenguaje del éxtasis...”. Esta práctica se basa en Hch. 2:1-13 (“La venida del Espíritu Santo”). Como su contraparte, la cita bíblica correspondiente que menciona M.Ch. al respecto es Malaquías 4:2: “Pero para ustedes que me honran mi justicia brillará como la luz del sol, que en sus rayos trae salud. Y ustedes saltarán de alegría como becerros que salen del establo”. En relación con este texto se adjunta una ilustración (*vide* Apéndice).

904 del registro y la nueva no figura en registro. Es religión de los mismos paisanos. (M.Ch., Carb., 1982.)

La realización del culto, ante los hechos, se desdobló en uno matutino y otro vespertino. Este último era el de la Alabanza, cuyos adherentes destacaban su diferencia con los “pentecostales” y su firme inclusión en la creencia anglicana.

Es innegable la semejanza que muchas de las estructuras de este culto ofrecen en relación con el shamanismo. Fundamentalmente, interesa que los vínculos se producen en especial en los aspectos transdimensionales que el shamanismo ofrecía, y de modo secundario en los curativos. Persiste aquí la noción de “elección” teofánica centrada en un proceso de enfermedad, la cual configura una posesión de parte de la teofanía. En otras ocasiones, un sueño –denominado igualmente *-huilek-* revela idénticas intenciones electivas.

El ritual del culto cuenta con el canto de “coritos” como preparación inicial del clima “gozoso”, tras el cual operan las modalidades individuales del don conferido. Los “coritos” son ejecutados simultáneamente, en un clima que hace “perder la vergüenza”, relajando el control, y los carismas y las afecciones de los asistentes se suceden como posesiones y sanaciones, discursos en lenguas, cantos y danzas que, con frecuencia, desembocan los unos en los otros. Se imponen manos y Biblias sobre el endemoniado, *ahot lonek*, y se expulsan los seres invasores mediante el reto verbal que supone mencionar reiteradamente el nombre de Dios, fuente del poder que se instrumenta.

Una vez más, la recepción y encauzamiento de la potencia teofánica se manifiestan en sanación y en el desprendimiento de cuerpo y entidad anímica, aunque en el presente caso lo hacen tenuemente, como un estado alterado de conciencia por visión o ensoñación.

Estas son las tres especies filoshamánicas que encontramos en Misión Chaqueña. Notablemente, parecen disponerse de modo tal que cubren diversos ámbitos que tradicionalmente abarcaba el espectro shamánico tradicional: el poder recibido por la palabra del muerto, que permite operar en ámbitos del mundo, con **pactos** “silentes” con sus dueños, como es el caso del *hayeh*; el poder recibido por el fallecido para curar con poder shamánico en el ámbito protegido del **pacto** de Dios, el *husey-wo*, y, en tercer lugar, el poder recibido directamente de la teofanía por medio de una enfermedad que deja capacidades curativas, las cuales se canalizan fundamentalmente en el culto grupal, *oches t'iwo*.

a. Los pactos

Los *wichí* de Misión Chaqueña parecen –en primera instancia– distinguir la legitimidad de una acción si ésta se inscribe en el contexto de un "**pacto**" o compromiso establecido con un *aites*, que es quien siempre otorga el poder:

Pacto es una palabra como... porque no podemos decir "charla". **Pacto** es las cosas como que le han bautizado para que sea un **pacto**, como una bendición, y fue hasta siempre y para siempre. Ese es el **pacto** que las *tolderías* y todos lo usan. Un **pacto**. Y que sea hasta la vida. Cuando la promesa está bien, es un **pacto**, pero cuando es falso, en seguida la cortan, no la dejan que dure. (G.Y., MCH, 1984.)

Así, este **pacto** debe ser único, integral, de tal modo que si un hombre bautizado – que constituye un **pacto** con Dios– recibe *lewit'ale*, podrá hacer efectivo tal **pacto**, pero en el ámbito cristiano. Es decir, curando a cristianos en tanto *husey-wo* –"que trabaja con espíritus"–, ya que su práctica se basa en el poder del Espíritu Santo y el de las oraciones a Dios. De ahí que, en adelante, se refiera a su *lewit'ale* como *kaphwaiah*. De la misma forma, aquí un *hayawu* sólo será considerado legítimo si no ha sido bautizado y desconoce el ámbito del poder de Dios, no entremetiéndose activamente con sus fieles.

b. La mezcla de contextos

La primera cuestión es, pues, la relativa a tener "un solo pensamiento" y pertenecer **exclusivamente** a un contexto bien definido: el de los "espíritus del mundo" –por ejemplo, los *lewuhuy* o *aites'hlayis*–, o al contexto "de Dios".

Este problema, sin embargo, trae aparejada una segunda cuestión que atañe al valor que se otorga al ejercicio del shamán en tanto médico: desde la óptica del Evangelio, los "espíritus del mundo" son engañadores. Por lo tanto, ya que sus auxiliares, los *lewuhuy*, son "dueños de este mundo", el *hayawu* es un sujeto engañado, no porque no se crea que los *aites' hlayis* y *lewuhuy* existen –cuestión respecto de la cual no hay dudas–, sino porque tales entidades siempre son caracterizadas como engañadoras, y su poder siempre es menor frente al de Dios.

En cambio, el **pacto** de Dios se constituye en una nueva fuente de poder, que responde a una nueva necesidad "cristianizada" de tratar con una *-kahnaiah* puramente positiva o bien primordialmente positiva para los hombres, es decir, *kaphwaiah*.

Así es como, afianzándose en el **pacto** de Dios y contando con el antecedente

intermedio del *hayeh* o especialista, además del *husey-wo* –instituidos por *lewit'ale* para la consecución de un solo tipo de trabajo–, se configura la posibilidad concreta de alejarse del shamanismo como tal, y la actividad shamánica se desgaja en diversos personajes que se insertan en el ámbito de la potencia positiva que se considera cristiana.

Correspondientemente, la potencia negativa que se canaliza por la vía del daño sigue implementándose bajo la tutela de los especialistas en remedios vegetales – "paquetes" de diversa finalidad–, quienes tienen **pactos** con los *aites'hlayis*, que designan, además de a la enfermedad, a los *lewuhuy*.

Insertos los adultos en esta perspectiva respecto de la institución shamánica, y formulado un juicio bastante aproximado al descrédito de ésta frente a la autenticidad de lo incorrupto que se inscribe en el **pacto** único¹³¹, lo cierto es que se advierte aquí una construcción ideal a partir de la aplicación de la restricción de la **mezcla** de contextos, que es una pauta estructural de los *wichí*.

A este respecto, necesariamente el *husey-wo* tiene en cuenta la existencia y accionar de los *aites'hlayis*, así como el shamán sin duda no se priva de aplicar su ciencia a todo aquel que llega a consultarle, sea o no cristiano. De hecho, es de extremo interés advertir cómo esta conducta restrictiva se distiende progresivamente en el caso de los ancianos *wichí* que sufren una reconversión que, vivida personalmente, deja de ser objeto de cuestionamiento teórico, como se verá más adelante.

Ahora bien, este esquema resulta enteramente adecuado si se considera que el poder efectivo de los individuos es de un tenor variable a lo largo de la existencia de la persona. Así, el joven o el adulto difícilmente se atreva a incursionar en ámbitos "mezclados" ónticamente en función de **pactos** diversos que pudiere contraer –cristiano-no cristiano; *wichí-ahat*–, pues su grave riesgo es la locura o la muerte.

De hecho, sustenta lo dicho el ejemplo de dos individuos *wichí* que sufrían de distinta forma las consecuencias de conversiones y reconversiones –es decir, de haber **mezclado**– con aquel resultado: la locura del *welan* y el *welak*. Ambos hombres compartían el pasaje por las vertientes tradicional y cristiana del **pacto** *wichí*, pero la aparición de un estado de enfermedad calificada de diverso modo comienza a recortarlos en su peculiaridad.

En un caso, la comunidad se declara impotente para curar a un enfermo de *welak* como A.E. Este hombre, hijo único de un viudo vuelto a casar con una mujer cristiana, nuclea los diversos puntos de **mezclas** anómalas:

¹³¹ Gran parte de la inautenticidad de los shamanes actuales de Misión Chaqueña se adscribe al hecho de que fueron bautizados como cristianos en su infancia o juventud.

1. Ya muchacho, siguió viviendo con su padre y nueva familia en lugar de irse a vivir con la familia de su madre.¹³²
2. Pesa sobre él una antigua cadena de venganzas traducidas en daños que ha provocado la temprana muerte de sus tíos *hayawul*.
3. Habiendo atravesado una etapa de aprendizaje shamánico, no fue finalmente afirmado como heredero de *lewit'ale* para confirmar de una vez su destino shamánico. "Su padre olvidó bendecirlo."
4. Converso al cristianismo por su nuevo matrimonio, el padre de A.E. estaba "buscando el camino al cielo" cuando agonizaba, según palabras de G.Y.

Ante la falta de las palabras de confirmación, la familia lo abandona, y, en la mayor soledad, A.E. comienza a ser observado por sus "ataques", crisis epilépticas que tenía desde joven. Recién ante los eventos de su "falta de destino" A.E. evidencia tales crisis como los signos de su estado *welak*. Antes parecían vincularse con un poderoso futuro shamánico, que le permitiría, a la vez, liberarse de las *tayih* (maldiciones) antiguas.

La contrapartida de esta ruptura la presenta I.M.:

1. Tras una historia "pecadora" –alcohólico, mujeriego, peleador–, se convierte al cristianismo, merced a la "alumbración" del Espíritu Santo en un período de avivamiento¹³³ *wichí*.
2. La prédica excluyente y la manifestación de la bendición de Dios en su cambio de costumbres tuvieron lugar fervorosamente, hasta que

¹³² Vide Barúa, G., "Las normas matrimoniales en la práctica *wichí*", m.i. La autora destaca los modos en que el huérfano es apropiadamente tomado a cargo por abuelos o, si ya no están, miembros de la familia materna. La información que vierte consigna cómo hay una expectativa negativa en relación con el vínculo que traba el hijo con la nueva esposa del padre.

¹³³ Con el nombre de "avivamientos" los *wichí* designan etapas de exacerbación religiosa que se producen generalmente por estímulo pentecostal, y durante las cuales numerosos individuos reciben carismas como predicadores, *-hlamet wos*, se les otorga el don de lenguas, la profecía y la capacidad de sanar. Durante los avivamientos, los individuos recorren diversos lugares predicando, a la vez que los cultos locales se vuelven diarios y se prolongan durante la noche.

3. El reto de una asistente a su prédica lo vuelve temeroso: aparece el *nowaye*.

4. Tras el temor, se instala el estado de "atacado" por *Welan*¹³⁴.

Junto con dicho estado, surge la sospecha de la gente en torno de los signos previos:

Dice que cuando se arrepintió primero vieron que el Espíritu Santo estaba cayéndole encima, sobre él. (...) El dice que una noche dormía y vio una palomita que vino sobre él. Entró en el alma. Cuando vio a la mujer que dice: "Vos no tenés espíritu de Dios" (...) entonces la paloma salió y entró el diablo. El diablo engañó a I. para entrar, entonces se asustó y desmayó. Parece que el diablo estaba en esa mujer (...) ella hizo salir al espíritu, conversándole nomás". (M., Puesto García, 1979.)

Una vez más, la comunidad terapéutica a su alcance se declara impotente para sanar al muchacho. El **pacto** con Dios se restauraría con una nueva entrega verbal del joven a Dios, pero él había quedado enmudecido por el diablo, el *ahat* que lo volvió *welan* y lo quería para sí¹³⁵.

En un sentido contrario, cada uno sufrió el fenómeno de la conversión, lo que dio lugar a conductas sobresalientes en el entorno de la comunidad, sea la del estudio shamánico en Misión Chaqueña, sea la de la constante prédica de I.M. Ambas conductas resultantes de la conversión constituían una suerte de medio protector:

Es claro que no se trata de una elección consciente, sino que su carácter surge espontáneamente como la urgencia práctica de quien conoce y percibe los peligros de su vida anterior. Así, como destacamos con anterioridad, hay una imperiosa necesidad de insertarse totalmente en un nuevo mundo de compromisos existenciales pactados, uno por uno, entre A.E. y los *ahat*, e I.M. y Dios¹³⁶.

