

# La nostalgia wichí como un estado del alma

Guadalupe BARÚA

CONICET - Universidad de Buenos Aires

guabar@gmail.com

Recibido: 17 de diciembre de 2008

Aceptado: 7 de abril de 2009

## RESUMEN

Ha sido nuestra hipótesis que en algunas etnias como la wichí la percepción de un estado previo de bienestar, y su ruptura tras la mítica separación del mundo de sus antepasados, provoca una profunda nostalgia. El presente sólo es tolerable mediante un intrincado conjunto de reglas que no alcanzan a evitar un sentimiento de insatisfacción. Postulamos que esta actitud se refleja en su sociabilidad y en todos los elementos significativos de su vida cotidiana. Así otras sociedades chaqueñas nativas que no muestran esta nostalgia tan radical por sus mundos míticos, presentarán en su vida cotidiana modos de sociabilidad y actitudes hacia los otros francamente divergentes. Este tema ya comenzó a estudiarse, en primera instancia, en comparación con otras etnias chaqueñas, excelentemente estudiadas por otros autores, que presentan una evaluación negativa del mundo de los antepasados en comparación con el mundo actual. Creemos que implican correlativamente modelos de sociabilidad y perspectivas de futuro francamente opuestos a los wichí, como son los casos ishír, y nivaclé. Este artículo constituye una profundización de este tema.

**Palabras clave:** Nostalgia, sociabilidad, wichí.

## *Wichí Nostalgia as a State of the Soul*

## ABSTRACT

It has been our hypothesis that in some ethnic groups, such as the Wichí, the perception of a previous existence of welfare, and its rupture after the mythic separation of the world of their ancestors, provokes a deep nostalgia. Present time is only bearable by means of an intricate set of rules that cannot prevent this feeling of dissatisfaction. We postulate that this attitude is reflected in their sociability as well as in all the significant elements of their daily life. Thus, other native societies of the Chaco that do not show so radical nostalgia for mythic worlds, will display in their daily life social manners and attitudes frankly divergent. The study of this subject has already begun, in first instance, in comparison with other Chacoan ethnic groups, excellently studied by other authors, who present a negative evaluation of the world of their ancestors as compared to present time. We think that, correlatively, they imply models of sociability and perspectives for the future frankly opposed to the Wichí, as the cases of the Ishír, and Nivaclé. This article constitutes a deepening of this issue.

**Key words:** Nostalgia, sociability, Wichí.

**Sumario:** 1. Introducción: «Desde la desesperanza...». 2. La nostalgia wichí. 3. «Sociabilidad natural» y «buena voluntad». 4. El ámbito celeste y el ámbito terrestre como encuentro entre el mundo mítico y el mundo cotidiano. 5. Comparación con otras etnias chaqueñas. 6. Conclusiones: «... al ensueño». 7. Referencias bibliográficas.

## 1. Introducción: «Desde la desesperanza...»

«Como una hora incoherente que se descubre al final  
como una línea que nos guió a la trampa.  
Porque todo, todo, parece encaminarse al desastre.  
Cada paso abre una puerta, cada paso es una emboscada.  
Todo masturba a su muerte y hace el amor con su perdición.  
En el segundo antes que caiga el rayo la rosa ya estaba condenada...»  
Matías Amengual

Cuando se ha observado durante muchos años a varios grupos wichí en distintas localidades y contextos, no deja de llamar la atención una contradicción muy notable

entre sus comportamientos tan altamente controlados y, en un contrapunto prácticamente permanente, la intensidad de las pasiones que se ponen en juego a través de las transgresiones, y que son minuciosamente ocultadas, invisibilizadas como «excepciones» y hábilmente aisladas del contexto cotidiano. A tal punto que se nos ha hecho creer que la impasibilidad de los gestos, el resguardo obsesivo de las buenas relaciones –al menos entre las comunidades afines– y hasta la resignación ante las prohibiciones familiares frente a los más caros anhelos y deseos, constituyen el *ethos*<sup>1</sup> propio de estas gentes. Sin embargo, lo más común en las estadias de campo ha sido enterarse a cada rato de las insatisfacciones, de las diferencias y conflictos, de la notable acumulación de pesares que se expresan en secretas confesiones.

Ello me obligó a investigar primero los contextos de trasgresión, por ejemplo manipulados a través de lo que hemos llamado plantas «mágicas» (Barúa 1992; Maranta 1992), que a través de dos especímenes calificados como «venenos» son aquéllos a los que los individuos acuden para hacer efectivo un muy institucionalizado suicidio, o bien para inducir al amor descontrolado, a las pasiones trágicas y que también generalmente –y en ciertos casos, aún en estos tiempos– acaban en la muerte. Los deseos y pasiones más modestos también suelen satisfacerse de modos menos llamativos. Así, por lo menos la imagen del estoico wichí, siempre optando por renunciar al bien propio en pos de los valores sociales, comenzaba a hacer aguas.

En un segundo momento, se recalcaron aquellos espacios de apropiación de dones a través del ensoñamiento (*hwislek*) (Barúa 2001) y finalmente del ritual del Yatchep, asociado a la abundancia, a la recreación del mundo de los antepasados míticos (*pah-lalis*) y la comunión temporal entre la sociedad de los vivos, los antepasados y los cuerpos celestes. Durante dicha recreación vuelve a reinar la espontaneidad y el éxtasis, y no existe la muerte (Barúa 2004).

No obstante, cuando observamos la realidad cotidiana es indudable que allí tienden a primar la compostura, los comportamientos pacíficos, se obedecen las reglamentaciones y se evade de muchos modos imaginables la aparición del conflicto cuya emergencia parece hacer estallar a estas sociedades. Verdaderamente no caben en esta descripción ya canónica de los wichí, ni el éxtasis ni la frecuencia de las transgresiones aludidas, por lo que habrá que intentar otra lectura de esta sociedad. Porque, allí en el fondo, a pesar del pacifismo y de las buenas relaciones de superficie, los que han convivido con ellos no podrán dejar de reconocer un profundo dejo de melancolía. No, no podría jamás afirmarse que son más infelices que muchos pueblos, pero tal vez sus metas y deseos son demasiado intensos y elevados, por no decir imposibles. Ello nos obliga a intentar comprender estos contrapuntos y contradicciones. De eso trata este trabajo.

## 2. La nostalgia wichí

La «nostalgia» puede definirse como el pesar obsesivo por la incompletitud. La necesidad de regresar a otra dimensión, de superar la temporalidad mirando hacia la

---

<sup>1</sup> «El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja» (Geertz 1973: 118).

Eternidad y la Infinitud. Es la combinación de dos palabras griegas: *nosteo* y *algeo* («regreso» y «dolor»). Mi hipótesis es que en algunas etnias, como la wichí, la separación del mundo de sus antepasados provoca una profunda melancolía que se arrastra a un presente que se trata de sobrellevar mediante un atiborrado conjunto de reglas que nunca alcanzan para contrarrestar la insatisfacción de una existencia percibida como condenada (Barúa 2007: 161-162).

Sus dos componentes emocionales básicos son la melancolía y la angustia. Éstas constituyen el fondo de la existencia, porque se percibe que no hay posibilidad alguna de alcanzar un verdadero bienestar. Parece vivirse en una tonalidad permanente y resignada que induce al resguardo, donde la vida cotidiana está hecha de un conjunto abigarrado de prácticas rituales destinadas a evitar los acontecimientos negativos que surgen del descuido y del descontrol.

El universo de las reglas que se fueron generando resultan sólo un «paliativo» para un mundo en que cada mal acontecer implica una trampa. Porque aunque las obedezcan o las transgredan (añorando una mayor espontaneidad y plenitud) el esfuerzo es inútil, ya que en comparación con los tiempos míticos ya nada existe en su totalidad y completitud, viviendo en un mundo que, fuera del límite de sus prójimos (de cada *ezl*, es decir: de sus «otros como yo»), se concibe como engañoso y cruel.

