

# *Las brujas Mashco y Pilagá.* *Análisis comparativo de una estructura* *de dos grupos de América del Sur*

Mario CALIFANO  
Anatilde IDOYAGA MOLINA  
(Centro Argentino de Etnología Americana)

## INTRODUCCION

En la presente monografía intentamos realizar una comparación entre las brujerías<sup>1</sup> Mashco y Pilagá. No se trata de un análisis histórico reconstructivo, abocado a demostrar alguna conexión histórica entre las prácticas de ambos grupos. Es, por el contrario, nuestro objetivo la comparación de dos estructuras que cobran acabada significación en el marco de la cultura de la que provienen. Sin embargo, toda estructura peculiar de sentido<sup>2</sup> cuenta con fenómenos similares en otros grupos humanos, conformando ellas una estructura significativa de carácter universal<sup>3</sup>. En otras palabras, existen ciertas estructuras generales propias del espíritu humano que cobran concreción en culturas determinadas. La brujería, vale decir, la posibilidad que tiene el sujeto de hacer daño utilizando la potencia o asociándose a algún tipo de poder es una idea universal. Las brujerías Mashco y Pilagá son, entonces, concreciones en cosmovisiones particulares de esa idea.

El hecho de que nos aboquemos al estudio de este fenómeno en los grupos mencionados no es en absoluto arbitrario, en virtud de

---

<sup>1</sup> Cuando hablamos de brujería nos referimos al procedimiento dañino que realiza un determinado personaje al que denominamos bruja, y que es diferente del daño que puede realizar el shamán o cualquier otro individuo, aunque el mecanismo involucre la potencia.

<sup>2</sup> Bórmida define a la estructura peculiar del sentido señalando que como «esencias peculiares constituyen la concreción de las particulares en una cultura determinada. [...] Estas esencias constituyen el patrimonio eidético de un grupo humano aquí y ahora, por medio del cual éste vive y piensa la realidad de su mundo». Bórmida, 1976, pp. 81-82.

<sup>3</sup> De acuerdo a Bórmida, las estructuras de sentido universales son comunes a todos los hombres, y constituyen verdaderas estructuras antropológicas. Bórmida, *op. cit.*, p. 80.

que contamos con materiales de primera mano<sup>4</sup>, y, además, se han publicado monografías describiendo los procedimientos y significación de la brujería en ambos grupos<sup>5</sup>, lo que permite que el lector pueda juzgar certeramente los resultados de nuestra investigación. Por otra parte, redundante en el interés del fenómeno el hecho de que se trate de dos grupos americanos, donde la institución es mucho menos conocida y frecuente que en el continente africano.

Los lineamientos teóricos metodológicos seguidos en toda circunstancia apuntan a comprender, a describir la cultura desde adentro, tal como la vive y piensa el individuo concreto, donde esos procedimientos y prácticas tienen significación. Para decirlo en dos palabras, hemos seguido las normas del método fenomenológico<sup>6</sup>, persuadidos de la eficacia de su instrumentación cuando se trata de hacer una hermenéutica.

Los aspectos que hemos elegido para la comparación son aquellos que definen al fenómeno esencialmente<sup>7</sup>, vale decir, aquellos atributos que hacen que el fenómeno sea lo que es y no otra cosa<sup>8</sup>.

#### SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS ENTRE LAS BRUJERIAS MASHCO Y PILAGA

Analizarnos en este ítem los aspectos que poseen significativa relevancia en la intuición del fenómeno de la brujería en virtud de que tal como señaláramos, apuntamos a comparar la concreción de una única estructura en el seno de dos culturas diferentes. Sin embar-

<sup>4</sup> En relación a los Mashco, Califano recabó abundante material sobre el tema en varias expediciones realizadas sobre el terreno entre los años 1965 y 1974. Entre los Pilagá, Idoyaga Molina hizo lo propio durante las primaveras de 1975, 78 y 79. En todos los casos se trabajó preponderantemente con informantes calificados, registrando magnetofónicamente la información vertida por éstos, o por los lenguaraces en los casos en que fuera necesario. Una lista de los informantes Mashco con sus principales características puede verse en Califano, 1978, pp. 404-407. En lo que respecta a los Pilagá, la identificación de los canales de información puede verse en Idoyaga Molina, 1978. En lo relativo a la transcripción de las voces aborígenes; véase Idoyaga Molina, 1977.