Sin embargo, el resquebrajamiento del **pacto** signa el inicio del estado de "atacados". En ambos, el temor resulta el signo del mal, así como en ambos se plantea la palabra –de "entrega" y de "herencia"– como el único elemento salvador de semejante situación, desatada asimismo por palabras –omitidas o retadoras–. Hasta que la palabra opere como salvadora, se estará en el lugar del loco, el perdido, el trabado: el ataque.

¹³⁴ El ataque de *welan* es el modo de elección shamánica privilegiado en el shamanismo pilcomayense, de donde era oriundo I.M. Al respecto, ver Califano, M., 1975.

¹³⁵ Al respecto, ver nota 74.

Desde el caudal habitual de potencia *wichí*, la restricción a uno u otro ámbito es garantía de plenitud. Quizás esto explique parcialmente el porqué de generaciones de hijos instituidos como *husey-wo* de parte de padres *hayawul* en esta comunidad.

Algo diferente ocurre, sin embargo, cuando se trata de un *hayawu* que retoma su condición shamánica en la ancianidad, desde un estado poderoso cuasiahat que le permite afrontar el encuentro con este mundo y la re-ligazón con él aun cuando hubiere sido bautizado en épocas anteriores. De hecho, en Misión Chaqueña los únicos *hayawul* que pudimos encontrar entraban en estas condiciones de reconversión y ancianidad.

A la vez que los jóvenes siguen aquellos **camino**s más resguardados del obrar curativo, por otra parte más demandados por una extensa franja de la población criolla local¹³⁷, los más viejos vuelven a la esfera shamánica de la que la conversión a un nuevo **pacto** los había alejado, para morir en ella. Tal como si el **pacto** anterior hubiera convivido paralelamente al de Dios, su "latencia" –en los objetos no entregados en la conversión al cristianismo, en el carácter auténtico de *lewit'ale*– cesa, y aquél sale nuevamente a la luz cargado de signos ostensibles en el anciano. Éste puede **o debe** retomar la profesión shamánica como último acto realizado desde la ontología *wichí* hacia la existencia *ahat* a la que se aproxima. Una nueva percepción de la otredad diluye el temor, acarreado una novedosa convicción respecto del cosmos, tal como si la ritualización, la estandarización y la **máscara**¹³⁸ constituyeran una prevención suficiente hasta alcanzar el punto de inflexión de una reserva cultural: la vejez.

Y todo eso veo yo que hay, todo lo que dicen, las cosas carecen de valor porque hay personas que antes de morir se acuerdan más de Dios que de los hijos, que... entonces al morir, aunque él hable o ella hable, hay veces los hijos no reciben nada, porque ahora sabemos y todos trabajamos para nuestra vida eterna, nada más cuida a uno mismo, entonces carecen de valor las palabras.

(...) Hace como treinta años que todos los que murieron no dejaban [palabras]. Pero ahora los que mueren ya dejan otra vez para curandero, para el mismo sistema de curandero que *hayawu*. *Hayawu* es el que sana a otro. Y me parece que cuando el diablo ve la palabra que se coloca a un joven para que sea curandero, él también pone sus espíritus, entonces hay dos cosas. (G.Y., MCH, 1984.)

N. era un evangelista, ¡uh! que andaba... y ahora es curandero, brujo. S. era un creyente, V. también; ahora ha dejado dicho el padre, la madre, entonces al revés

¹³⁶ Dasso, M.C., "Wichi pactos...".

¹³⁷ Las formas curativas *wichí* son siempre frecuentadas por los criollos, especialmente donde se "cura limpio", sin instrumentos u operaciones nocturnas.

¹³⁸ Cf. nota 17.

ahora: vuelven; al decir esto... ¿usted recuerda que revelación de Juan, (...) que dice: "Yo soy el primero y el fin"? Que todos los que estaban primero, tan bueno, pero vuelven los del último; así que tan parecido lo que era al principio. (Idem.)

Este regreso, pues, está previsto además en un anuncio evangélico que lo hace esperable y aceptable.

3. COMPARACIONES

Misión Nueva Pompeya se destaca por un shamanismo ostensible y vigoroso frente a los diversos embates catequísticos cristianos que han tenido lugar durante años¹³⁹. De hecho sigue existiendo, y el lapso de "resurgimiento shamánico" abarca ya más de treinta años. Creo que, en realidad, no cabe aquí hablar de resurgimientos o reavivamientos shamánicos, sino más bien de la permanente vigencia de esta institución, que, si bien evidencia cambios a lo largo de la historia referida, no parece haber declinado para reforzarse luego, sino persistir en la continua formación de jóvenes aprendices y la instauración de nuevos *hayawue*; en este caso, principalmente por la vía del ensoñamiento o *tohuislek*, que detallaré mas adelante.

En esta comunidad y los parajes circundantes, el trabajo de *hayawue*, si bien es entendido como peligroso en sí mismo, no adquiere las dramáticas connotaciones que encontramos en El Algarrobal. Asimismo, el desempeño de tal actividad se inscribe en un marco relativamente ordinario dentro de la vida *wichí*, y es entonces cuando se pueden profundizar algunas cuestiones de interés en lo que se refiere a la relación del shamán con sus auxiliares.

En primer lugar, el empleo del poder o *lakahnaiah* que lleva a cabo el *hayawe* se produce en un contexto de mayor liberalidad que en el caso de El Algarrobal. Con esto quiero señalar que el énfasis se deposita estrictamente en el tenor de la relación personal de compañerismo que traba el shamán con sus *towehei* o espíritus auxiliares.

Así, la importancia del uso y manipulación de la parafemalia, el cantar fuera del contexto preciso de la curación o el *hatah*, la "misa", el nombrar a los ayudantes, no implican la peligrosidad que en Misión Chaqueña inhibió la posibilidad de mayores y mejores registros de campo. Todo queda depositado en la cuestión intencional que vincula al shamán con los auxiliares, y esta base exclusiva permite una notable flexibilidad.

Por otra parte, al morigerarse la esfera acuciante y peligrosa de otras versiones shamánicas, en la comparación se advierte cierta similitud entre la actitud del *hayawe* de Nueva Pompeya y la del *husey-wo* de Misión Chaqueña, como si fuera, efectivamente, la seguridad del **pacto** que los envuelve la que da pie a esa manifiesta confianza. Este **pacto** –digámoslo así– resulta tan eficaz y seguro a los ojos de la comunidad como lo es el **pacto** con Dios entre los *wichí* anglicanos de Misión Chaqueña.

Interesa aquí destacar el concepto del shamanismo como "servicio público" en el que Fernando Pagés Larraya hiciera sutil hincapié¹⁴⁰. De eso se trata, aparentemente, mucho de lo que venimos definiendo como diferencia entre una y otra forma de considerar al *hayawu(e)*. Mientras que en Misión Chaqueña su accionar se desdobra en especialistas relativamente limitados, pero que siguen curando "con el estilo" algo rebajado de los antiguos, en Nueva Pompeya la tarea curativa sigue aún en su totalidad en manos del shamán, y, junto con ella, las cuestiones cosmológicas y los puntos que mencionamos al comenzar este capítulo. El shamán brinda íntegramente este servicio, que no han desplazado en profundidad ni la lectura bíblica, ni el médico occidental, ni la enfermería nativa o la sanidad evangélica. De ello dan prueba la rutina de la "misa" y la cantidad de *hayawes* adultos y ancianos, así como de jóvenes aprendices. El recurso al shamán con la sola competencia, aún escasa, de los cultos de sanidad pentecostales –recientemente se ha establecido un templo de esta confesión en el poblado– pareciera marcar la buena salud de una institución que ha seguido desarrollándose y variando libremente; es cierto que con conflictos –en tomo de qué *hayawue* es más poderoso, o más "topador", o más auténtico–, pero sin cuestionar temáticas profundas como las que subyacen a la cuestión de los contextos de poder, y, sobre todo, sin escindir a unos y otros partícipes de las ceremonias a partir de tempranos bautizos o tardías conversiones, como acontece en Misión Chaqueña.

Es indudable que se plantean aquí una serie de rasgos peculiares de una u otra comunidad, los que adquieren peso en el ejemplo concreto del shamanismo tal como aparece en ellas. Cabe señalar –más adelante lo analizaré con mayor profundidad– que estamos frente a una versión cristianizada del shamanismo (Misión Chaqueña) y otra de libre desarrollo de éste (Misión Nueva Pompeya), sin que lo último suponga que el cristianismo no ha influido en los fenómenos que se observan hoy: lo que se señala es una influencia completamente diferente de la catequesis cristiana.

En Misión Chaqueña se ha incorporado a la esfera de valor de los *wichí* la temática

¹³⁹ Cf. descripción del sitio. Recordamos que Misión Nueva Pompeya ha sido una misión franciscana desde su fundación hasta 1947, cuando se produce la llegada de la prédica anglicana, que deja encargados como pastores; y que, últimamente, se registra la presencia de grupos evangelistas pentecostales.

cristiana, centrada en el tema de la bendición, *kaphwaih* –con su contrapartida de *lewit'ale* –, el **pacto** –con sus análogas "conversión" y "bautismo"– y la narrativa bíblica –objeto de mitopoyesis *wichí*, pero que afecta igualmente el horizonte mítico mataco y la lectura cristiana–.

Desde este foco peculiar se desarrolla la preocupación en torno del shamanismo.

En primer lugar, tal preocupación se asienta en un **pacto** que ponga al individuo a resguardo de un mundo *ahat* vivido mucho más terriblemente desde la incorporación de cualidades que las Escrituras señalan de él:

El espíritu impuro que regresa

24. Cuando un espíritu impuro sale de un hombre, anda por lugares secos buscando descanso; pero al no encontrarlo, piensa: "Volveré a mi casa, de donde salí".

25. Cuando regresa, encuentra a ese hombre como una casa barrida y arreglada. 26. Entonces va y reúne otros siete espíritus peores que él, y todos juntos se meten a vivir en aquel hombre, que al final queda peor que al principio. (Lc., 11.)

24. *Hapet ahat, chik hap yekchoya o-eth, hap yek, inukwe honat ta tamchai, tukwe lewet yam lek thai yupat, mat ni-thokaya; wet ahat yokw, Oyap'niye la owet taj naj ototh'ho.* 25. *Wet taj hap ichate, hiwen lewet ta hap osek tat, okhai-wet wakath.* 26. *Wet ahat yek, wet ichaj tham che inoj ta ihi siete ta thaye thip ta ni-isahen, wet thamel ichat'ho o-eth wet ihi; wet hap ta ihi lepes e, nem koyaj lewitaiñaj ta ihi hinno tsi¹⁴¹.*

Este **pacto** es el bautismo, que compromete a "no pensar" lo otro amenazante – cuyo grado de amenaza se ve potenciado, precisamente, por la conversión–. Del mismo modo, se refuerza necesariamente el tema de evitar la **mezcla**, no sólo en el pensamiento, sino también en las vicisitudes cotidianas, entre las que figura la aparición de la enfermedad y su esperada curación.

En este aspecto, la bendición se constituye en una vía doblemente autorizada para instaurar y transmitir el poder, lo cual es apoyado tanto por pruebas bíblicas cuanto por el antecedente *wichí* de una de las formas de instauración shamánica. Así, *lewit'ale* se sobredimensiona y, con ella, las posibilidades de generar especialistas se multiplican. Estos siguen la pauta de manejar un poder limitado, que permita curar, dañar, proteger, etc. sin la arrogante suma de *lakahnaiah* que ostenta el *hayawu*, a quien sus ayudantes engañosos pueden inopinadamente traicionar, arrastrando a los demás en la desgracia:

¹⁴⁰ Pagés Larraya, F., *Lo irracional...*

¹⁴¹ *Nuevo Testamento* (traducción al idioma mataco), Asociación Sociedad Bíblica Argentina, p. 173.