Incluso la corporalidad de la mitad de la «humanidad» wichí, los varones, ha mudado sus formas entremezcladas de morfología humana y animal (generalmente aves). Tanto en aquellos «tiempos», por decirlo así, como en la actualidad, lo que conecta a los antepasados míticos y a los humanos actuales es el *hesek*, «el alma», componente esencial de la persona wichí (Palmer 1994, 1997, 2005).

Es preciso detenernos en este concepto de alma<sup>2</sup>. El mismo, aunque polisémico, alude a una entidad precisa, como de hecho ha ocurrido en prácticamente todas las comunidades indígenas previas a la colonización. Si algo unifica a tan distintas etnias, colonizadas por gentes tan diversas y en tan distintas épocas, es que el esfuerzo por «occidentalizar» a las mismas ha consistido en un «reemplazo» de su idea de alma y de su ligadura con el cuerpo y la vida (las tentativas religiosas), o bien directamente en vaciarla de contenido y minimizarla hasta un concepto vago, «sobrenatural», y por lo tanto más ligado al ámbito de la creencia que de la praxis. Los etnólogos de todas partes del mundo han demostrado la importancia de este concepto entre los indígenas; es más, se ha enfatizado su centralidad para animar la vida, así como para la socialización con el prójimo. Tanto es así que el traslado a estas etnias de la progresiva materialización que las civilizaciones occidentales han sufrido en los últimos siglos ha significado en la mayoría de los casos la extinción lisa y llana de sus culturas como entidades particularizadas.

Entre los wichí predomina una concepción pesimista del mundo. Los acontecimientos que fueron deviniendo desde el mundo mítico hasta el mundo actual implican la paradoja de un proceso de *individuación equívoca* que, creo, es una de las razones primordiales del descontento y la melancolía. Llamo *individuación equívoca* al extraño modo en que los wichí entienden cómo los hombres y mujeres míticos han llegado a

<sup>2</sup> *Hèsek* en el este, *húsek* en el oeste del área wichí del Chaco Argentino.

ser las personas actuales a partir de los avatares que se han sucedido y que los han ido separando de sus antepasados míticos: los *pahlalis*.

Aquel mundo se caracteriza (sigue presente en la conciencia wichí) como un ámbito asociado al mundo celeste: las constelaciones de las cuales los *pahlalis* formaran parte, al que pertenecen las antepasadas de las mujeres actuales: las mujeres estrellas, los personajes Sol y Luna, o la castigadora Serpiente Arco Iris. Todos ellos marcados por el resplandor, el encantamiento, la desmesura, la abundancia, la plenitud. Justamente son estos rasgos los que se han ido perdiendo para los humanos, y los que añoran, en el proceso que culminó en la individuación actual de los hombres y mujeres wichí.

La idea de «persona» se restringe a los prójimos. Ello explica muchas de las preferencias matrimoniales como el levirato y el sororato o el casamiento con los *siblings* (Barúa 1998; Braunstein 1991). Y es así como los sujetos de agradecimiento o de venganza pueden ser indistintamente un padre, o su hijo, o su hermano; como ellos dicen: «alguien de la misma carne». Es más, cada conjunto de parientes mantiene empatías con algunas especies naturales y estelares, por lo que el cuerpo individual es una envoltura engañosa que puede no albergar a una persona, alguien con alma. En la práctica alguien que se fue de la comunidad durante mucho tiempo ha corrido el riesgo –hasta hace pocos años– de ser apaleado hasta morir al confundirlo con otro, con un espíritu maligno (*ahót*). De hecho, un informante que corrió tal suerte nos lo comunicó en 1982, en la comunidad de Misión La Paz, al noreste de la provincia de Salta en el límite con Formosa. Hubiera sido eliminado de no ser por la intervención de los misioneros anglicanos<sup>3</sup>. Asimismo, los wichí, aun sin llegar a ser shamanes, suelen poseer algún don asociado con los espíritus celestes o con los seres vegetales o animales.

Aunque se destacará más adelante en la comparación con otras etnias chaqueñas, ello se hace más claro si lo cotejamos con lo que ocurre con los ishír. A este respecto nos dice E. Cordeu (2004: 11): «la autonomía ontológica atribuida al otro étnico casi nunca es tanta para confundirlo con el animal ni con los dominios propiamente humanos de la realidad». Esto muestra una gran diferencia con respecto a los wichí en su concepción del otro étnico y del ajeno en general.

No obstante, la comunidad entre prójimos sólo se mantiene mientras están vivos, porque cuando alguno fallece deja de ser «persona». Este desvanecerse de la individuación deja un vacío. Como se verá, este hiato vincula directamente a los vivientes con sus antepasados míticos quienes, más allá de la sobriedad de los comportamientos cotidianos de los wichí actuales, están siempre actuando, así como sus exactos opuestos, los muertos.

También en esta singular individuación los hombres se han separado de sus contrapartes animales, con los que mantienen sin embargo cierta comunicación. Y a las mujeres se les ha atenuado su desmesura estelar, lo que no quita que no obren sobre la vegetación, que estén asociadas a la fertilidad y a la abundancia y que conserven rasgos más embriagantes que los propios de los varones. Puede advertirse que, en comparación con lo que consideran que fueron, no llevan exactamente una vida plena.

La persona individual se halla altamente controlada por sus prójimos, que son su refugio pero también su ahogo. Tampoco encontramos una idea de renovación o de acceso a un nuevo paraíso. Porque el viviente es el positivo temporal de su Negativo Eterno;

---

<sup>3</sup> Los pormenores de este caso están documentados en Barúa 1986.

que es él mismo a su muerte. Ya que, al morir nace en otro mundo como niño, crece en un mundo inverso pero no llega al estado adulto o a la procreación. Permanece eternamente sin acceder al estado en donde el adulto es plenamente humano. A los muertos se les atribuye un *hesek* oscuro, descarnados, sin nombre, sin sangre, asexuados, erradicados definitivamente de la genealogía como resultado del paso del tiempo y de los mecanismos de olvido apresurado. Por todo ello se van desconectando progresiva y definitivamente de los vivientes, constituyendo una realidad radicalmente otra.

Protegido por la corporalidad humana, «una miserable envoltura de cristal» (Nietzsche 1998: 168), al individuo wichí, que debió soportar la tragedia de separarse de lo propio y de mezclarse con lo ajeno –la cifra de su historia–, sólo le queda –idealmente– resignarse y soportar. Lo que fueron en los tiempos míticos, en esa especie de paraíso primordial, han dejado de serlo, alejándose cada vez más a medida que transcurre el devenir. La tragedia wichí, podría decirse, es saber en qué consiste una existencia plena como humano –propia del mundo mítico– pero que ellos mismos han perdido. Sólo pueden acceder a dicha plenitud en ciertos momentos rituales cuando ambos mundos fugazmente se encuentran.

### 3. «Sociabilidad natural» y «buena voluntad»

Si el miedo podría ser según E. Cordeu (2004: 7) una emoción básica que se ha transformado en la regla fundacional de la vida social en general, ¿no podría decirse algo semejante de la nostalgia en aquellas sociedades en que ella es una emoción compartida?

Para los wichí la sociabilidad no depende tanto de la reciprocidad o del contrato sino de la entidad anímica que dirige los actos, pensamientos y emociones de la «persona» wichí. Esta entidad, el *hesek*, se traduce sobre todo en una forma social de buena voluntad. Pero el *hesek* es tanto lo que imprime en la persona una actitud social positiva hacia sus semejantes, como al mismo tiempo una entidad metafísica. Así, J. Palmer supera una concepción dualista sobre el cuerpo y el alma en cuanto el *husek* es tanto un órgano metafísico del cuerpo como un espíritu independiente (Palmer 1997).