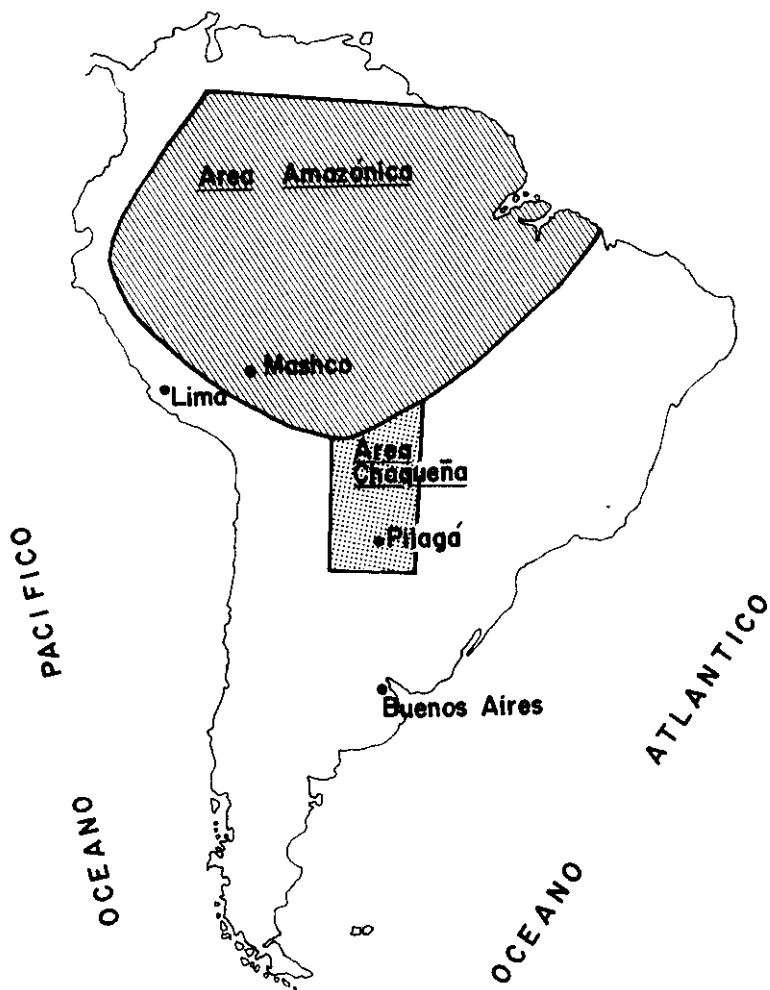
Por otra parte, cabe destacar que, según pudimos comprobar en el terreno, las prácticas siguen vigentes en la parcialidad Amaracaire de los Mashco y entre los Pilagá. Las parcialidades Huachipaire y Zapiteri (Mashco), aunque han abandonado la costumbre, recuerdan vivamente las tradiciones al respecto, por lo que también se pudo recoger información entre ellas.

<sup>5</sup> Nos referimos a «El Complejo de la Bruja entre los Mashco de la Amazonia Sudoccidental (Perú)» de Califano y «La Bruja Pilagá» de Idoyaga Molina.

<sup>6</sup> Sobre la aplicación del método fenomenológico en la etnología puede verse Bórmida, 1976.

<sup>7</sup> Rasgo que hace la comparación absolutamente diferente de la histórica cultural, en virtud de que justamente el objetivo de esta escuela consiste en tomar en cuenta los detalles, lo accesorio.

<sup>8</sup> Sobre la esencia del fenómeno etnográfico puede verse Bórmida, 1976, pp. 74 y ss.



Ubicación de los grupos Mashco y Pilagá.

go, detallaremos también los aspectos fenoménicos sobre los que se fundamenta la reducción eidética<sup>9</sup> para facilitar la comprensión de la misma, los que por otra parte, han de colaborar en la riqueza e interés del estudio. En otras palabras, si bien los aspectos elegidos para realizar la comparación son los que definen al hecho esencialmente en cada caso, se incluirán, además, los detalles que permiten intuir la esencia a la vez que muestran la particularidad y originalidad de las prácticas en los dos grupos tratados.

En ambos casos, cuando hablamos de brujerías, nos referimos a los procedimientos específicos, mediante los cuales realiza el daño un determinado personaje, la *konánaGae* para los Pilagá y la *tshiwembáe* para los Mashco. El rasgo sobresaliente de las dos figuras consiste en la malignidad que evidencian para sus congéneres en prácticamente la totalidad de sus acciones, hecho que provoca en el sujeto, como contrapartida, el temor y la precaución.