Bueno, esos muchachos, una vez que están listos para ser curanderos. Ahora ya tenemos promesa del Espíritu Santo, el Padre, el Hijo, Jesucristo. En nombre de éstos tenemos, y tenemos la Biblia. Nos han citado que hay espíritus malos y espíritus buenos.

Nos citaron, todos conocemos éstos, en *xwalas na*. Entonces jóvenes, todos éstos preparados. Ellos saben bien que hay otros dioses malos y otros dioses buenos, el Creador. Ellos saben. Y sin embargo ellos se han metido nomás a hacer esa preparación, porque es muy lindo, dicen. Es muy lindo ser *hayawu*. Uno tiene todo lo que quiere. Y por eso, cuando ya están preparados estos jóvenes, ya quieren licor para curar. Quieren algo de vino, algo de alcohol, y entonces tiene que tomar. El compañero del mismo *hayawu*, tiene que tomar. Se emborracha, y luego de emborracharse, recién dice: "Bueno, aquí vamos a trabajar". Recién empieza a trabajar. Y una vez hecho dicen: "Vení vos –a una mujer– que te vamos a curar".

"Yo sé lo que tenés". Y dice otro: "Bueno, yo te salvo". Y hablan... pavadas. Porque están borrachos. Por eso hoy, hablamos de *xwalas na*, no es igual, hoy ha cambiado, no es igual que el período que hemos hablado, parece que ha cambiado por la palabra de Dios, parece que el *hayawu* tiene menos poder, menos poder. Aunque él quiera hacer y prepararse, puede hacer, pero no tiene tanto poder como la gente que hablábamos. Tiene menos poder porque su costumbre es diferente de la gente de antes, de *xwalas pante*. Porque *xwalas pante* era más verdadero, más cierto, porque la gente era redonda. En cambio ahora escuchan la palabra de Dios. (D.G., MCH, 1983.)

Otro de los puntos nucleares donde las nociones cosmovisionales se refugian –y quizás se sobredimensionan– es en la narrativa mítica y bíblica. Allí todos los relatos pasan por el tamiz interpretativo de relator y oyentes, respondiendo una vez tras otra a la afirmación de la prioridad *wichí*.

Convertidas en vida, actualizadas y reeditadas cada vez, las victorias de la propia modalidad se suceden, y se subraya y enarbola la conducta del control y de la sustracción.

En este punto, el horizonte cristiano aparece asintiendo frente a la verdad mítica; en ocasiones se completa con ella, otras veces le presta pruebas contundentes, lo mismo que los casos a los mitos, lo mismo que las experiencias individuales a la experiencia comunitaria:

17. Es más fácil que el cielo y la tierra dejen de existir, que deje de cumplirse una sola letra de la ley (Lc.,16:17-18.)

17. *At'ha hita chik tiyame pule thaye honat, mat at'ha chik tai othamet ta thamsaj taj ihi lehi ta hap oka-ley.*

El éxito de la supervivencia *wichí* parece nuclearse en torno de esta paciente tarea de desagregación y agregación cultural: disminuido el shamanismo, se incrementan las vías de pasaje de poder; reducida la unidad intragrupal por convivencia de bandas diversas, aumenta la conciencia de verdadero *wichí* de cada agrupación de acuerdo con determinados predicados que se afirman como decisivos al respecto:

Ahora se juntan. Desde 1920 nosotros éramos sólo los que somos de acá (...) éramos muchos más de 280, de acá. Y cuando comenzó la religión anglicana, ya vinieron de la Banda, de todos lados (...).

Por ejemplo, los G. acá no vinieron porque quisieron, sino que los han corrido, porque ellos comían toro, no sé...; entonces los arriaron con balas. Los D. también, los del almacén, los padres también es uno de los capitanes de ahí; pero lo otros lo amenazaron con matarlo porque él mató a su mujer, los hijos los destriparon, les sacaron todo su hígado... Y se vino y se salvó aquí. Eran de la banda del Bermejo. Y los M. (...), también los arriaron porque su familia, su padre, comieron el novillo de una gente, de un tal intendente de Colonia de banda sur. Entonces vino y se arrepintió, dejó de robar. Y los H. también vinieron de Lote Ocho, vinieron del territorio del Pilcomayo. También los arriaron porque habían roto una tienda, un almacén grande de un americano, un tal Diggan o Duggan, Mr. Duggan, un americano de Norteamérica, y había hecho un almacén grande, y siempre viene distanciado de aquí, arriaba ganado hasta Salta... y los indígenas habían empezado a cavar, sacaban todo. Y cuando volvió encontró ya todo dañado, y los empezó a balear porque aquel tiempo indígenas no había ley. Aquel tiempo debía ser 1916, no había ley india (...). Por entremedio del Evangelio se unen, ya no hay enemigos, ya no hay enemistad, sino una sola familia. (G.Y., MCH, 1983.)

El shamanismo se convierte entonces en un pilar fundamental para la reafirmación de la propia capacidad. Importa menos su práctica (G.Y.) que el reconocimiento generalizado en torno del poder que el individuo ha heredado.

Claro, eran profesionales... mi padre era muy grande. Mi abuelo también. Yo no seguí. Es que no tengo [bendición]. Cuando hay una emergencia, cuando hay necesidad muy grande, sí. Pero ahora en cambio no, porque hay medicina, hay médicos, hay enfermeros y enfermeras, hay todo.

Yo no me ofrezco ni prometo [curar], pero cuando hay una aflicción muy grande (...). Yo soy de servicio de cualquier momento, en cualquier necesidad, cuando no hay, no.

Cuando muere mi padre y mi madre recién [empecé a curar]. Y cuando muere mi hermana dice: "No, usted no va a ser más, porque es un peligro". Entonces ya me

frenó, porque claro que es un peligro, porque una vez que me falla, me voy al tacho. Entonces mi hermana me dijo "no". Porque mi hermana también es muy profesional; ella operaba y curaba lo de Chagas, los que estaban endemoniados, todo eso. Después murió, ya viejita. Y yo seguí la religión de Dios. (G.Y., MCH, 1984.)

La ancianidad brinda el soporte necesario para reconstituir el **pacto** inicial del *wichí* con su cosmos, en especial el del *hayawu* con el mundo concreto al que se aproxima: el mundo *ahat*; en su sentido más estricto, el mundo de los muertos¹⁴².

Resulta especialmente interesante rescatar aquí las palabras ya mencionadas de G.Y. cuando, refiriéndose a la desgraciada existencia de A.E., aludía a la negligencia del padre –preocupado por morir sabiendo el **camino** al cielo–, que dejaba a su hijo indefenso, huérfano de un legado verbal que lo salvara de su "ataque":

Y él antes de la muerte, el padre me pidió que le haga una guía para ir al cielo, él era creyente ya. Y yo le hice una guía y no sé, después vamos a ver el futuro (...).

Porque nosotros estábamos en la esperanza de que él podía acordarse de A. porque A. tenía su enfermedad. (G.Y., MCH, 1984.)

Envejecer y morir no son, en suma, actos de alcance estrictamente individual, sino que requieren prepararse y rodearse del contexto preciso, como asimismo parecen entenderlo los shamanes conversos¹⁴³.

La misma convicción respecto de su tiempo de morir alcanzó, de hecho, a uno de los más queridos colaboradores de este trabajo, G.Y., que siendo un anciano fuerte y animoso, pasó a quedar un invierno recostado en su catre, anunciando su próxima muerte, en una reclusión anticipada; introvertido espiritualmente. Su muerte sobrevino a los pocos meses¹⁴⁴.

Esta pugna por cierta armonía cristiano-*wichí* en Misión Chaqueña resulta bastante ajena al panorama de Misión Nueva Pompeya.

Retomando la idea de "servicio público" que el shamanismo constituye plenamente en esta comunidad, el poder del *hayawue* no se vincula tanto con el conocimiento o las

¹⁴² Vide Dasso, M.C., "El shamanismo de los...".

¹⁴³ "Nos pareció interesante que durante nuestras entrevistas comprobáramos que Nicodemus al trascender se autodenominara nuevamente con el nombre primitivo, y que lo cuidara su antigua mujer Simona (...). Nicodemus 'estaba ya muerto' porque se había ya desprendido de todos los intereses que aúnan al hombre con la vida. Sólo bebía agua y permanecía recostado (...). La 'muerte-vida' de Nicodemus no era problematizada por el grupo, pues su renuncia a ser observado desde el punto de vista médico, a recibir alimentos o cualquier otro tipo de asistencia, era aceptada por todos con una sencillez inquebrantable. (...) Si Nicodemus hubiese comido sachasandía para morir, sería un *ahat* poderoso y siniestro, así ya muerto con los ritos arcaicos era sólo un mataco muerto." Pagés Larraya, *op. cit.*

¹⁴⁴ Califano, M., comunicación personal.

capacidades narrativas, sino con su efectivo poder de curación –lo que equivale a decir, con el número y calidad de sus auxiliares shamánicos– y con el control de los estados alterados de conciencia.

La acción shamánica, centrada en la realización de "misas" y curaciones, da lugar a la presencia de *hayawues* más ajenos a la narrativa –ni qué decir respecto de la narrativa cristiana– y que, por el contrario, poseen un amplio caudal de conocimiento empírico –fruto de sus viajes shamánicos– y describen personajes, lugares y mundos con una riqueza notable.

Ubicada en el corazón de la relación del *wichí* con el mundo, la institución shamánica es respetada y concurrida por todos los aborígenes de la zona, quienes acaso pueden objetar –y, de hecho, lo hacen– a tal o cual *hayawue*, sin envolver, sin embargo, el accionar shamánico en sí. Tal el caso de quienes se han convertido en hacedores de sanidad según el culto pentecostal. En ese sentido, un anciano me relató el modo en que Cristo se le había revelado en sueños, mostrándole la forma en que podría curar a su hijo enfermo. Desde entonces, su capacidad para curar quedó establecida, lo mismo que su adscripción a la sanidad evangélica, sin que por ello desmereciera los conocimientos de otros shamanes que habían intentado curarlo antes. Su filiación pentecostal, por otra parte, no le impedía referirme la desconfianza que le suscitaba el pastor criollo que se había instalado entre ellos y alentaba estas modalidades en su templo recientemente construido.

En este entorno, se hace difícil pensar en la adscripción a la "misa" mataka como un elemento nativista, dado que, mucho más allá de implementaciones conscientes o inconscientes de tal ritual –o aun de su denominación, que refresca la influencia franciscana de principios de siglo–, éste es –sigue siendo– desde largo tiempo atrás la vía de comunicación del *hayawue* con aquello que hay que prevenir, anunciar o curar, con la misma mecánica y sentidos que encontramos en los primeros registros que lo mencionan.

La "misa" mataka recibió particular atención en un estudio realizado por J.A. Braunstein, quien se refiere al registro obtenido por Mme. Dijour:

Ella publicó un trabajo muy bien ilustrado con fotografías que nos permiten inferir que la ceremonia mantiene las características de hace cincuenta años. Sin embargo, la interpretación de la misma que aparece en ese trabajo es discutible (...) la etapa terapéutica de la misa que mantiene uno de los principales roles del chamanismo tradicional se encuentra integrada en un contexto más amplio de recosmificación que nosotros interpretamos como resultante de un antiguo sincretismo cristiano, y es este hecho el que confiere a la misa su carácter peculiar como antecedente para el estudio de los cambios religiosos de tipo revivalista entre estos pueblos.