Como órgano del ser viviente se localiza en el corazón, pero también en otros lugares del cuerpo donde se siente el pulso. El *husek* es responsable de imbuir al resto del cuerpo del don de la vida, y es inherente a la sangre, así como la savia lo es en las plantas. El *husek* posee entonces dos esencias: una esencia orgánica asociada al «verdor», a la sangre, a la capacidad de dar vida, y una esencia espiritual, la que se traduce en la vida cotidiana en la voluntad. Cada individuo comienza su iniciación como persona guiado por esta esencia y, a medida que progresa el proceso de socialización, ese *hesek* crece y se va tornando más brillante (de los Ríos 1976) hasta llegar a su punto de mayor crecimiento, para luego comenzar a decrecer.

Sin embargo, la «buena voluntad» que prima en la vida cotidiana está contrapuesta –a mi juicio– a la «sociabilidad natural», al estado de *communitas* propio de los *pahlalis*. Palmer (2005: 110) señala que «el egoísmo ha de estar supeditado al altruismo y la autoexpresión al autocontrol». Esto es el control de las emociones, las limitaciones del deseo, el comportamiento altamente estereotipado, en fin, lo que C. Dasso (1999) denominó «la máscara wichí».

Como en la parábola de los puercoespines de Shopenhauer (Nietzsche 1998: 177) –esto es, que los humanos tienen necesidad de acercarse a otros para compartir su calor, pero como sus cuerpos están incrustados de gruesas púas, acercarse un poco duele, y mucho mata–, así la intensidad de la relación entre las «personas» sólo puede ser tenue y desconfiada. Si bien Shopenhauer quería caricaturizar a nuestras sociedades altamente individualistas, hacemos la salvedad de que entre los wichí los «prójimos», los «otros como yo», carecen de toda peligrosidad en circunstancias normales. Pero dicha peligrosidad se agudiza al extremo fuera del círculo de los prójimos. Por ello se añora el mundo de los antepasados: un mundo completo, de vida plácida y despreocupada. Éste, tras una sucesión de malos acontecimientos como la inversión de los planos terrestre y celeste, el corte del árbol que los unía o el incendio del mundo (Barúa 2007, 2008), deviene en el mundo actual. La precipitación de nuevos acontecimientos desvanece la verdadera comunidad de los *pahlalis* y es reemplazada por un mundo atiborrado de reglas para hacer frente al malestar creciente. Aparece finalmente la Muerte, quien obra de modo repentino, arbitrario y causado<sup>4</sup>.

Esta sociabilidad artificiosa con la que se trató de retener la sociabilidad natural no alcanza para una vida de intensidad y plenitud. Desde siempre los cambios son producto de los acontecimientos, negativos en mayor o menor medida. Son negativos en cuanto van mezclando los ámbitos que deben estar separados, así como el de los prójimos de los Ajenos. Cuando estos cambios se vuelven definitivos como la Muerte, se conciben irreversibles y degenerativos. Ya que el combate es desigual, lo viviente es pequeño y frágil y está destinado a perder todas las batallas. La nostalgia wichí se basa entonces en la distancia de lo que creen ser esencialmente y en lo que se han convertido a través de una serie de accidentes y descuidos. Se podría decir entonces que los malos acontecimientos han traído una disyunción del sujeto de su objeto de valor al cual estaba precedentemente conjunto. Conjunto en el pasado, irremediamente disjunto en el presente. Así al presente lo marca la ausencia, y el resultado es una existencia que decae. De este modo, el espacio del viviente se va volviendo cada vez más reducido y debe hacer pie en un mundo que se va desmoronando inevitablemente.

La unión de este peculiar modo de sociabilidad y de esta cosmología ha dado lugar a lo que se me ha ocurrido llamar una Sociedad de Nostalgia, con características muy especiales. No es exactamente una «Nostalgia de Paraíso», como tampoco lo es en los chamacoco con los primigenios *Seres de Sueño*, o entre los nivaclé. A pesar de que las cosmologías del Chaco presentan a este respecto muchas semejanzas, son evaluadas muy distintamente por las sociedades indígenas.

Para los wichí parece no existir la posibilidad de regresar para siempre al mundo de los míticos seres *pahlalis*, sólo lo pueden lograr durante fugaces instantes de su vida. Asimismo, el futuro no conlleva una promesa de salvación, o al menos de regeneración, en una nueva clase de paraíso<sup>5</sup>. En el caso wichí, la condición de los antepasados (*pahlalis*) parece marcar lo que los wichí deberían ser naturalmente y que

---

<sup>4</sup> Es más, la muerte es como la representación de la bruja balinesa «cuando extiende sus brazos con los dedos contraídos hacia atrás. En ese gesto que los balineses llaman *kapar*, término con el cual designan la súbita reacción de un hombre que se cae de un árbol» (Geertz 1973: 112), concepto quizás análogo al *nam chamaj wichí* (Barúa 2001).

<sup>5</sup> Como les podría haber propuesto la misionización cristiana.

contrasta marcadamente con lo que son en la actualidad. Estado de *communitas*, o si se quiere «sociabilidad natural» en el caso de los antepasados míticos confrontado a la «buena voluntad» de los wichí actuales mientras se atengan férreamente a la ejecución de sus reglas culturales. Sólo de este modo la convivencia resulta pacífica y agradable. No obstante, ello sólo puede lograrse mientras exista un perfecto estado del alma, período que sólo puede ser breve y precario. Pero al mismo tiempo es una sociedad que se recuesta en pasiones intensas que únicamente pueden ser contenidas a través de la vigilancia constante de sus pensamientos y emociones.

Agregamos por nuestra parte que el *hesek*, además de imprimir pensamientos, valores y emociones comunes positivos, cuando se halla adecuadamente en su lugar, es garantía de confianza de que aquel que es considerado como prójimo se comporte como tal en todos los aspectos. Aunque, lamentablemente, no se puede evitar que, ante un descuido en que el *hesek* abandone el cuerpo, «lo Otro» invada al individuo, y en ese estado suele provocarse daño a sí mismo como a los demás. Cuando el prójimo se convierte en Otro surge el conflicto que comienza con un estado de guerra interior (el hombre está inquieto, sus movimientos corporales están desacompañados, sus gustos y preferencias cambian) donde fuerzas opuestas se enfrentan. Si no es «curado» por el shamán y puesto su *hesek* en su lugar este conflicto interno se dirige hacia fuera y, mientras no halle freno, lleva inevitablemente hacia todos los extremos. Y esto ocurre invariablemente de tanto en tanto, porque la Vida no se puede convertir en una larga hibernación. Y porque no hay recaudo posible contra la intensidad de las pasiones, ejemplificadas sobre todo por la desmesura de los seres celestes, de quienes podría decirse que –junto con el mundo vegetal– son el paradigma y la esencia de los wichí.

#### 4. El ámbito celeste y el ámbito terrestre como encuentro entre el mundo mítico y el mundo cotidiano

El mundo celeste es, como para la mayoría de los grupos chaqueños (Jiménez Benítez *et al.* 2002), no sólo un fondo donde pueden ver tatuados sus orígenes en las personas que conformaron las constelaciones, la Vía Láctea o las estrellas más brillantes, sino que ese mundo está lleno de vida y sus personajes siguen actuando en el mundo actual. Justamente se caracterizan por lo que está tan controlado en la vida de los wichí: la desmesura. Esta va desde su morfología hasta sus rasgos, como el brillo que los wichí no pueden soportar sin la protección y la fuerza adecuada: cuando el niño o el joven (todavía sin suficiente *kahnaiah*<sup>6</sup>) se queda absorto mirando las estrellas, éstas roban su «alma» y la ponen en una caja donde brillará para siempre. Pero el niño o el joven morirá en la tierra sin la intervención del shamán.