La incuestionable disposición negativa se origina en la iniciación que ha transformado a la joven en bruja, la que le confiere además el poder para realizar el daño. Entre los Mashco, la mujer puede convertirse *tshiwembáe* por una doble vía, por una parte se puede lograr el *status* mediando la acción de una bruja, quien sólo debe entregarle el *tshiwemúí*, sapo, a la «iniciando» para otorgarle su potencia. Dicha sección no es en absoluto arbitraria, en virtud de que el animal en cuestión es el receptáculo de potencia por excelencia, y la entidad que, por tanto, le permitirá concretar el daño. La cesión posee un claro fundamento mítico en virtud de que reproduce la forma, por medio de la cual se accede al estado en la época primigenia. En efecto, en el tiempo de los acontecimientos primordiales el pez *wápod*<sup>10</sup> «inició» a la primera *tshiwembáe* (lit. sapo de la bruja) dotándola de este modo de los poderes que alejan a la bruja de la condición de humano. Por otra parte, el *wápod* continúa cediendo en el presente a sus elegidas el *tshiwemúí*, perpetuando de este modo su accionar en la iniciación de las brujas. La otorgación del batracio se complementa con la comunicación simul-

<sup>9</sup> Sobre la reducción eidética del fenómeno etnográfico, véase Bórmida, 1976, pp. 78 y ss.

<sup>10</sup> El pez *Wapod* es un personaje mítico, que ya desde la época primigenia manifestó un poder superior a lo normal. En efecto, según da cuenta un relato tras la destrucción cósmica, los humanos se refugiaron en el *wanaméí*, un árbol descomunal, esperando que finalizara la noche mítica. El *wanaméí* después de que hubo cumplido su misión salvadora se desplazó hacia el medio del mundo. Posteriormente, los antepasados sintieron curiosidad de conocer el árbol en cuestión, y decidieron emprender un largo itinerario cubierto de acechanzas y peligros. Entre estas andanzas llegaron a un río de aguas calientes donde los peces se muercen al entrar y que, sin embargo, el *wapod* puede recorrer en su totalidad hasta sus cabeceras. En la actualidad transita además los solitarios arroyos donde se refugia el sapo que es atrapado para entregarlo a la *tshiwembáe*. Por otra parte, otros dos peces míticos pueden realizar la entrega: se trata del *pukaro* y el *sembodn*. Ver Califano, 1978, p. 410.

tánea de las técnicas concernientes a procurar el daño<sup>11</sup>. En lo que respecta al plano de la intención podemos hablar de una voluntad activa, tanto en lo referente al *wápod* y los dos restantes peces, como en el caso de las mujeres que recogen libremente el *tshiwemúí* de su habitáculo en la selva. Como contrapartida la intención del animal es pasiva en virtud de que la figura actúa negativamente, pero no intenta por sí sola entregarse a las futuras *tshiwembáe*.

La potencia superlativa, tanto de los peces como de la *tshiwembáe*, concretada en la iniciación de las jóvenes, como la del *tshiwemúí*, personaje desencadenante del daño, radica en la modalidad ontológica que detentan. En efecto, los personajes señalados son de naturaleza *tóto*, lo que equivale a decir seres demoníacos de una intención prevalentemente negativa hacia el mundo de los hombres<sup>12</sup>. Y es esta característica la que determina que la joven se convierta en un ser de tal condición; vale decir, que la *tshiwembáe*, al cristalizar en ese estado, transita de la condición de humana a la de *tóto*; hecho que explica su negatividad y el alejamiento existencial que efectúa respecto de la sociedad de los hombres. La metamorfosis se produce al tomar contacto con el *tshiwemúí*, quien por detentar la modalidad existencial de *tóto* provoca el cambio ontológico en la joven.

La iniciación de la bruja Pilagá, por su parte, no presenta desde una perspectiva formal diferencias significativas. Adquiere su condición de tal en base a la acción de una teofanía a la que los indígenas denominan *KonánaGae loGoté* (dueña, jefa de la bruja)<sup>13</sup>. Aunque generalmente se acepta que es la dueña de la bruja la que ha de elegir a las jóvenes que se conviertan en *konánaGae*, también señalan los Pilagá que *Bialasé*<sup>14</sup>, puede desencadenar la iniciación. Se trate de cualesquiera de las dos figuras el camino es el mismo; el proceso se comienza mediante la comunicación onírica, vía por la cual la teofanía da a conocer a la iniciación sus intenciones, a la vez que le enseña los procedimientos del daño. Es a través de los sueños que el personaje cede él o los cantos, por medio de los cuales la nueva bruja se ha de

<sup>11</sup> Al respecto, véase Califano, 1978, pp. 410-415.