En efecto, a fines del siglo XIX, en consonancia con la expansión de la frontera

que realizó la expedición Victorica –última etapa de la "conquista de desierto"–, se instalaron en la margen derecha del río Bermejo una serie de misiones franciscanas (Nueva Pompeya, La Purísima, etc.) y poco tiempo antes también la orden había fundado una misión en el Pilcomayo superior. Tres fuentes principales refieren a la instalación de los maticos en las misiones: se trata de las obras de los P.P. I. Mazzei, J. Remedi y R. Gobelli. En el trabajo publicado por el último se afirma que llaman *Tokwah* a Jesucristo y esto que parecía –a los ojos de alguien que había estudiado durante años estos pueblos– producto de una confusión o una fantasía, adquiere nueva luz en el estudio del ceremonial de la misa matica actual hasta conducir a la conclusión que este ritual es el resultante de un movimiento religioso que ha reinterpretado una serie de elementos cristianos según el sistema categorial tradicional en forma semejante a como hoy opera la cultura frente a las muchas propuestas de modelos cristianos evangélicos que reciben los aborígenes chaqueños¹⁴⁵.

En todo caso, es importante considerar la "misa" como la persistencia a través del tiempo de un antiguo ejercicio de absorción y "mataquización" de lo externo que se revela potencialmente abarcable para el *wichí*. La mención al "revivalismo" o al nativismo en este contexto no resulta feliz, ya que pareciera cambiar el sentido de tales procesos, los cuales, más que atender a la fuente de donde extraen el rasgo que interesa, se comprometen efectivamente con la sociedad que lo recrea para sí (extremadamente centrípeta en el caso matico). De hecho, la "misa" no es frecuentada por otros no *wichí*, cosa que sí ocurre con las curas shamánicas. Como acontece con la reinterpretación narrativa y con la fusión cultural de las experiencias individuales, la "misa" es un fenómeno plenamente *wichí*, portador de sentidos que atañen exclusivamente al individuo y su comunidad matico, que la considera el mantenimiento de un accionar "antiguo" y, por ende, poderoso. Con esta salvedad, adhiero al análisis de esta peculiar ceremonia que brinda el autor. De hecho, su particular peso en Misión Nueva Pompeya guarda estrecha correspondencia con la importancia del shamán en esa zona, el cual ocupa el mayor espacio de poder *wichí*, seguido muy de lejos por la figura del líder o *nyat*, que, como se verá más adelante, sí

¹⁴⁵ Braunstein, J., "El espacio en...", pp. 150-151. La información vertida por el P. Gobelli debe ser evaluada prudentemente, ya que es evidente su prejuicio en relación con los Maticos, de los que señala "vicios y defectos" con curiosa abundancia. Mi impresión es que aquéllos fueron escasamente conocidos por el sacerdote, y, en ese sentido, resulta ineludible mencionar las aparentes dificultades para el esfuerzo misional que él atribuía al carácter de estos indígenas. En este aspecto, tomar a pie juntillas la referencia, citada por el fraile, de que Jesucristo es *Tokwah* es arriesgado, ya que le pudo haber sido dicho para evitar la confrontación entre los personajes *wichí* y el que se introducía entonces, o como una afirmación libre de compromiso –para quitarse de encima al que preguntaba, por ejemplo–, pero sin suponer necesariamente la identidad entre ambos personajes. Gobelli, tomado como fuente, aporta datos históricos y geográficos de interés, junto con una perspectiva "civilizada y civilizatoria" bastante extendida, desde la que se juzgaba al aborigen en la sociedad a la que el fraile informaba y donde él divulgaba sus experiencias, pero resulta dudoso –por estos mismos motivos– atribuirle un grado de comprensión mínimo en relación con la cultura *wichí*.

constituye hoy un fenómeno de características “revivalistas” y nativistas en su doble dirección intra e intergrupala.

Directamente vinculado con el tema aparece otro aspecto que es necesario considerar por la relación que guarda con los contextos que se vienen definiendo: el **ensoñamiento**, pivote entre la experiencia shamánico-mítico-religiosa y el amplio universo de lo **relatable** para el *wichí*.

CUADRO I. El shamanismo *wichí*

INICIACION: { **Posesión:** elección de un ser ahát (ej.: *Welan*)
 { **Ensoñamiento** (confirmación del aprendizaje)
 (confirmación de *lewit'ale*)

CURACION O RETORNO DEL INICIANDO: EVIDENCIA DEL **PACTO**

ESPIRITUS AUXILIARES

1. Teofanías míticas: *Lewo, Atsina pahla, Welan, Chalah.*
2. Personajes locales: *Tohlile, Hleteksaintah, Toposei.*
3. "Pestes" o aites: *Noiah, uhutah, Sarampión, a:mu.*
4. Orden del muerto (*lewit'ale*).

OCASION DE OFICIO SHAMANICO

1. *Hatah*
2. *Naikoi*
3. Curaciones
4. Operaciones
5. Venganzas

PARAFERNALIA

Gorro de plumas de suri	Fajas en bandolera
Cascabeles	Flauta de hueso
Bombo	Plumero de suri
Objetos "peste": de extracción de la enfermedad	Manta para cubrirse cuando habla con los <i>ahat</i>
<i>Hatah</i>	

TECNICAS CURATIVAS: Soplo y succión. Extracción de sangre de la palma de la mano del *hayawu*. Apariencia de curación cruenta del paciente en la "operación".

TECNICAS EXTATICAS: Inhalación de cebil y disociación cuerpo-alma.

VII. ENSOÑAMIENTOS Y SUEÑOS

El estado alterado de conciencia que supone el "ensoñamiento" o *tohuislek* da lugar a una peculiar vinculación entre lo **relatable** y el shamanismo *wichí*

Considerado uno de los mecanismos más frecuentes para acceder finalmente a la condición plena de shamán, se trata de un estado intermedio entre la vigilia y el sueño. Su dinámica está constituida por visiones y experiencias sensoriales intensas que dan cuenta de la entrada del iniciando en dominios del cosmos inaccesibles a la gente común. El contacto en ellos –y durante la travesía– con los que serán sus espíritus auxiliares adquiere las características de una iniciación.

En Misión Nueva Pompeya, donde el fenómeno aparece primera y fundamentalmente en estricta vinculación con los *hayawue*, se pudo constatar que el **ensoñamiento** constituye un importante y restringido canal de conocimiento¹⁴⁶.

Yo iba por ahí. Primero encontré un yuchán [palo borracho] grande con una puerta grande, y me gustaba lo que estaba soñando. Y llegamos a un trecho con agua y estaba muy débil... tenía mucho sueño. Me bañé, pero no hay caso, seguía así. Y me fui para la casa. Estaba muy enfermo. Llegamos a la casa y me dicen de ir a curarme con el viejito Niloy. Fuimos, y el viejito me curaba. Dijo que tenía algo de problema allí en el monte.

Fui teniendo los instrumentos. Después, de noche soñaba lo que iba faltando. Sentí un ensoñamiento y dijo: "Mañana tendrá que ir al Escondido. Ahí va a encontrar lo que usted quiere". Y fuimos allí, llegamos al monte y encontramos un pozo grande con puerta. Lo pasamos y llegamos al monte. Había un chaguaral y pusimos una lona. Pasamos y llegamos a una parte de monte bajo, así, y encontramos todas plumas de suri. Pero ni un hueso.

El hombre que me ha hecho llevar y hecho conmigo, ése es secreto (*toweke*) mío. Nadie me acompañó, fui solito. No tengo compañero.

Después de recoger las plumas, llegado a la casa, la arreglamos para hacer el gorro (*tokauna*).

Niloy me curó dos noches, nomás. Ahora me enseña por sueños. Soñaba de cualquier cosa, enfermos, curanderos, que curaba. Al último soñaba con un hombre viejo, rengo, que curaba. Otra noche soñaba con un petiso con una faja rayada, una media bombacha marrón y camisa gris. Es un secreto. El de bigotes es *Toposei*. (A.D., MNP, 1981.)

Desde allí nuevas nociones se vuelcan en el acervo compartido por todos los miembros de esta comunidad, ya que sus explicaciones y motivos permanecen siempre dentro de la esfera del poder y conocimiento que el shamán despliega a lo largo de su ejercicio shamánico. El *hayawue* es el exclusivo testigo y sujeto de experiencias que, una vez relatadas, comienzan a integrar nuevos rasgos en el panorama de un mundo que se revela cada vez mayor.

En este contexto, el modo "esperado" de acceder al contacto con el mundo *ahat* lo constituye el *tohuislek*. Este es el momento tras el cual se confirma la efectiva y eficaz maduración de *lewit'ale* que un viejo *hayawue* le cediera al candidato. En esta ocasión, el futuro shamán recibe todos los conocimientos "de una sola vez". Canto, parafernalia, conductas a ejecutar, conocimiento de la morfología de los auxiliares y sus moradas configuran el sector del mundo revelado al iniciando; el contexto estrictamente personal desde donde desplegar su propia habilidad y capacidades shamánicas.

Nadie [de nadie aprendió a curar]. Nada más que con la comida y el vino. El que hace eso ya está curando. Baján todos... como víboras, así. Vienen como bichos. La peste es como bichos, y baja como una víbora.

Yo dormí mucho cuando pasó eso. Y soñé. Estaba dormida cuando pasó eso. [Antes curaba], sí. Y soñaba que bajaban todos los bichos. [En el *tohuislek*] me sacaban los *towehei*, con olor de sangre. Los veía, los oía y los olía. Los *towehei* sacaban los bichos. Ahí los conocí a los *towehei*: eran *he conah* y *o'nattlele*. (...) Soñé así nomás, en el sueño se aprende a curar (...) ellos lo tocan a uno. En ese sueño vi cómo sacaban los bichos, cómo curaban, y allí aprendí. Despierta no. (C.Z., MNP, 1981.)

A la vez, es el nudo relacional volcado doblemente hacia lo *ahat* y lo *wichí* merced a la *-kahnaiah*. El poder que se advierte ahora en lo cósmico se intervincula en el horizonte mítico, y se afinca en lo comunitario. Esto ocurre tanto en el desarrollo del accionar shamánico como en la instancia del relato que acontece cada vez que el relator incursiona en este mundo ajeno.

En el *tohuislek* estaba como acá. Estaba solo. Y después aparecen los secretos. Ellos vienen como cuando uno los llama para trabajar, así. (...) Es como un sueño, y se ve de todo. Uno así sabe lo que hay, y cuando termina todo, uno ya sabe, uno aprende lo que soñó. Se aprende cómo se cura, cómo son los secretos. El canto se aprende ahí mismo también.

¹⁴⁶ Cf. notas 24 y 40.

Yo tres veces lo tuve. En tres veces lo aprendí. Recién después de aprender se puede curar. Después de los tres *tohuislek* yo empecé a curar. Yo solo, sin otro *hayawe*. (A.T., MNP, 1980.)

Las incursiones shamánicas en un mundo "otro" son posibles porque ha habido un *tohuislek* que fijó la base desde donde el nuevo shamán ingresaría en estos dominios vedados. De ahí que cualquier shamán refiera al **ensoñamiento** como una instancia de conocimiento original –el "único" **ensoñamiento** shamánico–. Una vez ocurrido éste, su re-ensueño, como práctica conscientemente buscada, permitirá profundizarlo, observarlo, actuarlo. Se trata de percibirlo desde diferentes perspectivas hasta completar una imagen del mundo propia del status shamánico.

Con ello, además, concuerda la no contradicción que los shamanes hacían manifiesta al relatar un único ensoñamiento "aprendido en varias veces".

Se trata, más que de enfrentar una interpretación del **ensoñamiento** personal guiada por el saber shamánico previo, de revivificar el acceso que es el *tohuislek* inicial en cada ocasión. La experiencia a que da lugar cada "viaje" –que sólo lo emplea como reentrada a ese espacio especialmente calificado– tiene como consecuencia experiencias nuevas y diferentes a comunicar. El saber logrado es entonces fruto de progresivas develaciones regidas por el control que exige el poder para su propio incremento y mejor dominio.

Este **ensoñamiento** configura primaria y fundamentalmente el acceso a un espacio y la posibilidad de conocimiento de éste en términos de una experiencia personal. En la medida en que el acceso, tránsito y regreso de ese espacio son posibles merced a la *kahnaiah* de quien se aventure, el *tohuislek* y los viajes shamánicos son claros indicios de **pactos** vigentes.