No sólo el cielo se asocia a la abundancia sino que los personajes celestes son concebidos con una morfología sexual, ya sea supradimensional o monstruosa, asociada al coito y a la comida. Tales como las mujeres estrellas con vagina dentada, el hombre

---

<sup>6</sup> «Es un poder que circula diversamente entre individuos y teofanías (...) provocando cambios estatutarios de importancia entre los wichí (...) 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» (Dasso 1999: 13-14).

Luna es representado con tan enorme miembro que las mujeres que tenían relaciones con él morían desgarradas. Aún hoy se considera que el coito a través del sueño de las mujeres con Luna provoca las menstruaciones femeninas. O el paradigmático Sol como un gran shamán, que puede traer la luz o sumir al mundo en una profunda oscuridad y hambre, caracterizado también como un glotón sin medida que explota a su yerno, ejemplificando así la relación entre suegros y yernos humanos. También la fertilidad y la procreación parecen ser señal y testimonio de lo viviente (por extensión: lo humano y los entes y teofanías wichí, como las Pléyades). Su famoso opuesto, *ahot*, parece designar a una hueste multiforme de ajenos (humanos y no humanos) cuyo paradigma es el muerto aún encarnado, es decir el muerto reciente (Barúa 2001: 19).

Sin embargo, hay entidades celestes donde lo *wichí* y lo *ahot* están entrelazados. Por ejemplo, los dos hermanos: Sol (el hermano mayor) y Luna (el hermano menor). Sol es benéfico, dador de vida pero al mismo tiempo es insaciable y voraz. Luna se asocia a la fertilidad, pero también a la muerte y a la transformación. La Serpiente Arco Iris (*Lawú*) es la presencia vigilante, parte «serpiente», parte estrella. Habita simultáneamente el plano celeste y las profundidades ctónicas. Venga las transgresiones cometidas por la contaminación de la sangre (acercarse al agua pura con sangre menstrual; el incesto y el homicidio) destruyendo por fuego o por agua a toda la toldería de los transgresores. La «Serpiente Arco Iris» no es sobrenatural para los wichí, es una especie de animal extravagante: parte serpiente, con patas de lagarto o caimán, con ojos de estrella que, según dicen, vivía en el interior de antiguas mujeres caníbales que conservaban aún sus «dos bocas». Llevaban dentro de sí un *Lewó* al que alimentaban con los cuerpos de los extraños que se aventuraban a tener relaciones sexuales con ellas. Estas mujeres fueron matadas por el héroe Carancho quien dejó huérfanos y libres a los *Lewós*. Estos acechan a los miembros de la comunidad cuando hay contaminación por la sangre (Barúa y Dasso 1999; Califano 1999, Barúa 2007: 69-70).

El *Lewó* es tan real que nos han mostrado sus huellas. Es más, en una ocasión, tras una tormenta se formaron dos Arco iris –la forma prototípica del *Lewó*– en el cielo, nos los señalaron como un *lewó* macho y otro hembra. Según nos refirieran los wichí de Tres Pozos, en ese instante, se hallaban copulando para procrear pequeños *lewós* (Tres Pozos, Formosa, enero de 1999). Así el *Lewó* que castiga las abominaciones de la contaminación que las normas sociales no pueden controlar, pertenece tanto a las quedades de las aguas quietas, al ámbito celeste y al ámbito femenino.

Otro rasgo llamativo y que indudablemente se liga a esta actitud nostálgica es el de aquellos varones wichí que eligen morir a causa de los seres celestes, sobre todo de las estrellas, antes que vivir desdichados en esta tierra.

#### 4.1. La Mujer Estrella: paradigma de la «bella muerte»

Existen muchísimas versiones sobre la Mujer Estrella que desciende para brindar amor y abundancia a un hombre especialmente desdichado y solitario –remito a la publicada por J. Palmer (2005: 288-96) por ser la más detallada y porque se presenta además en edición bilingüe–, un bellissimo texto donde se señalan aspectos que juzgo de gran importancia para este trabajo:



– Más que el pecado o la falta es el descuido lo que hace perder el mundo amado: la niñita que en su inocencia desobedece la prohibición, o el hombre que intenta soportar el frío hasta último momento cuando ya no puede más. Tanto en los mitos como en la historia wichí son esta clase de desatenciones las que provocan los malos acontecimientos y la pérdida de lo más querido.

– La transtemporalidad de la Mujer Estrella: Este «mito» no es algo que sucedió una vez allá lejos y hace tiempo sino que sigue ocurriendo hasta hoy. La Mujer Estrella (que ya tuvo muchos esposos, todos malogrados por el padre) se cree que sigue descendiendo cuando hay algún hombre en la comunidad al que las mujeres rechazan. Tanto en el mito de la mujer estrella como en otros casos (es decir, cuando los eventos ocurridos en el mito vuelven a acontecer en tiempos que pueden ser recordados por los informantes actuales), la relación amorosa de la estrella con un despreciado hombre wichí termina trágicamente. Pero en el ínterin la cosecha de la algarroba por la estrella ocurre en condiciones prodigiosas: la cosecha fuera de época (en invierno); una cosecha de hojas de algarrobo que se transforman en vainas; un hongo natural se convierte en un troje pleno de harina (Braunstein 1993: 45-46).

Los seres celestes parecen verdaderos caníbales que gustan comer las «almas» de los vivientes. En esta versión del mito ello no aparece explícitamente. En las versiones de nuestros informantes sí lo hace: «los *Potzeslay* (Pléyades) se lo comieron» (*Setisyu'*, cf. Barúa 2001). Paradójicamente esta «antropofagia» encierra un signo positivo en cuanto permite re-incorporar a las presuntas víctimas del amor por la estrella al mundo celeste. Así, aún actualmente, los wichí cuentan que cuando la mujer estrella desciende al apiadarse del hombre solitario al que todos desprecian, éste paga este amor con su cuerpo terrestre del que sólo quedan los huesos que caen tintineando sobre la choza.

#### 4.2. La pasión y el suicidio

Los varones son iniciados sexualmente por las muchachas, las que tienen el privilegio del cortejo y de la elección. Cuando se permitía aún la danza del carancho, ésta se realizaba durante la estación seca, época asociada a los ritos de fertilidad de muchos seres del ámbito tanto terrestre como celeste, cuyos frutos, crías, proles, nacerán en la «época de la abundancia», el (normalmente) lluvioso verano. Aún hoy los jóvenes suelen tener uniones esporádicas.

En los casos en que existe una pasión intensa entre los enamorados, tanto ellos como la sociedad wichí culpan de tal sentimiento extremo al efecto de una planta: el *samúk*. Los etnobotánicos han reconocido once especies de esta planta, de las cuales cuatro<sup>7</sup> provocan el enamoramiento descontrolado que los lleva a la locura y a la muerte. Para enamorar a alguien se utiliza la raíz (la hoja tiene mucho poder, también se enfatiza el color hermoso de sus flores, generalmente rojo). Deben manipularlo con cuidado porque se considera de alta peligrosidad. Según afirman basta acercarse a la planta del lado de donde viene el viento para comenzar a sentir sus efectos.

---

<sup>7</sup> *Mandevilla angustifolia*, *Sarcoglottis grandiflora*, *Beloperone albomarginata* y *Gonolobus* sp. (Maranta 1992: 32).