<sup>12</sup> La noción de *tóto* es una de las estructuras significativas del mundo Mashco. Designa en primer lugar a una teofanía de intencionalidad ambivalente hacia el mundo de los hombres. En segundo término, a la calidad ontológica de otras teofanías, los muertos y algunos animales: en el dominio son *tóto* la bruja y el shamán. En líneas generales es percibida como una modalidad existencial no sólo diferente, sino también en cierto sentido opuesta a la *xarangbütn* o humana. Al respecto puede verse Califano, 1978, pp. 413 y 417, ó 1977 y 79.

<sup>13</sup> Al respecto, puede verse Idoyaga Molina, 1978. En algunos casos la descripción de la *konánaGae loGoté* se asimila a la de la Viuda, personaje de la narrativa folk.

<sup>14</sup> *Bialase* (lit. mujer del monte y femenino de *Bidlek*) regentea junto con su homónimo el ámbito en cuestión; cuida especialmente de los vegetales y de la miel. Impone las normas de recolección en su espacio y castiga a los infractores de la misma; puede, además, iniciar al individuo en el shamanismo.

comunicar con ella, remarcando en cada circunstancia la intención gratuitamente maligna que ha de gobernar sus acciones en el futuro.

Con posterioridad a la revelación, la joven *konánaGae* iniciará sus malevolentes prácticas con el auxilio de una «instructora», es decir, otra mujer del mismo *status* que guarde con la primera una cercana relación de parentesco. Hecho que se explica en función del carácter secreto de la condición de bruja.



*Bruja Mashco.* (Gentileza Misiones Dominicanas del Perú.)

La elección, por otra parte, no recae siempre e ineludiblemente en la teofanía, puede surgir de la joven, quien en esta circunstancia sigue, por así decirlo, un camino a la inversa. En efecto, comenzará por contactarse con una *konánaGae*, a fin de instruirse en los procedimientos de daño y, al cabo de un tiempo, ante su firme intención, logrará que la *konánaGae loGoté* se le revele en los sueños y complete el camino empezado por la instructora. Del proceso iniciático, el rasgo de mayor relevancia consiste posiblemente en la cesión de *oykyaGáyk*<sup>15</sup>, de la que es objeto la joven, y que, a la vez, le permite realizar el daño con eficacia.

<sup>15</sup> *OykyaGáyk* es la potencia que detentan los seres míticos, el shamán, la bruja, los muertos o los muy ancianos, vale decir, aquellos personajes que por definición existenciaría son no-humanos, extraños y poderosos.

Tanto la *konánaGae loGoté* como *Biálase* son seres de naturaleza *payák*<sup>16</sup>, hecho que explica y da sentido a que ésta sea la condición de la joven concluido el trance. En efecto, la *konánaGae*, como su homónima, la *tshiwembáe* de los Mashco, sufre una metamorfosis ontológica, por la que accede de la condición de humana a la de *payák*. Cabe destacar al respecto una diferencia en lo que hace a uno y otro personaje; mientras la bruja Pilagá cristaliza en dicha condición hasta su muerte, la mujer Mashco sólo puede padecer el estado de *tshiwembáe* durante su juventud. Sin embargo, debemos señalar que aunque se vea desafectada de la condición ontológica de *tóto* guarda permanentemente en la vivencia indígena una reserva de significación. Es que al entender del Mashco la *tshiwembáe* deja sus poderes nocivos, pero no olvida<sup>17</sup>.

Si tomamos en cuenta la intencionalidad, vemos que ambas figuras se caracterizan por mantenerla absolutamente independiente de las teofanías que con ellas interactúan. Entre los Mashco ni la metamorfosis de la joven ni el daño que ella realiza son resultado de una posesión por parte de la teofanía, sino mero contacto y relación con el *tshiwemúi*. Entre los Pilagá la figura iniciadora se convierte en *letawá*, auxiliar o ayudante, quien en virtud del vínculo aludido aconseja y auxilia a la bruja, manteniendo un estrecho contacto que se caracteriza por la comunidad de intenciones e intereses, pero a la vez por la independencia de voluntades.

Como resultado de la iniciación, tanto la *tshiwembáe* como la *konánaGae*, se alejan de la sociedad compuesta por los hombres y pasan a integrar un orden en el que prima la interacción con las teofanías. Concretamente, la joven Mashco en virtud de su estado de *tshiwembáe* podrá dialogar con *Tóto*, comunicación que para un humano común significaría la muerte, mientras que en la joven bruja reitera su estado de potencia a la vez que le permite incrementarla. Participa además de reuniones nocturnas a las que sólo concurren las brujas, habiendo divorciado la materia anímica del cuerpo<sup>18</sup>.