Con la llegada de la evangelización, numerosos contenidos bíblicos pasaron a constituir escenas novedosas a las que los "chamanes de Dios"¹⁴⁷ acceden igualmente por la vía del **ensoñamiento**. No obstante ello, se rodean de condiciones diferentes y de un proceso mitopoyético igualmente peculiar que ayuda a poner de manifiesto la ductilidad del

¹⁴⁷ Dada la similitud estructural que comparten el *o'thamet wos* (profeta) y ciertas actividades chamánicas *wichí*, así ha dado en calificar Califano a los protagonistas de las nuevas modalidades religioso-terapéuticas. Vide Califano, M., "Gli sciamanni di Dio": "...figura paradigmática de los 'chamanes de Dios', primero en el Antiguo Testamento, rico en profetas, y luego en el Nuevo Testamento, donde domina Jesucristo. El profeta es considerado 'ayudante' de Dios, principio de poder; de ahí que su aspecto teofánico sea un arquetipo mítico. Moisés es el primero de estos arquetipos y, como la mayor parte de los profetas, indicará los pasos iniciáticos, las visiones oníricas, los viajes, la acciones terapéuticas y salvíficas, la técnica de la oración, del canto, de la celebración o de la danza. Estos modelos ejemplares cumplen un doble rol sutil: de una parte son realmente modelos a imitar, de la otra son teofanías que, individualizándose con un nombre, demuestran un particular estado de potencia. La revelación de tal estado, en determinados elegidos, se concretizará en su consagración

proceso del *tohuislek*.

1. EL *TOHUISLEK*, EL CRISTIANISMO Y EL "AVIVAMIENTO" RELIGIOSO

El **ensoñamiento**, en el ámbito de la religiosidad cristiana *wichí*, se presenta cargado de contenidos disímiles, como si efectivamente conformara un aspecto más de lo shamánico que se separa y se inserta en una esfera diferente.

Como se dijo anteriormente, para el hombre *wichí*, pertenecer a la religión cristiana –en cualquiera de sus modalidades– significa parcialmente "estar a salvo" de la peligrosidad *ahat*. Esta es ahora claramente maligna, y el **pacto** con Dios establece para la persona un marco que asegure su existencia. Sin embargo, como vimos en el caso de lo **relatable**, la condición esencial para insertarse beneficiosamente en este **pacto** lo constituye el hecho de "no pensar" fuera de él. Lo contrario supondría correr el riesgo de un secuestro *ahat* que forzara a romper el **pacto**, con lo que se caería en las diversas modalidades del "ataque", ofendiendo a la vez a Dios.

Lo dudoso, pues, no tiene cabida, y en este ámbito entran los sueños, que si son evangélicos significan, es decir, se "pueden" dotar de un sentido. Si, por el contrario, reflejan situaciones, personajes o rasgos de los tradicionales *ahat*, deben extirparse como signos de la enfermedad.

De modo similar al shamánico, el sueño se manifiesta enfermando, pero aquí no cabe detenerse a buscar la explicación del *hayawu*. Lo apropiado en este contexto es cantar y sanar al soñante hasta introducirle otra vez en el mundo de Dios, hasta que la "paloma" [el Espíritu Santo] que voló de su corazón regrese¹⁴⁸.

Los sueños que he referido como "evangélicos" comparten una serie de riesgos: uno de ellos es la estricta correlación entre los personajes soñados y los que aparecen en los relatos bíblicos. Su aspecto, vestimenta, modo de hablar y actuar parecen seguir estrictamente un guión extraído de la narrativa bíblica. En este sentido, es sorprendente el detalle con que se describen personajes de los sueños que aparecen, asimismo, en las ilustraciones de los textos bíblicos tal como fueran retratados.

En la oración me he caído un rato y después me levanté con gozo. Parece que me caí y dormida veo todas las cosas, me ha caído encima *ahwentah* [cóndor] y ese bicho me empezó a picotear, después vino *asinohkwetah*, un perro grande negro,

como *o-thamet-wos*".

¹⁴⁸ Dasso, M.C., "Wichi pactos...". Cf. texto del presente trabajo, p. 152.

después venía otro, *awutsah*, el chancho rosillo. Cuando me caigo veo todas las cosas que me vienen y ellos, los oradores, no ven, sólo uno ve todas las cosas, así como es endemoniada. Y dan miedo las cosas, pero ahora ya no.

Ese chancho venía y sacaba los dientes para afuera y me empezaba a brincar, quería agarrarme, y dice la gente que yo empiezo a disparar y parece que estoy ahí pero parece que disparo fuerte.

Después viene el perro y empezó a ladrar, me quiere morder los pies, saca semejante lengua para afuera y después viene a picotear la cabeza, me quiere sacar los ojos, yo no lo dejo y después agarré un palo y empiezo a pegar a todos esos bichos. Después venía un ángel parado al lado mío y empieza a correr todos los bichos que están ahí y después él ora sobre nosotros, sobre la gente. Y él me dice: "Hay que seguir la historia de Cristo, hay que alabar al Señor porque viene cerca la venida de Cristo". Así me dijo el ángel. Después me levanté y salté cantando y orando para el Señor y pedí perdón por los pecados que he hecho. (T.S., Carb., 1983.)

Forjados a partir de la ilustración en cuanto a vestimenta y rasgos físicos, el sueño los mueve haciéndolos esparcir sus símbolos en el ambiente que atraviesan, sea mediante objetos (luz), sonido (el sonar de los bombos) o un modo peculiar de andar (marchando en fila). Es interesante advertir cómo los personajes llegan haciendo ellos mismos un **camino salvador**, que opera de modo similar al que descubrimos en el estudio de la noción *wichí* de **camino**, *nayih*:

El soñante se encuentra encerrado en una piecita sin ventanas ni puerta, dotada sólo de un pequeño agujero como para poder respirar. Le angustia estar encerrado y solo. Al rato comienza a oír bombos y se alegra porque piensa que lo están buscando sus compañeros, y cuando mira de dónde viene el ruido, puede ver como si la pared fuera de vidrio, y observa que vienen seis personas con sus bombos caminando por el aire. Bien ordenados y en fila se ponen contra la pared de la pieza y el soñante ve que se acercan dos hombres más caminando por el aire. Uno de ellos mueve la mano y el soñante (...) se siente saltar como impelido por un resorte, el techo de la habitación se abre y pasa a reunirse con los otros. El hombre que movió la mano le dice: "Este es el peligro (...) pero usted está librado y tiene que seguir las obras del Señor y no pasará más este peligro. Andá con ellos". "Tres días", le dijo. Y al pasar tres días desde que se despertó el soñante ha quedado sano y sin dolor.

El hombre que le habló era un ángel, vestido con camisón blanco y sandalias nuevitas. Los hombres que estaban con bombos eran almas, *-husek*. (C.V., Carb., 1982.)

Una vez más, una tercera noción aparece reforzando vinculaciones tales como la

presente entre el ensoñamiento y lo **relatable**. No sólo en lo que atañe a la experiencia concreta a relatar, sino al carácter plasmador que en ambas instancias posee una noción generalizada y explicitadora de sentidos entre los *wichí*, tal como ocurre con el *nayih*, que desarrollaré más adelante.

El **ensoñamiento** cristiano soluciona circunstancias concretas¹⁴⁹, y desde entonces deja un residuo carismático, sea la capacidad de sanar, sea la de la glosolalia o don de lenguas,¹⁵⁰ u otras:

Quando yo empiezo estaba como soñando. Y caminaba. Encontré una casa muy linda, brillante, lujosa. Había una puerta. De un solo piso, pero alto, tenía escalerita. Yo pasé por la orilla [el costado], miré y vi un hombre parado en la puerta, estaba bien firme. El hombre abrazaba un corderito chiquito. Miraba atrás y los corderos ya son grandes, pero bien lindos, con una lanita bien fina, color rosadita, estaban echados. Cuando yo vi los corderos el hombre me entrega el corderito y dice: "Tomá el corderito, tú puedes cuidarlo, andá a pastorear mis ovejas. Cuidálas".

Recibí el corderito y pegó la vuelta. Ahí terminó el sueño. Yo pensaba qué será el sueño y después estaba leyendo la Biblia que Jesús dice así cuando quería ir otra vez al cielo, y le dijo a todos los discípulos: "Andad y predicad por todo el mundo a aquellos que están enfermos y afligidos, pongan su mano y serán sanos por mi nombre". (C.V., Carb., 1982.)

Hay diferencia con el **ensoñamiento** shamánico, que guarda poca semejanza formal con el ambiente del relato mítico y constituye una experiencia revelada que debe profundizarse cada vez: si bien ambas modalidades "otorgan" una enseñanza acerca de la calidad terapéutica que el individuo comenzará a ejercer tan pronto recupere su estado de conciencia y asimile lo ocurrido, en el caso shamánico tal enseñanza es, en realidad, un conocimiento que comienza a desplegarse.

En este sentido, ocurre como si el sueño cristiano fuera de una especificidad mayor, casi diría circunstancial, y apunta precisamente a resolver una situación determinada o a conceder un don que puede permanecer en el individuo, pero cuyo origen se debe a una instancia concreta.

El **ensoñamiento** evangélico es planteado igualmente como una posesión y, más aún, como una lucha teofánica por poseer al individuo. Es así como los personajes –*ahat* y cristianos– hablan mucho más que en la referencia del *tohuislek* shamánico. Más que guiar

¹⁴⁹ Vide Califano, M. y Dasso, M.C., "El estado de ensoñamiento...", p. 259: "Pareciera llegar ya con una lectura simbólica que se recibe desde un mundo de significaciones unívocas, y este procedimiento va convirtiendo al símbolo en signo que permite discernir lo soñable de lo que no lo es".

por caminos en un espacio desconocido, en el sueño cristiano los personajes batallan en relación con el protagonista, para convencerlo, atacarlo o intentar atraerlo hacia al horizonte del que se aleja.

En tal sentido, es obvio que no se regresa a este **ensoñamiento**, el cual se muestra renuente a constituirse en un espacio y que justifica tal resistencia en el hecho de que este espacio existe fuera de él, en la Biblia. Es así como el sueño, en este contexto, consiste en la experiencia personal del contacto con personajes y en espacios que todos conocen y son, en este sentido, fijos y estables, como lo prueba el peso que las ilustraciones bíblicas adquieren en este contexto¹⁵¹. Difícilmente la recreación del sueño del *wichí* cristiano permita el tentador "ir más allá" shamánico por la vía que ofrece el *tohuislek*.

Yo, que estoy enferma, me dan oración y veo todas las cosas que me vienen. Fue en un culto. Había mucha gente y oraban encima mío. Después vienen muchas cosas, viborones, *amhloh*, que se me enredan en el cuello, da miedo. Yo me levanto y le pego a los bichos. Después viene un hombre con semejante ojo, viene y me dice: "Dejálos, éstos son tus hijos". Le he dicho: "No, éstos no son mis hijos". Después el hombre ése viene y me quiere pegar y yo no quiero y me agarra las dos manos y yo no puedo hacer nada y me caigo al suelo y esos viborones se enredan todos en mí y me empiezan a hablar en la oreja. Me dicen: "No tenés que venir aquí porque esta gente es mentira lo que dice y éstas son macanas. Yo te digo: "No andes con esta gente, lo que cantan son mentiras, esos coros son mentiras". Yo le contesto: "Yo me quedo con usted", y después el hombre ése no se quiere ir.

La otra gente me pregunta y yo no conozco a la gente quiénes son. Parece que una está tonta, no conoce dónde está nada. Parece que uno no conoce, una mira, pero están los bichos ahí, están mirando. Se enredan en los pies, y dicen que me van a agarrar, y tengo miedo. Entonces ahí uno pega un grito, de ahí uno se va como una víbora, en el suelo, así. Y la gente me cuenta así, y yo también me doy cuenta, pero yo no puedo. Una se quiere parar, pero parece que uno tiene ahí la víbora (...) y mi cabeza parece que le ponen un fierro, está muy pesada. Me quieren levantar y me caigo.

Después viene el hombre, *Ahotah*, me levanta y me dice: "Vamos". "No me voy a ir, me voy a quedar aquí", le digo. Y después me dice: "Vamos, yo le voy a dar esto", y me muestra un collar de oro. Y le he dicho: "No, no me voy a ir".