Hasta hace poco los muchachos eran elegidos por alguna de las jóvenes que los llevaba a dormir con ella a la choza de sus padres. Si éstos prestaban su conformidad el matrimonio ya había comenzado. Actualmente, las iniciativas en cuanto a la elección de la pareja se han ido equiparando (Barúa 2007: 103). Pero muchas veces ese consentimiento por parte de la parentela es negado y los enamorados son separados. O también se los obliga a casarse – generalmente para reparar una falla de una alianza previa– con alguien que no es de su agrado.

Se cree que si están bajo efecto de esta planta, la pasión que induce es tan inmensa que no hay forma de calmarla, por lo cual se busca la muerte. Se han constatado epidemias de suicidios (Metraux 1967) y en algunos casos se ha arriesgado que tales epidemias resultan de un contagio (Rodríguez Mir 2005).

Estas plantas, como otras con efectos «sobrenaturales», entran en la categoría de lo que ellos denominan *kach 'yá*, que designa tanto a los remedios como a los venenos. Estaría indicando que un remedio demasiado fuerte se convierte en un veneno.

En las situaciones de desavenencia amorosa la existencia para los jóvenes wichí suele volverse completamente intolerable y, en vez de resignarse a su «deber social», su «deseo individual»<sup>8</sup> que no se les permite realizar los ha llevado al suicidio. Hasta no hace mucho, y aún hoy en aquellos parajes en que no están controlados por instituciones exógenas, para tal fin solían recurrir a otra planta muy venenosa, la sachasandía, que para volverse comestible debe hervirse cinco veces (Arenas 2004).

A mi juicio éste es un indicio fuertemente llamativo de la presente argumentación sobre la nostalgia wichí. Se han ofrecido explicaciones variadas sobre este suicidio institucionalizado desde Metraux. Si bien E. Durkheim (1982) en su clásico estudio sobre el suicidio se remite a las motivaciones sociales, no se pueden dejar de lado las motivaciones personales. De las varias que ofrece el sociólogo J. Baechler (1971, 1996), es especialmente interesante la que ha calificado como el *suicidio oblativo*. Según mi interpretación, ello sería en verdad un auto-sacrificio cuando la existencia, en este mundo o en cualquier otro posible, es intolerable. Implica en el fondo, dejar de existir no sólo como humano sino como espíritu o cualquier otra entidad (Barúa 2007: 107).

Creemos que este malestar existencial es propio del *ethos* wichí y, en condiciones particularmente adversas, como la de los jóvenes esposos mal avenidos o de los intensamente enamorados que fueron obligados a separarse, podría disparar la auto-eliminación. El joven tratará de huir de una existencia que se volverá cada vez más asfixiante, tendiendo a que la totalidad del comportamiento, pensamientos y emociones se vuelvan hacia una ejecución excesivamente ritualizada, que implica máxima atención y mínima espontaneidad. Porque aquí la intensidad de estas emociones alcanza un grado agudo, tras un hostigamiento reiterado, que atormenta de manera incesante y se impone sin tregua (Hérnault 2002). Hasta podría pensarse en un deseo de desintegración total en cuanto el suicidio abriría el camino para no volver a existir en ninguna forma. Pero aunque lo desearan, ello también les está vedado.

La paradoja es que parece ser una «salida sin salida», porque también el destino del muerto (reverso del viviente) es detestable, ya que existe una continuidad por opo-

---

<sup>8</sup> Sobre la tensión entre «deber» y «deseo» entre los wichí, ver Barúa 1992.

sición entre el viviente y el muerto. De éste último el suicida se distancia aún más. Adquiere rasgos de mayor peligrosidad, contaminación, monstruosidad; se vuelve un Ajeno radical (Maranhão 1998).

Este es el más desesperado de los escenarios de la nostalgia wichí. Sin embargo, esta nostalgia se atenúa durante ciertos momentos: durante los trances del ensueño que los wichí cultivan ampliamente, durante los enamoramientos en sus períodos normales, en fin, cuando encuentran aquellas alegrías que también la vida cotidiana les suele deparar. Pero dicha nostalgia se desvanece por completo cuando alcanzan el mundo de sus antepasados míticos a través del ritual del Yatchep.

#### 4.3. Reencuentro con los antepasados míticos: el ritual del Yatchep

Este tema lo hemos analizado específicamente en un trabajo anterior (Barúa, 2004). Sólo agrego una síntesis para mostrar cómo se hace posible esta reunión con los antepasados.

Los *pahlalis* que cazaban en el Cielo cuando se cortó el árbol que lo unía a la Tierra y no pudieron retornar, se transformaron en familias de estrellas y son los antepasados de los vivientes, y el Yatchep es el único momento del año –gracias a la misteriosa intervención de la algarroba que se convierte por varios días prácticamente en su único alimento y su única bebida– donde unos y otros se conectan. Los vivientes pueden arrojarse, enamorarse y desear el mundo celeste, y ser correspondidos por éstos, sin temer perder su cuerpo.

Según nos señalaran ya desde la campaña de 1994 en Formosa, la aparición de las Pléyades en julio es la señal de que los shamanes familiares deben ejercer un ritual de propiciación de lo que ellos consideran una «familia estelar». Esta época de propiciación de la familia de las Pléyades coincide entonces con los «ritos» de fertilidad de la estación seca, ámbito de apareamiento de hombres, estrellas y animales. Como se ha señalado en otra oportunidad (Barúa 2001), la Venus (la Mujer Estrella) y su esposo *Wela* (Luna) practican ritos de fertilidad, como ocurre en todos los reinos de la naturaleza durante la estación seca. Tal como la danza del carancho (*ahetsaj*, animal de estación seca) que involucra la cópula de los jóvenes y en especial la iniciación sexual de las niñas tras su primera menstruación. Para que esto se corresponda en el plano celeste con la propiciación de la fertilidad de sus habitantes es imprescindible la presencia de los shamanes que deben llegar a las Pléyades cuándo éstas se hacen claramente visibles en el cielo de julio.

Prácticamente todo el corpus mitológico recogido por la literatura por distintos observadores, en épocas y lugares diferentes apunta a la concepción familiar de las Pléyades y de otras constelaciones y, en algunas versiones, se señala directamente a sus integrantes como «nuestros antepasados». Naturalmente hay variaciones, por ejemplo Pedro (un informante de Metraux) hace referencia a Venus como «el padre» (Wilbert et.al. 1982; 37, nota 2). El otro informante de Metraux, Martín, amplía esta idea: la estrella matutina es un anciano con un gran fuego, su fuego es frío. La mujer estrella es la hija de la estrella de la mañana y el padre de la mujer estrella quemó a su yerno cuando fue al cielo tras su esposa y se lo comió (Wilbert et.al. 1982 : 48-49).

Las relaciones del matrimonio estelar resultan en la gestación múltiple de estrellas que «cuando están maduras» caen a tierra (Barúa 2001). De algún modo conectan este hecho con la abundancia de algarrobas en diciembre. Así suelen afirmar con enorme alegría en los años de abundante cosecha, como fue por ejemplo el verano de 1999, que los viejos shamanes «habían llegado a *Potsezlay*». Se necesita entonces de la propiciación humana para conectar al reino celeste, con el vegetal y con el humano. En efecto, si dicha propiciación no se ha llevado a cabo, o se ha ejecutado mal, esto trae como consecuencia que la algarroba no madure.

Durante la celebración del Yatchep los ancianos de Tres Pozos se disfrazan de distintos animales, como un «palomo» (*chilal*), un «ñandú» (*wanthloj*) o una «chuña» (*neché*). La alegría y la espontaneidad de la comunidad contrastan notablemente con la «conducta impostada» que muestran durante la vida cotidiana el resto del año fuera del ámbito familiar. Realmente se había producido una enorme abundancia sin esfuerzo. Las algarrobas habían caído en una «cosecha» excepcional desde los árboles al suelo de la aldea. Hombres, mujeres, mascotas y animales en general, comieron hasta saciarse. Naturalmente compartieron esta cosecha con toda la parentela que vino desde el resto de las localidades e incluso pudieron guardar bastante harina de algarroba que les alcanzaría para unos meses más. No puede dejar de advertirse que ello parece una escenificación de lo que ocurre en el «mito» de la Mujer Estrella, cuando ella les procura abundante algarroba no sólo al hombre sino a toda la comunidad.