Después se van ellos, todos se van, se enojan conmigo.

Y se van y viene un ángel, el ángel Gabriel. Me dice unas cuantas palabras y me sano. Me levanto tranquila y él ora sobre mí.

Tenía una vestimenta blanca, con alas blancas, con la corona blanca también. Y

¹⁵⁰ Vide Messineo, C., 1989, "El lenguaje del éxtasis...".

¹⁵¹ Se incluirán, como epígrafe de las ilustraciones expuestas, los aspectos que hemos destacado como particularmente relevantes en estos temas (ver Apéndice).

él ora sobre mí y de ahí ya brinco con gozo, ya me sano.

Voy a hacer Alabanza, gozar para el Señor y a ellos no les gusta y por eso se enojan. Ahora ellos se han ido y estoy feliz con esta Alabanza, con oraciones. Antes, cuando yo iba a Alabanza yo me caía, y ahora ya no. (T.S., Carb., 1982.)

Reforzando esta idea, agregaré que el *wichí* cristiano sueña lo que se debe, y esto expresa la necesidad ontológica de permanecer en la difícil e inestable esfera de lo propiamente humano. El mantenimiento de la separación de contextos es, en este sentido, absolutamente vital. Muchos de los ensueños y posesiones refieren, evidentemente, esta circunstancia.

En el Apéndice se expone una serie de ilustraciones bíblicas donde se subrayan los aspectos mencionados en los sueños, así como los referidos en instancias del culto cristiano¹⁵².

¹⁵² Las ilustraciones han sido tomadas de *Dios habla hoy. La Biblia*, versión popular, USA - Canadá, Sociedades Bíblicas Unidas, 1979, ejemplar que frecuentaban los *wichí* en Misión Chaqueña

VIII. LA MODALIDAD EXISTENCIAL DEL TEMOR Y LA AMENAZA

Para estos indios Dios o el demonio es la misma cosa, y le dan el mismo nombre, que, como ya se ha dicho, es *a'hot* entre los maticos.

Esta confusión los libra, al menos por lo que respecta al lenguaje, del vicio de la intolerancia, que tanto puede entre nosotros: así ellos llaman a nuestra iglesia *tohuo-hoto'hi*, que literalmente quiere decir: aquello que contiene a los *ahot*, esto es, los *a'hohi* o dioses cristianos¹⁵³.

1. EL TEMOR Y LA MEZCLA

La modalidad de inserción del *wichí* en el mundo debe ser de alguna forma "protegida", "pactada" o resguardada de diverso modo. Como se ha visto, en la narrativa tales **pactos** o bien se constituyen siempre con entidades correspondientes a otro mundo – *ahat*, Dios–, o bien se evidencian en peculiares personajes liminares entre la humanidad y la no-humanidad, como concreciones del valor *wichí* llevadas a su extremo. En cierta forma, se despliega una versión trágica de la existencia y aparece el sentido etiológico de lo que algunas veces se define como un modo de "ser en el mundo" matico: el temor.

Ajustadamente definidos, los contextos del temor se pueden presentar como sigue:

La intencionalidad plantea de por sí un enfrentamiento al cual el *wichí* está obligado. Pero la acechante intencionalidad lo sume en un estado de inseguridad general del que tiene plena conciencia. La conciencia de la amenaza se apercibe previniéndola, pero, fundamentalmente, sintiéndola (...).

El miedo existencial del Matico puede ser formulado en las siguientes proposiciones:

- a) el *wichí* (humano) tiene miedo del *ajat* (demonio);
- b) el *wichí* tiene miedo cuando "declara" descubrir el *aitaj* (dolor);
- c) el *wichí* tiene miedo de perder el estado de *ilay* (viviente);
- d) el *wichí* tiene miedo de perder el dualismo *o-'nusek / o-pi -san* (alma-cuerpo);
- e) el *wichí* tiene miedo de convertirse en un *aja*¹⁵⁴.

¹⁵³ Pelleschi, J., "Los indios Maticos y ...", p. 201.

¹⁵⁴ Califano, M., "El concepto de enfermedad...".

La realidad de un espacio y un tiempo *ahat* que pueden aprehender al viviente, un cuerpo que puede ser poseso cuando se roba el alma, conductas peligrosamente descuidadas que pueden llevar al humano a la condición contraria. Palabras que "entran" o "quitan" o establecen realidades temidas, pensamientos que se instalan como la directa acción de la otredad en el "sí mismo" del individuo. Con ellos, estados **mezclados** diversos que roban al *wichí* de la humanidad enajenándolo y configurando nuevos casos del temor. Veamos, en primer lugar, lo que acontece con la percepción del espacio.

a. Espacios humanos y no humanos

El mundo *wichí* se caracteriza por dividirse en ámbitos diversos —el río, el monte, el campo o desierto, las lagunas, el poblado¹⁵⁵—, cada uno de los cuales constituye el *locus* específico de ciertos habitantes humanos, no humanos y animales cuyas características manifiestan cierta correspondencia con cada ámbito.

En el espacio, el hombre y su mundo humano despliegan el extenso repertorio de su conocimiento aceca del mismo. Construyen complejos narrativos que se soportan en los rasgos míticos de los personajes en relación con un ámbito y con el reconocimiento preciso del espacio y sus características habituales y extraordinarias, codificadas todas ellas como signos que remiten unos a otros y al universo del relato.

En primer lugar, es en el espacio donde se advierte claramente cómo se ordenan las jerarquías *lewuk-lakawo* (dueño-subordinado), habida cuenta de que cada especie posee un señor que la controla y administra como figura prototípica de su accionar, la que, a su vez, se inserta en un ámbito mayor regido por otro dueño.

De abajo, así tienen que venir. Hay en el aire, en todos lados que vemos, en la negrura ésa..., pero cuando los llaman vienen de abajo. Tienen forma humana. Unos son jóvenes, otros son viejos, como ser dueño del piso *tapitah*, ése es viejito; *etek'saintah* es hombre de mediana edad, y el otro del río, también, de mediana edad. Y el más joven es el jefe de todos, el capitán, *wanhlais* —depende del lugar—, es el más joven, el más forzado. (D.G., MCH, 1983.)

En todos los casos, y como ya lo he mencionado, para aplacar el peligro de incursionar en ámbitos *ahat*, el *hayawu* o shamán da aviso a los dueños. Así, el *-wuk* de que se trate deja animales accesibles para la caza, el dueño del río libera peces para la pesca y los alimentos se encuentran más fácilmente para su recolección.

¹⁵⁵ Vide Braunstein, J., "Dominios y jerarquías...".

Otra condición para no irritar a las teofanías gira en torno de la pauta controlada de obtención de piezas de caza. En cierto sentido, las incursiones **pactadas** tienen como condición de continuidad el cuidado del control¹⁵⁶, entendido según el status del individuo de que se trate: control de piezas, control de los procesos fisiológicos –*Lewo* y las mujeres menstruantes–, control verbal¹⁵⁷.

El espacio, a la vez, se encuentra cargado de signos que indican la presencia *ahat* de sus dueños. Dichos signos son reconocidos, algunas veces, debido a los relatos míticos que los mencionan, y otras, por la referencia a ellos como datos que, de modo amplio, van proveyendo los diversos **casos**.

La historia de los relámpagos es cuando *Itoh Pahla* alcanzó a todos hasta el fondo, entonces *Inno Pahla* venía atrás de éstos y empezaba a correrlos, entonces se salvaban por distintos lugares, ya escondidos en los cerritos. Y los otros que no se alcanzaban se salvaban en los campos, se hundían para abajo y ya viven, como la planta, éstos ya tienen que estar abajo de la tierra. El que había alcanzado a hacer eso, ése ya es el Arco Iris, transformado ya, ya no es *Itoh Pahla*, es como viborón, porque de tanto apuro que él se puso como viborón. Así que hasta hoy *Lewo* vive todo debajo. Y especialmente el otro *ahlchiena*, como iguana, también. Tiene poder, porque yo he visto una vez: nosotros estábamos haciendo un potrero grande, aquí en Alto la Sierra, y la picada que nos dio el patrón pasaba por campo... peladares. Había que hacer unos cimientos gruesos para poder cercar bien. Bueno, habíamos llegado a un punto, punto que era muy desierto y mis abuelos, mis tíos decían: "Hay un nido de iguana", pero era nido de *ahlchiena*, éste es el agujero. Y patente que ahí tiene la huellita, como huella de hormiguero viejo, que tiene la sendita bien pelada también. Y es así también *ahlchiena*, a donde está tiene que ser bien pelada la sendita porque siempre pasa por ahí. Y si uno lo ve a éste sabe que no es iguana, porque todos los cazadores de iguana conocen cuando se cierra la puerta de la boca, ponen un poco de basura, tiempo de frío, tiempo de invierno ya no salen; porque las iguanas caminan ahora, salen, con el primer tiempo ya empiezan a levantar la cabeza, ya se mueven adentro. Y cuando vienen los meses de abril se hunden, se van a la cueva y no salen más hasta la primavera. Y cuando sale es muy lenta, no puede disparar y bien gordo porque abajo de la tierra come. Entonces el cazador la saca, está gorda, bien gorda. Y si la ve así no la toca porque sabe que no es iguana, que es *ahlchiena*. Y nosotros, de tontos, changos jóvenes, hemos empezado a hurgar, y al hurgar viene viento y agua. Parece que él salió y se empezó una fuerza

¹⁵⁶ Aquí se observan las condiciones que hemos visto imperar en torno del trato regulado con el poder, en el sentido de que no debe haber exceso –por ejemplo, en la captura de piezas puestas a disposición del cazador– ni negligencias, como desatender los estados menstruantes y las prohibiciones a las que están sometidos, como se verá.

¹⁵⁷ Se alude a la palabra y el modo social de emplearla, evitando *aitah che* (palabras fuertes), que abarcan insultos, ofensas y otras modalidades antisociales.

grande, igual que Arco. Pero aquella vez andábamos con dos viejos que tenían poder, parece, enseguida lo apagaron. Porque aquel tiempo toda la vida teníamos que ir al campo con un médico, un curandero, un brujo para eso. No vamos solos. Si va al río, peligro por las rayas, entonces hay maestros para eso. (W.Y., MCH, 1983.)

O'nat leley, los invisibles. Bueno, los invisibles son humanos, pero no los vemos. Sin embargo aparecen (...). Bueno, hay distintos oficios. Por ejemplo, el pescado pertenece a uno del río, cuando una persona se enferma es porque el dueño del río, el negro, *chalxítah*, que es el dueño de los pescados, el señor o el rey, *lewuk... le wahat lewuk*. Bueno, ése está controlado por el viejo. Y *kayek pinu*, en el monte. Dicen los antiguos que es *etek'saintah*, dueño del monte, en el corazón del monte, en lo más cerrado, lo más malo que hay (...).

(...) El tercero es el de la enfermedad. Como dicen los antiguos que en las cisternas, *choweh*, aquí en los hoyos que se encuentran en los montes, que hay una imagen, hay un hombre que es dueño de esa tierra (...). Bueno, esa persona también puede herir a otra persona humana, como al ser contratada [entablar un pacto] también puede curar, por el mismo *lewuk* ése; entonces ya con esa persona contratada, acordada con él, con esa promesa cura ya. Y le dice: "Dígale que no vuelvan a joder ahí en cisterna". El *choweh lewuk* es *tapitah*, quiere decir que esa persona es dueña del piso. (D.G., MCH, 1983.)

Y se huele. Yo creo que, antes de noche, como ahora, hay una hedentina que no se puede... ¿cómo es el hedentina ése? Olor a comadreja el coso ése. No todas las noches, hay veces, alguna vez nomás uno siente el olor ése y entonces uno tiene que, hay foto [hay invisible]... tiene miedo, toma un camino y camina, camina y camina pero no va a llegar antes que..., huele la comadreja y se asusta, tiene miedo, no como el curandero, que tiene coraje; pero puede que asuste el personal ése y puede enfermar. (S.D., MCH, 1983.)