F. Bossert (2001) señala algunas de las características de las «fiestas» tradicionales. En el Yatchep algunos de estos rasgos no ocurren. Por ejemplo no se produce una inversión de estatus porque no es una sociedad estratificada. Ni un regreso de los muertos, ni desenfrenos sexuales, u otros rasgos comunes a estas fiestas y carnavales. En cambio sí encontramos otros rasgos, como los disfraces, las borracheras –tradicionalmente bebían una cerveza liviana de algarroba, *hatés*, que según dicen produce un estado de ebriedad benigna y no la borrachera violenta que les produce el alcohol– las danzas o también los «juegos».

No obstante en este caso se tiende a desvincular lúdicamente lo que normalmente está vinculado. Lo que había presenciado ya en el Pilcomayo (Barúa 1986) eran los «juegos» entre hombres y mujeres que en Tres Pozos también se repiten. Ambos sexos pueden enfrentarse lúdicamente a través del volej, de los juegos de sogas o aún del fútbol. Quizás este comportamiento también ocurra actualmente entre Consanguíneos y Afines como tradicionalmente enfrentaba a los hombres de distintas aldeas a través del juego de hockey (*nahaatlá*). Sin embargo los ancianos parecen ser los reales protagonistas de estas fiestas, mientras que la actividad shamánica tiende a menguar durante esta época limitándose a vigilar la fermentación de la aloja (*hatés*: la cerveza de algarroba mencionada más arriba), como si el mundo *ahot* quedara temporariamente en suspenso. También es época de dones y de búsqueda de «suertes». Es asimismo tiempo de danzas, pero a diferencia de otros momentos de las danzas sensuales de los jóvenes o de la de los shamanes, en éstas solo participaban los varones adultos y parientes entre sí.

Volviendo a la desvinculación lúdica que se produce entre hombres y mujeres a través de los juegos, hay que recordar que la naturaleza femenina es una naturaleza doblegada «mediante las relaciones sexuales y signadas por la menstruación –índice de

su cambio ontológico— (de las mujeres estrellas que) cohabitaron con los *pahlalis* en la tierra y dieron lugar al nacimiento de las actuales personas wichí» (Barúa 2001: 62).

Finalmente, el Yatchep parece constituir también un tiempo de abolición del acontecimiento aciago desde que éste se asocia a la acción de violentar el orden de las cosas. En la época del Yatchep el pasado mítico parece instalarse en el presente, un tiempo que no precisa de normas. Durante el juego y las peleas pueden golpearse, arañarse, abollarse un poco, pero la risa reemplaza entonces nada menos que a la enfermedad, a la muerte y al trabajo alienado.

Para el resto del año sólo queda del Yatchep —como diría E. Durkheim— una resaca simbólica que eleva el tono semiprofano de la vida cotidiana (Villar 2000). Al parecer, se produce un entretejido entre ésta última y la fiesta que celebra mejores días que no es de ningún modo lo puramente mítico como opuesto a lo puramente cotidiano. Podría decirse que a través del Yatchep se amplía el telón de fondo de la vida cotidiana y aparece otro escenario que les permite, por unas horas, jugar en antiguos paisajes.

## 5. Comparación con otras etnias chaqueñas

En el caso de los ishír (Cordeu 2004) y de los nivaclé (Siffredi 1989 y 2005) que habitan mayoritariamente en el Chaco Paraguayo, la institución de las reglas se ve con optimismo, ya que son apreciadas como herramientas indispensables que elevan la condición humana. Específicamente en el caso nivaclé:

«el discurso mítico contrapone una humanidad primigenia conformada por humanoides indiferenciados (gente común) ignorantes de las reglas alimentarias y de la sociabilidad, denotada ésta por la inexistencia del intercambio de cónyuges (exogamia) y otros bienes, y una humanidad genuina consciente de las diferencias y de las reglas» (Siffredi 1989: 533).

En ambos casos, el mundo primigenio, indiferenciado, es un mundo de mezcla animal humana, sin conciencia de sí, donde no se ejercita el pensamiento ni es preciso enfrentar con habilidad y astucia los peligros y males del mundo. Así, tomando como referencia el tiempo de los orígenes, la humanidad ha progresado, hasta cierto punto. Es más, en la mitología ishír no han respetado a sus dioses sino que los han matado, excepto por el escurridizo Nemourt que en buena medida les ha frustrado su auto-complacencia:

«cuando los hombres liquidaron a todos los *Axnabsero*, Nemourt fue el único que logró desprenderse de su perseguidor interponiendo mágicamente el río Paraguay (...) el ishír le auguró a Nemourt la soledad y el desencanto. Nemourt respondió que igual que la muerte —y a la larga la extinción étnica— esos males serán en adelante patrimonio exclusivo de los humanos, la cifra de los dioses es inagotable, la de los hombres finita por lo que decrecerán indefinidamente (...) la profecía de Nemourt cortó de un solo golpe con la soberbia de su interlocutor y fue el origen de la tragedia del mal humano de ahí en más: los hombres morirán, lo que es peor aún, morirán infelizmente» (Cordeu 2004: 45).

Asimismo se valoran las jerarquías tanto entre humanos, como entre humanos y animales. La salida progresiva de la indiferenciación primigenia posibilitó las distinciones jerárquicas y las divisiones sociales y étnicas, así como la escisión entre hombres y animales. Los *ishír* no intercambian con los animales actuales en un plano de reciprocidad, ya que éstos son sólo alimento para los humanos (cf. Cordeu 2004: 32).

En el caso de los *nivaclé* existe la posibilidad de *jaguarización* del humano tras la pérdida de su alma. Este temor de la transformación en animal les recordaría la indiferenciación de los orígenes. En este caso el *nivaclé* asume los rasgos del jaguar o de un espíritu caníbal. Ello implica la pérdida de la condición humana. Concretamente, remite a la sensación de hallarse incompleto al ser privado, con la salida de su alma (*sacaclit*), de sus sentimientos, de su ánimo, de su voluntad. Como el jaguar, no puede experimentar afectos u otros sentimientos positivos hacia el prójimo, en cuanto se convierte en un espíritu devorador que no distingue entre sus presas (Siffredi 2005).

En el caso *wichí* la situación es bastante diferente. Los humanos masculinos poseían morfología animal, pero se les había insuflado aquello que hace verdaderamente humano a un ser más allá de su apariencia: el *hesek*. Los hombres fueron separándose de los animales, sin embargo, se considera que conservan hasta hoy en día algún rasgo que delata las trazas de sus antepasados míticos. Ello no es en la actualidad motivo de orgullo —y suele expresarse en algunos apodos—. No obstante, algunos de los dones, suertes y habilidades con los que pueden contar derivan justamente de su contacto con espíritus animales. Además poseen una especial fruición por observar los comportamientos de los animales lo cual influye notablemente en sus técnicas y experimentos con su medio. Por un lado, se separaron los hombres de los animales y las mujeres-estrellas se convirtieron en las mujeres actuales. Pero por otro, con cada acontecimiento ocurrido desde los tiempos míticos, se mezclaron con ajenos, espíritus, muertos, enfermedades, *alimañas*.