Por ejemplo, mi mujer tiene ese mismo flujo de sangre, va al monte a orinar, como era costumbre orinar lejos, allá a cien metros o ciento cincuenta de la casa, y por debajo de ese árbol, cerca del hueco está *Lewo*. Entonces por el mismo olor ése *Lewo* la odia, y entonces hace un trueno, relámpago, una tormenta bárbara hasta que una población puede hundir abajo, por culpa de esa mujer. Y muchas veces en el río también. (D.G., MCH, 1983.)

Es evidente que estos ámbitos ubicados fuera de la aldea poseían y poseen una peligrosidad notoria, centrada en sus riesgos naturales y *ahat*. En ellos, y debido a la ineludible necesidad de penetrarlos para obtener el sustento, el *wichí* inaugura un recurso que se despliega significativamente en un abanico de materializaciones, todas las cuales

aluden, como primera referencia, a la seguridad *wichí*: el **camino**, *nayih*.

El peso de la significación del **camino** como "trazo humano sobre un fondo *ahat*" – como se verá más adelante– se magnifica considerablemente cuando se advierte la difusa calidad ontológica del espacio circundante, lo precario de sus límites y lo impredecible de sus habitantes, tal como se observó en las descripciones espontáneamente detalladas de diversos ámbitos del mundo *wichí*.

En efecto, en estos ambientes dominan jerarquías ópticamente diversas de la humana, y cada vez que el hombre penetra en ellos corre el riesgo de traspasar la frágil frontera que irrita a las teofanías y las lleva a atacarlo.

En concordancia con la noción de **camino**, el "traspasarse", *-nu'pe*, abarca acciones que van desde la intromisión en el terreno ajeno hasta conductas signadas siempre por una suerte de exceso¹⁵⁸. En este sentido, el empleo de los **caminos** particulares para transitar en el monte y acceder a las casas "por la propia senda" representa una experiencia de seguridad y privacidad, garantía de que no se tocan ámbitos ajenos, sean de la esfera humana o no humana.

Se torna evidente que el espacio está cargado de diversidad: en él las pautas de presencias teofánicas son signos cuyo contacto el *wichí* debe eludir, aunque materialmente haya que afrontarlos debido a las tareas de recolección, de hachero montaraz o de pescador.

Además, el espacio fuera de la zona de las casas está abierto a la presencia de una potencia *ahat* dominante. Esto se destaca particularmente cuando se considera la presencia de ciertas prácticas alimentarias que inhiben la **mezcla** de alimentos del monte y otros de elaboración industrial, debido a que esta unión genera un efecto de combustión enfermante en quien los ingiere, haciéndolo a la postre morir:

Ocupaban todas las cosas, los antiguos, tanto como... la comida. Hay comida que estaba en el monte, pero ahora casi no ocupamos, sí cuando no tenemos algo, ya ocupamos. (...) No, porque nosotros conocemos que si ocupamos, una sola ocupamos, porque si es otra cosa, que tiene aceite, sal, así, puede vomitar. No hay que mezclarla. Para eso tenemos que saber, porque si no, no se puede, no sirve ya... (S.C., MNP, 1991.)

Debido a que son, en parte, los seres activos que lo habitan los que manifiestan

¹⁵⁸ Vide Dasso, M.C., "Control y descontrol...". En este punto no aludo a la eventual discusión en torno de la "territorialidad" *wichí* en relación con el control de un área, sino al hecho de "traspasar" inopinadamente las señales (*-tetnek*) que indicaban la estada de una agrupación en determinada zona, más allá de cómo se estipulaba tradicionalmente el uso y aprovechamiento de ésta. Al respecto, cf. Palmer, J., "Wichi enmity", m.i.

predominantemente la calidad de un espacio, el acontecer en las descripciones de la guerra ofrece un interesante ejemplo a considerar. Pintados los rostros de negro, se lanzaban bravíamente a la batalla:

La muerte y lo *ahat* se vinculan nuevamente en una respuesta estandarizada cual es la conducta bélica, feroz, circular y originada a su vez en alguna previa situación de *inu'pe* [traspasarse, excederse]. (...) los *wichí* se largaban a la batalla guiados por uno o varios capitanes en estado de *hwitsaj*, "embravecidos", repitiendo dichos encuentros en tanto las agrupaciones o sus alianzas pudieran proveer los guerreros necesarios. Las prácticas guerreras, de extrema crudeza, muestran una de las más evidentes instancias de descontrol *wichí*.

(...) Este espacio, en el que se ingresaba en la instancia de guerra, del que se salía sellando la negociación y al que se regresaba simbólicamente recreando el descontrol bélico frente a los trofeos (...) ¹⁵⁹.

Estos humanos aparecen como posesos manifiestos en las instancias del coraje y la belicidad de la ira, ya reflejada en la narrativa mítica. Definían con su accionar un espacio en el que el descontrol se extendía e impregnaba de una calidad *ahat* y feroz a los que luego serían sus signos, aún cuando la batalla hubiese señalado su conclusión parcial como "pasado". Calaveras, *scalps*, relatos y ocasiones de alojada podrían suscitar la re-experimentación de la vivencia bélica y orientar la venganza.

Estos signos que despiertan las conductas propias del contexto al que originalmente se los adscribe –por ejemplo, el *scalp* que remite al encuentro bélico– parecen operar entre los *wichí* como puertas de acceso a otro espacio, que quizás la siguiente imagen logre explicar mejor: si introducimos a un individuo en una habitación en penumbras, podemos figurarnos que se trata de la relación del *wichí* con el espacio fuera de la aldea. En el piso, paredes y techo aparecen, más o menos veladamente, signos que el individuo reconoce como peligrosos pero que, debido a su abundancia y a la escasa visibilidad, no puede evitar abiertamente, sino tan sólo eludir los que ve. Estas serían las pautas que engloban la conducta del control y los **pactos**. Sin embargo, y en tránsito hacia la salida que advierte como familiar y conocida –el *le-pes* o "punta" del **camino**–, el individuo descubre haber pisado o tocado o estar encima de uno de estos signos, que –según la conciencia de infracción del sujeto– abren una puerta y fuerzan a la persona hacia otra habitación más cargada de signos, más oscura y desconocida aún. Este contacto –o la sospecha de él–

¹⁵⁹ Dasso, M.C., "Control y descontrol...". Según los casos que refieren los informantes, cuando el *scalp* se traía a la luz en la alojada, los poseedores se encarnizaban con él, usándolo para hacer gestos obscenos y riéndose, en particular las ancianas del grupo.

con el signo abre el canal hacia un estado alterado –el descontrol, en sus diversas manifestaciones–, que es una modalidad prefigurada para habitar este nuevo espacio *ahat* en el que se ingresa.

Estas formas suponen un estado inicial de parte del hombre *wichí*, cual es el temor. El temor del tránsito favorece la conciencia de haber transgredido las señales. Sin solución de continuidad, lleva al estado alterado que acontece por el contacto con lo *ahat*, siendo la forma más generalizada de manifestarlo la posesión.

Hay, entonces, un espacio dado primeramente, bien conocido y respecto del cual se predica, por diversas vías, cuáles son los signos que lo pueblan y cuáles los **camino**s para recorrerlo.

El contacto con lo *ahat* se produce en cada ocasión de "traspasarse" frente a las señales o de vivirlas en un acecho concreto que "vacía" al individuo de su alma, de su propia fuerza, y lo arroja a una dimensión diferente, propiamente *ahat*. El individuo, ante las evidencias mítica y simbólicamente conocidas de su experiencia, altera decisivamente su estado *wichí*: se enferma. Y allí se instala una conducta ritual sobre la que me extenderé más adelante.

Resulta llamativo que, para mostrar la calidad transdimensional del *hayawu*, un informante nos haya referido lo siguiente:

El *hayawu* es como un monumento, y este monumento ahí sale, no sale del otro: hombre común, mujer común no sale. Entonces cuando él llama, ya salen por él. Y por eso le dicen *lepahiti*, es como un ingreso de donde uno sale, agujero, entrada, salida; eso, si prefiere. (G.Y., MCH, 1984.)

Como señalaba con anterioridad, como respuesta al temor inespecífico de participar en un espacio de signo diverso se oponen, de parte del individuo afectado por la conciencia de un contacto con lo *ahat*, los diversos grados del enfermarse. El que interesa en esta ocasión es el fenómeno más extendido y descrito: el de la posesión *wichí*¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Bourguignon, E. (1975:41) realiza una división que comprende los usos institucionalizados del trance, también llamados estados alterados, en dos categorías: 1) trance de posesión, definido como "teoría cultural", es decir, una interpretación según la cual el comportamiento resulta de la entrada de una conciencia externa en el individuo; y 2) trance, definido como estado "psiquiátrico", es decir, cualquier estado alterado de conciencia no interpretado como posesión, aunque los estados de trance institucionalizados siempre están empapados de una cosmovisión. El estudio de esta autora es exhaustivo, y toma los estados alterados de conciencia como la base para discutir una amplia categoría de estados psicobiológicos comúnmente referidos como las antedichas categorías, que son institucionalizadas, modeladas culturalmente y empleadas de modos específicos. Entre sus abundantes conclusiones, destaca una correlación entre los rituales de posesión espiritual y el comportamiento de estados alterados de conciencia: esto puede proveer de expresión simbólica al modelo de estructura social de una sociedad (1973:22 y ss.), o bien tales conductas pueden permitir al individuo un rol que de otro modo no podría cumplimentar.

Merced a la posesión, el humano deja de serlo: su estado *wichí* se anula para dar paso a lo *ahat*, que, con diversa intencionalidad, lo ataca. Es la conducta peculiar del individuo la que pone de manifiesto, en la corporeidad, la pertenencia o participación del *husek* en otro espacio, un espacio "otro", *ahat*, que lo ha absorbido para sí.

El carácter de las conductas que el poseso realice será el que manifieste los avatares de tal episodio: quién lo ataca, cuál es la intencionalidad que se cierne en el caso. La develación de tales interrogantes queda a cargo de su grupo de referencia, que interpreta las posesiones estandarizadas, interpone los rituales para encauzarlas – curaciones, sanidad de culto cristiano, otras– o queda a la espera de nuevos signos que agreguen datos al acontecer abierto.

En muchas ocasiones, la propia relación de lo ocurrido por medio del relato cumple con esta exégesis y brinda nuevas oportunidades de comprensión del acontecer mítico, que se incorporan al acervo empírico común bajo la forma de **casos**. Cuando tienen lugar el ritual de la curación o la ritualización narrativa del propio **caso**, la experiencia extraordinaria del contacto con lo *ahat* encuentra un "cierre" apropiado que le permite al individuo reinsertarse en la cotidianidad *wichí*¹⁶¹.

Por otra parte, adquiere aquí un nuevo vigor la noción de tiempo. Con frecuencia hemos visto cómo la noción de tiempo *wichí* se reedita y actualiza de diversa forma. Ya que la potencia de un acontecer pasado permanece en sus signos presentes, la totalidad de la experiencia a la que refieren resulta, en ocasiones, actualizable con el solo contacto del individuo con el signo.

Este contacto, como vimos, inauguraba formas de conducta enajenada, "otra" en un sentido real, que daba la pauta del ámbito ontológico al que el *wichí* era arrojado. Ese ámbito pareciera abrirse fundamentalmente a partir del sentimiento que embarga al sujeto que no lo ha podido dominar. La vivencia propia de aquel tiempo despierta ante el signo y abre el acceso a un pasado que, más que como dimensión temporal, se aprehende espacialmente.

Esto quiere decir que el acontecer del "tiempo pasado" es, en realidad, un acontecer simultáneo en un espacio adyacente, cuya puerta de entrada es el contacto con el signo del acontecer mismo –el nombre, objetos, aromas, ámbitos–.

En una percepción tal del espacio, se destaca la importancia del papel de la palabra, el único medio extremadamente poderoso con el que cuenta el *wichí* para salvaguardarse y protegerse.

A la luz de esta temática, la palabra aparece como constitutiva de una dimensión

humana, *wichí*, y ordenadora frente al espacio de la **mezcla** con la otredad. Por otra parte, la palabra es fórmula y contrafórmula, puesto que queda en evidencia la fuerza transformadora que de uno u otro modo imprime en la realidad que se inscribe en el espacio:

Es que el mundo está viejo: se han dicho muchas palabras ya. (G.Y., MCH, 1984.)

En *o'nat*, la tierra, se han sustancializado muchas y diferentes intenciones, traduciéndose, como en este comentario, en una acumulación de fenómenos nefastos en el espacio del presente. Como reverso de la situación, la palabra define su calidad ordenadora como intención pronunciada para reparar un daño, al igual que en la importancia que adquiere en el relato.

La relevancia de la palabra en el relato cobra un nuevo cariz, ya que logra introducir límites de resguardo mediante la variable temporal. Establece un orden protector en la medida en que el acontecer y los personajes relatados se refieran repetidamente en el pasado, como "entonces", "en aquel tiempo"; pone distancia –oralización mediante– a una proximidad que, de otro modo, podría actuar como invocación estricta.

Sale a la luz aquí el desplazamiento que otra palabra y otro **pacto** han provocado en el espacio, de modo tal que el ordenamiento temporal da satisfactoriamente la idea de un alejamiento del auténtico peligro al pasado más remoto, y, a la vez, de una degradación del poder *ahat* en el presente, de modo tal que, aunque sea cierto, puede neutralizarse.

La palabra, en este sentido, opera como clausura de puertas de acceso, ya que en sí misma constituye un **pacto** que puede mantenerlas efectivamente cerradas. El espacio de Dios es el creyente, y resulta refractario a todo intento invasor mientras se mantenga uniformemente lleno –de pensamiento y palabra– de esta presencia teofánica.

Es interesante observar cómo, en este sentido, el poder del **pacto** con Dios sugiere una salvaguarda distinta para los individuos cristianos, como se refleja aquí:

De aquel lado de Lozano también me pasó una vez. El día de Carnaval. Yo fui a una farra, una linda farra que había. Yo también fui en caballo. Entonces, todos los carnavales hay lluvia, no hay carnaval sin lluvia. Había un temporal.

Bueno, encontré uno que estaba en el **camino**. Y me contó lo que le pasó, porque habrán sido como las doce de la noche. Dice: "Mira, yo estoy aquí, no puedo ir para atrás ni para adelante, porque tengo un miedo...". Y le digo: "¿Qué clase de miedo

¹⁶¹ Vide Dasso, M.C., "Ritualizaciones narrativas...". Por otra parte, este mismo proceso se pudo advertir en los

tenés?".

"Un amigo que trabajaba en Mosconi cuando preparaba Vespuccio. Me tenía que presentar allí a la hora, y él quería ir allí, quería aprovechar porque no había línea aquí, no había ómnibus." Y él me contó: "Yo, de p..., de tonto, he contestado el grito". Dice que él sentía el grito como de un guardamontes que corría una vaca, y gritaba y él le contestaba. Pero al contestar ya le presentaba un hombre, pero un hombre grandote, muy grande. Y dice que él no dejaba que caminara la mula ni para atrás ni para adelante. La tenía agarrada. Quería agarrarla el varón. Y el hombre tenía cuchillo, tenía todo. Y seguían, orilleaban. Y me dice: "Hasta aquí nomás he podido ir". Y justo ahí cantó el gallo, el gallo de un puesto que había arriba. Y al cantar ese grito del gallo, ha llegado distanciado, como treinta metros dice que le había dicho: "Yo te voy a comer con animal y todo". Pero el cristiano le había dicho: "Sí, sí, sólo que Dios te permita". Y entonces dice que se ha presentado semejante rollo de víboras, hombre, osos, león, que cuanto. Entonces eso, el hombre ha hablado el nombre de Dios. Y bueno, ha ido. Y yo he ido acompañándolo hasta donde estaba la familia. Cuando llegó se ha despertado una señora sola, una viudita. Y le digo: "Bueno, yo he traído aquí a este hombre".

Entonces me doy vuelta, yo tenía que seguir carnavalear. El otro no tenía más ganas. Y cuando me he vuelto de Embarcación me he encontrado con la mula muerta y ése –el hombre– vomitaba sangre, por los oídos y todo. Parecía como si fuera un golpe de eléctrica que él tenía. Sería un gran susto que tiene.

El espacio exterior, ontológicamente **mezclado**, supone siempre el peligro de la infracción *wichí*. La palabra que formaliza un **pacto**, sea con entidades *ahat* o con la entidad Dios cristiano, permite atenuar la vulnerabilidad individual; en el último caso, debido a que el cuerpo es un receptáculo "lleno", o manifiesta la posibilidad de serlo. Esto representa una cuestión mucho más ardua para el *wichí tolahli* –"redondo", "cerrado", no converso¹⁶²–, cuyo *-husek* se asusta más fácilmente. En cualquiera de los casos, el **pacto** es un refuerzo del *nayih wichí*, a la vez que la punta que se aprecia retrospectivamente y a la que se llega con otra configuración oral, cual es el relato de **casos**.

ensoñamientos cristianos antes referidos.

¹⁶² Hay una interesante calificación de los individuos como "cerrados" (*wichí tolahli*), con lo que se señala su carácter de "antiguo", no converso, inserto completamente en el horizonte tradicional. Su polo correspondiente serían los *wichí* creyentes, conscientemente insertos en el horizonte bíblico. Su carácter de "apertura" aludiría a la condición del "corazón abierto" que ha dejado entrar al Espíritu Santo para la conversión. Esta calificación probablemente sea una reformulación cristiana de aquella que encontramos cuando los *wichí*, refiriéndose a las mujeres, destacan su mayor vulnerabilidad dado su ser "abierto". Con esto se refieren a su característica genitalidad, así como también al "temor" que, tras el desfloramiento primigenio que sufrieran, signa su ser desde la óptica masculina. Lo "abierto" aparece denotando, en el primer caso, la condición del creyente, y, en el segundo, el temor y la vulnerabilidad. O bien –y aquí habría una mayor correspondencia– el ser abierto definiría al que es más permeable a la acción espiritual externa (mujeres y creyentes), donde la extroversión femenina y la pérdida de la vergüenza que se refieren en los cultos coincidirían, en contraste con el cerrado y

En este proceso de relatar aparece el narrador poniéndose a resguardo mediante la utilización de recursos temporales repetidos, como si el reiterar que eso fue "entonces", "antes", "hace mucho" le permitiera nombrar sin invocar. Al referir el tiempo de *xwalas pante*, los *pahlalis* parecieran quedar en esa misma dimensión, que es un espacio separado del actual; sus trabajos como cuestiones ya hechas y no haciéndose.

Esta separación de espacios pareciera evidenciarse una vez más con la mención de los contemporáneos no creyentes como "antiguos" *pahla*, y con la descripción de sus conductas explicadas por un "sentir" diverso propio del *wichí* que no trabó contacto con el Dios cristiano.

Como un novedoso recurso habido en el contacto cultural –el mismo que impulsó fuertemente la extensión de los contextos que previenen la *mezcla*–, el espacio cristiano, potenciado por la palabra desde el inicio, tomó para sí un vínculo preexistente en la etnia, reforzándolo y variándolo en algún sentido: la relación entre canto y poder¹⁶³.

En el canto shamánico se representaban acciones invisibles para los asistentes: **camino** e **hitos** del *hayawu* en su ingreso al espacio *ahat*. De hecho, el conocimiento de los cantos –**camino** de su ensoñamiento– es uno de los rasgos fundamentales que el shamán recibe en su iniciación. Merced a ellos se comunica, llamando a sus auxiliares y transitando su *-husek* los diversos ámbitos que penetra en su viaje shamánico.

En otro sentido, el canto instauro el espacio mediante su ejecución, al "llenar" con la voz de los *towehey* (auxiliares) el campo de la curación. Esta característica –a la que se suman otros sonidos instrumentales en las ceremonias de curación y *hatah*– se hace presente de modo manifiesto, asimismo, en los cultos cristiano-*wichí*.

En el contexto cristiano, el canto permanente de coros propio de los cultos genera el espacio de Dios. En él los participantes pueden experimentar el contacto con lo "otro" y, una vez más, ritualizar lo acaecido por medio de dramatizaciones que explícitamente refieren tal acontecer –reptar, descontrolarse, bailar–. La posesión que manifiesta el atacado como víbora, Satanás, o el gozo traducido en danza, dan cuenta de conductas propias de un espacio del que se está participando, construido sonoramente y ritualmente previsto según la narrativa bíblica.

La vivencia de la amenaza como signo de la existencia se advierte, asimismo, en otros casos:

Entonces, cuando esto pasa yo veo que el chango está bien, hace bien, habla

retraído *ethos* tradicional, donde el "pudor" se extiende significativamente, como se apreciará cuando analicemos la **máscara**.

¹⁶³ Vide Ruiz, I., "Aproximación a la relación canto-poder...".

bien y siempre predica la palabra de Dios. Pero dice que otro día alguien le asustó. Entonces dice que él no oía, no oía pero más tarde el corazón se le agitaba.

Entonces también quería pelear, y por eso empezó a estar mal. Porque la Palabra dice: "Cuando uno falla, los espíritus malos llegan y entran en el corazón del hombre". Esos espíritus malos son, en idioma, *ohnat lakanyat* [dueños de la tierra], Satanás, está claro, porque aquí Dios le dejó al Espíritu del mundo. Porque él dijo que antes Dios juntó todo y se lo dio, a él, para curarnos, pero al final Dios vio que esos tipos no trabajan (...). Entonces, tenemos un Espíritu Santo malo, porque Dios le dio esta tierra, es *ohnat lakanyat* (...).

(...) Así, nos encontramos frente a un múltiple espectro que se dispone en torno al tema del **pacto** y la conversión. Y estas conversiones parecen marcadas por un estilo crítico para cada individuo con el que tratamos, no sólo en relación al cambio de comportamiento que cada uno de ellos implica sino también –y quisiera remarcar esto– en relación al miedo e indefensión que aparecen siempre que un individuo convertido al cristianismo sufre la experiencia de encontrarse con lo *ahat*. Lo *ahat* es siempre el enemigo acechante y agobiante para el cristiano.

El **pacto**, lo mismo que lo hemos señalado para el ensoñamiento vigil o *tohuislek* (...), da lugar, de modos diferentes, a que el individuo se vuelva campo de acción teofánica y, al mismo tiempo, el agente que trasmite a la teofanía. Él habita a la teofanía y es habitado por ella, y el peligro de proceder de este modo –que ha sido con frecuencia calificado como "juego"– desaparece debido a la relación segurizante que los vincula, precisamente por la existencia de un **pacto**, de una palabra que, una vez concedida, configura una incuestionable realidad¹⁶⁴.

b. La mezcla alimentaria

Un ámbito donde la **mezcla** se puede apreciar claramente resulta el de las prohibiciones alimentarias. Allí, la extensa e insistente prédica de Misión Chaqueña al respecto se hace práctica concreta en los individuos de Misión Nueva Pompeya, quienes justifican tales hábitos como un recurso para evitar enfermarse¹⁶⁵.

Las prohibiciones alimentarias concernientes a los padres de una criatura por nacer contemplan un amplio espectro, que previene el peligro de que el niño reciba algún rasgo del animal que se ingiera, rasgo que es visualizado como pena por la infracción cometida al cazar, cocinar o comer a aquél¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Dasso, M.C., "Wichi pactos and conversions".

¹⁶⁵ De hecho, recién cuando aparecieron los datos de tales prácticas en los registros realizados en Misión Nueva Pompeya en 1991, se retomó un tema que había sido recabado en Misión Chaqueña, aunque respecto del cual no podíamos decidir claramente su carácter cristiano o tradicional. Como veremos, ambos aparecen profundamente vinculados en la **mezcla** como noción cultural.

¹⁶⁶ Al respecto, *vide* De los Ríos, 1976 a.