Finalmente, es notable como cada grupo humano evalúa condiciones en apariencia tan parecidas, tales como los rasgos edénicos de los tiempos primordiales (inexistencia de la muerte, lograr el sustento sin esfuerzo, ausencia de peligros que no puedan ser dominados). Nuevamente creemos que la clave es la concepción de la sociabilidad. Ello es muy notable en la distinta concepción de la misma en los *ishír*, lo cual explica esa actitud optimista frente al devenir, o el aprecio por las reglas, convenciones e instituciones culturales frente a un mundo mítico que —en este aspecto— E. Cordeu califica de *hobbesiano*:

«Vivían apiñados en un espacio pequeño, la vida de cada familia dependía más de la fuerza o de la astucia que de la generosidad del resto. Miríada de individualidades anárquicas y rencorosas, algunas situadas a medias entre lo humano y lo animal y otras próximas a algunos de esos extremos. A la imagen del mal aportada por el parentesco reducido casi metonímicamente a los lazos consanguíneos, se enfrenta la idea del Bien resumido en los términos del parentesco metafórico sobre el cual está basada la institución clánica» (Cordeu 2004: 30).

Y más enfáticamente aún, el mundo de los *ishír purúxle* o sus antepasados míticos se caracteriza por la:

«irrealidad, indefinición, apariencia fluida de los personajes, evanescencia cromática. Falta la medida, sobran los bienes que no requieren esfuerzo, pero falta la caridad y la ética más elementales, el cielo está cerca pero no tiene tonalidades, no existe la muerte pero tampoco las distinciones del entendimientos. Para ellos la cultura y la moral no constituyen una caída» (Cordeu 2004: 38).

Tanto entre los ishír como entre los nivaclé se valora la época actual porque posibilita el ejercicio de la libertad individual y de la responsabilidad moral de la que carecían los primigenios «Seres del Sueño» o las Personas Desvanecidas.

Entre los wichí los malos acontecimientos mezclan los ámbitos que los exponen a la Maldad intrínseca de los otros. Esto quiere decir que –según su visión– no es que los Ajenos hacen el mal cuando podrían hacer el bien, sino que está en su naturaleza ser dañinos para los wichí. Así no quedaría mucho espacio para la libertad. Se escoge bien (cónyuges, situaciones, alimentos, etc.) o se escoge mal, pero esta elección tampoco es definitiva porque aún cuando se escoja bien la gente se «enferma» (con lo que ello connota: «pierde su alma» y debe ser curado). O se oculta bajo una apariencia falsa de prójimo cuando es en realidad un brujo o un ser «sobrenatural». Esta desconfianza sobre todo se dispara con aquellos que se alejaron de la comunidad durante mucho tiempo y después regresaron. Como en el caso referido más arriba que ocurrió en Misión La Paz en el Chaco Salteño, donde un joven se fue durante muchos años y al volver lo quisieron matar porque creían que, aunque tenía la apariencia de su pariente, era «otra cosa» (Barúa 1986). Y aunque no lo mataron, siempre mantuvo un estatus marginal, porque quien se desvincula mucho tiempo de la convivencia cotidiana pierde su rasgo pleno de humanidad.

Además, entre los wichí lo insólito irrumpe aún cuando se hayan tomado todas las precauciones para discurrir por el rumbo de lo regular. Así no se puede hablar de certeza, y sí de mucha incertidumbre, aún cuando hayan creado tantos mecanismos para estar preparados para lo insólito.

Entre los ishír existe un fuerte contraste entre la Vida y la Muerte que, sin embargo se conciben como «las fases fuertes y débil de un mismo régimen ontológico, a partir de las experiencias de la corrupción (*mexné*) y de la renovación (*eicheráxo*)» (Cordeu 2004: 15). La idea de renovación les permite una actitud más positiva hacia el futuro, en cuanto ésta idea sigue estando en el reino de lo posible. Entre los wichí no se ha constatado que pueda existir una futura renovación. También, a diferencia de los wichí, entre los ishír el contacto directo con los Seres primigenios, los «Seres de Sueño» se ha perdido para siempre, aunque se mantienen cierto contacto con las entidades intermedias, los dioses *Axnábsero*. Con éstos se comunican los varones a través de las ceremonias rituales como el *Tobich* (Cordeu 2004). Es más, y como recalca E. Cordeu, el mundo de los antepasados primigenios y el mundo de los muertos presentan prácticamente los mismos rasgos que el de los *ishír purúxle* o sus antepasados míticos. Justamente, es en la interacción de la Muerte y la Vida como va surgiendo el mundo actual: ruptura del *axis mundi*, aparición de los astros, colores, olores, ampliación del hábitat, circulación del agua terrestre, alternancia de sequía y humedad, distinción taxonómica de las especies, apertura del cuerpo, divisiones clánicas, sexuales y etarias (Cordeu 2004: 16). También entre los wichí y los ishír están invertidos los símbolos del bien y del mal:

– El cielo mítico cercano, al alcance de la mano, es visto como positivo para los wichí y negativo para los ishír.

– El cuerpo masculino cerrado alude en los wichí a lo completo y a lo protegido, no hay aberturas por donde el mal puede entrar. Entre los ishír el cuerpo abierto permite la circulación de los alimentos y entre las personas.

– Unas diferencias que aluden también a una apertura metafórica hacia los otros: Los consanguíneos, tan altamente valorados por los wichí, les sugieren a los ishír la cópula anormal del incesto originario. Mientras que los wichí prefieren vincularse con aquellos parientes lo más cercanos posibles aunque sin incurrir en el incesto.

En síntesis, entre los wichí la sociedad, como el cuerpo, se cierra a lo Ajeno.

## 6. Conclusiones: «... al ensueño»

Finalmente, ¿qué es lo que se ha tratado de comprender entonces a través de esta supuesta actitud nostálgica de los wichí? Un peculiar tipo de sociabilidad que restringe «lo completamente humano» a los prójimos (con sus asociaciones animales, vegetales y estelares), poseedores de un adecuado estado del alma. Este tipo se mostró muy diferente a otras sociedades chaqueñas que parecen semejantes en sus aspectos materiales y en sus cosmovisiones, pero que comportan significados en muchos casos opuestos. La sociabilidad wichí hace posible la existencia de prójimos, de «otros como yo» francamente opuestos a los «distintos de mí» (y a todo «lo distinto de mí y de mi mundo») a quienes se les atribuye una maldad intrínseca. Asimismo, cuando se los obliga a doblegar sus pasiones y a resignarse a sus deberes sociales algunos no dudan en buscar la muerte.

Sólo durante el Yatchep parece reinstalarse el «tiempo mítico»: la reunificación de los hombres con sus partes animales, la anulación temporal de la muerte, donde las mujeres vuelven a ser «mujeres estrellas» asociadas a Venus y a las Pléyades. Las Pléyades no son solo las «siete estrellas» más brillantes, sino que es una constelación que actúa como una verdadera fábrica de estrellas, asociadas a la fertilidad y a la abundancia vegetal, que se manifiesta en la tierra cuando de los algarrobales se desprenden sus vainas que caen al suelo formando un manto. Con ellas preparan sus comidas, sus dulces, buscan sus dones (Barúa 2001), y antaño se preparaba su bebida más preciada, la cerveza de algarroba.

Se ha dicho que ése es el que se ha considerado como el «estado verdadero» del que fueron separados por una serie de malos acontecimientos que los volvieron humanos incompletos, donde sus componentes fueron fragmentados. Pervive el *hések* de entonces, pero en la actual situación es volátil y escurridizo. Así, los «tiempos míticos» –y como puede verse por los casos<sup>9</sup>– no están confinados a un tiempo pasado, sino podría decirse que son como un estado que envuelve las fronteras de la vida cotidiana.

<sup>9</sup> Llamamos «casos» a aquellos acontecimientos que se produjeron en los tiempos míticos pero que vuelven a ocurrir en tiempos históricos y que nuestros informantes pueden referir aún en la actualidad como las ocasiones en que consideran que la Mujer Estrella vuelve a descender para beneficiar al hombre despreciado y solitario. Ello encuentra su razón en que para los wichí un hombre que vive solo, que no ha tenido ninguna esposa, resulta incomprensible. Cuando esto ocurre sospechan que puede actuar la Mujer Estrella.



En momentos rituales, como el Yatchep, el mundo de los *pahlalis* parece reemplazar por un breve lapso a la realidad cotidiana. Sólo entonces la nostalgia se desvanece, sencillamente porque se encuentra en suspenso aquello que la causa, ya que se reencuentran por un rato con quienes creen ser verdaderamente. Creo que la cita siguiente de Friedrich Hebbel condensa el deseo del «salto» a ese otro mundo amado:

«En el mundo real se hallan entretreídos muchos otros mundos posibles/ El dormir vuelve a desenredarlos./ Ya sea el oscuro dormir de la noche que sojuzga a todos los hombres/ Ya sea el claro del día, que sólo al poeta (en este caso al shamán) le adviene./ Y así también esos mundos, para que el Todo se agote/ Penetran, a través del espíritu humano./ En un Ser que se pierde en los Aires».

Asimismo, este sentimiento de añoranza por el mundo primigenio por parte de los wichí afecta directamente a sus modos de sociabilidad cotidianos de modo que los distinguen de otros grupos indígenas chaqueños. Por ejemplo, entre los ishír y los nivacé el mundo actual es el Cosmos, donde reinan las instituciones y las reglas que traen sus dioses y donde los hombres cumplen un papel activo (Cordeu 2004). Por el contrario los wichí, desde la aparición de la muerte y la mezcla con lo ajeno —que impiden en la vida cotidiana el bienestar propio de los tiempos primordiales— han tendido a resguardarse mediante un comportamiento de máscara (Dasso 1999). Éste implica una sociabilidad artificiosa, fuertemente regulada y que deja escaso margen para una interacción espontánea comparada con la sociabilidad natural de sus antepasados míticos. De allí que sobre todo en los momentos críticos (señalados en el punto 4) la existencia suela resultar densa e insoportable, momento en que los atrapa la Nostalgia y el deseo de regresar al mundo celeste.

## 7. Referencias bibliográficas

ARENAS, Pastor

2004 *Etnografía y alimentación entre los toba-nachilamolek y los wichi-thukut'as del Chaco Central argentino*. Buenos Aires: Edición del autor.

BAEHLER, Jean

1971 «Le problème du suicide». *Counterpoint* 5: 67-84.

1996 «Une théorie stratégique du suicide». *L'Encéphale* 22 (n.s.), número especial 4: 4-9.

BARÚA, Guadalupe

1986 «Principios de organización en la sociedad matakó». *Suplemento Antropológico* 21 (1): 73-130. Asunción.

1992 «Las Plantas mágicas como remedios sociales entre los Matakó: el Equilibrio entre el Control y la Transgresión», en *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, vol. 4, pp. 21-34. Las Lomitas (Formosa): Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.

1998 «Las normas matrimoniales en la práctica wichí», en *Actas del II Congreso de la Sociedad Argentina de Americanistas*, tomo I, pp. 97-124.

2001 *Semillas de Estrellas: Los nombres entre los wichí*. Buenos Aires: Dunken.

2004 «Lo eterno y lo fugaz en el ritual del Yatchep entre los wichí bazaneros». *Archivos. Departamento de Antropología Cultural* 2 (2): 181-206. Buenos Aires.

2007 *Un arte delicado. Relaciones entre el parentesco, el conflicto y el acontecimiento*

- entre los wichí del Chaco Central. Buenos Aires: Dunken.
- 2008 *La nostalgia wichí como un tipo de sociedad*. Buenos Aires: Dunken. [en prensa].
- BARÚA, Guadalupe y María Cristina DASSO  
 1999 «El papel femenino en la hostilidad wichí», en *Mito, Guerra y Venganza entre los wichí*, Mario Califano, coord., pp. 251-298. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- BOSSERT, Federico  
 2001 «Notas para una teoría del Carnaval.» *Scripta Ethnológica* 22: 7-60.
- BRAUNSTEIN, José  
 1991 «Primos equívocos: variantes léxicas del parentesco mataco», en *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, vol. 4, pp. 9-19. Las Lomitas (Formosa): Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.  
 1993 «Territorio e historia de los narradores mataco», en *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, vol. 5, pp. 4-74. Las Lomitas (Formosa): Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.
- CALIFANO, Mario  
 1999 «Paradigmas ético jurídicos del ciclo de las teofanías vengadoras de los Mataco», en *Mito, Guerra y Venganza entre los wichí*, Mario Califano, coord., pp. 55-140. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- CORDEU, Edgardo  
 2004 «Miedo y mal en la mitología de los chamacoco (ishír) del Chaco Boreal». *Archivos. Departamento de Antropología Cultural* 2 (2): 7-50. Buenos Aires.
- DASSO, María Cristina  
 1999 *La Máscara Cultural*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- DE LOS RÍOS, Miguel  
 1976 *Preliminares para un análisis de la idea de alma en la etnia Mataco*. Buenos Aires: Tekné.
- DURKHEIM, Émile  
 1982 *El Suicidio*. Madrid: Akal.
- GEERTZ, Clifford  
 1973 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- HÈRNAULT, Anne  
 2002 *Questions de sémiotique*. Paris: Presse Universitaire de France.
- JIMÉNEZ BENÍTEZ, Sixto, Alejandro LÓPEZ y Anahí GRANADA  
 2002 «Astronomía aborigen del Chaco. Mocovíes. I. La noción de *nayic* (camino) como eje estructurador»: *Scripta Ethnológica* 22: 39-48.
- MARANHÃO, Tulio  
 1998 «The adventures of ontology in the Amazon Forest». *Paideuma* 44: 155-168.
- MARANTA, Aristóbulo  
 1992 «Apéndice: las plantas mágicas entre los Mataco», en *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, vol. 4, pp. 28-34. Las Lomitas (Formosa): Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.
- METRAUX, Alfred  
 1967 «L'expression sociale de l'agressivité et du resentiment chez les indiens Mataco

du Gran Chaco», en *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, capítulo 4. París: Gallimard.

NIETZSCHE, Friedrich

1998 *El nacimiento de la tragedia: o Grecia y el pesimismo*. Buenos Aires: Alianza.

PALMER, John

1994 «Husek (the will): A Wichí category of the person». *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 25 (1).

1997 *Wichí Goodwill: Ethnographic Allusions*. Tesis Doctoral. Oxford University.

2005 *La buena voluntad wichí: una espiritualidad indígena*. Formosa: APCD / CECAZO / EPRAZOL, Grupo de Trabajo Ruta 81.

RODRÍGUEZ MIR, Javier

2005 *Los wichí en las fronteras de la civilización: Capitalismo, Violencia y Shamanismo en el Chaco Argentino*. Tesis Doctoral: Universidad Autónoma de Madrid.

SIFFREDI, Alejandra

1989 «Interacción y Cognición: El caso Nivakle». *América Indígena* 49 (3): 509-543.

2005 «Cuando la persona se deshumaniza. Des-centramiento y jaguarización de la sociedad nivacle». *Journal de la Société de Américanistes* 91 (1): 185-210.

VILLAR, Diego

2000 «La concepción de la práctica ritual en la escuela francesa de sociología (1897-1912)». *Scripta Ethnológica* 21: 9-90.

WILBERT, Johannes y Karen SIMONEAU

1982 *Folk Literature of the Mataco Indians*. Los Angeles: University of California.