La *konánaGae*, con posterioridad a su iniciación, sólo se relaciona con brujas o teofanías *payák*. A estas últimas las conoce nuevamente

<sup>16</sup> *Payák* es la modalidad ontológica de la totalidad de las teofanías en el universo Pilagá. También poseen tal esencia seres animales y vegetales en tanto dependen de señores de espacios y especies que poseen esa naturaleza. Pero también toda manifestación insólita remite a la esfera del *payák* al ser u objeto de que se trate, así la piedra es *payák* porque es dura, el rifle porque puede explotarse, o cualquier otro ente que se revele a la conciencia indígena poseyendo una carga de significación diferencial. En el dominio humano, el shamán y la bruja pierden esta condición y se integran a la esfera del *payák*. Al respecto puede verse Idoyaga Molina, 1977.

<sup>17</sup> Califano, 1978, p. 403.

<sup>18</sup> Al respecto, véase Califano, 1978, p. 417.

a través del sueño y las integra como nuevos *letawá*, incrementando de este modo su potencia.

La profunda alteración sufrida en ambos personajes se manifiesta también en múltiples capacidades que no hacen sino mostrar el tránsito de humano a ser que patentiza lo otro, extraño y demoníaco. La potencia de la *tshiwembáe* se concreta en la capacidad de separar alma (*wanokiren*) y cuerpo, volar por los aires, ser insensible al dolor, enfermar o dar muerte a sus congéneres. En el caso de la *konánaGae* se concreta en la posibilidad de separar el alma (*paqál*) y la imagen refleja (*ki'e*) del cuerpo, la de tornarse invisible, la de metamorfosearse en diferentes entes según necesidades, y la de enfermar y matar a sus congéneres<sup>19</sup>.

En el plano morfológico también se manifiestan la otreidad ontológica de ambos personajes<sup>20</sup>. En el caso de la *tshiwembáe* se advierte en el hecho de que son únicamente mujeres jóvenes y bonitas<sup>21</sup>, en la insensibilidad al dolor físico que resiste los más brutales castigos corporales, y en la capacidad de desplazarse por los aires. En lo que respecta a la *konánaGae* cabe destacar que también el plano morfológico revela su esencia *payák*. En efecto, la bruja es un ser feo de aspecto desgreñado, de cabellos largos y sucios, delgada y de rostro terrible, lo que equivale a decir que ya en su anatomía se advierte su naturaleza demoníaca.

De más está señalar el carácter secreto de la práctica en uno y otro grupo, como la acción punitiva que conlleva su descubrimiento. Es por ello que ambas figuras se inclinan por las horas nocturnas para concretar el daño en las incautas víctimas, objeto del odio de las brujas, esos seres antisociales que realizan el daño por mero placer, sin ningún tipo de justificación o paliativo para sus andanzas, las que podrían definirse justamente como ensañamientos malvados contra el otro. En uno y en otro caso la realización del mal implica el conocimiento y la aplicación de determinada técnica, que tiene como único objetivo el sufrimiento y la muerte del sujeto.

Entre los Mashco las víctimas de las *tshiwembáe* pueden ser tanto hombres, mujeres o niños, aunque su arbitraria malignidad se manifiesta en una preferencia por los últimos. El procedimiento de daño es relativamente sencillo; exige como primer paso la extracción de un cabello de la víctima, o un trozo de su vestimenta, o algún hueso de

<sup>19</sup> Al respecto, véase Califano, 1978, p. 420, e Idoyaga Molina, 1978.

<sup>20</sup> Un análisis del papel que juega la morfología en relación a la dimensión ontológica, puede verse en Idoyaga Molina, 1980.

<sup>21</sup> Es un hecho conocido que la conciencia arcaica se vale del recurso de lo bello para denotar lo otro potente en términos de Otto lo numinoso. (Otto, 1965, *passim*.) En el caso de la *tshiwembáe*, la belleza y la juventud no hacen sino connotar el carácter extraño y distinto de la bruja. Al respecto, puede verse Idoyaga Molina, 1980.





(Gentileza Misiones Dominicanas del Perú)

animal que ésta cazara en la selva, o algún resto de un elemento utilizado por ella. Vale decir, se sirve de un objeto que forme parte del cuerpo de la persona, o de un producto de su actividad, o simplemente de un ente que haya estado en contacto con ella<sup>22</sup>. Una vez obtenido el material necesario lo envuelve en hojas de *kondapiri*, recolectadas en

<sup>22</sup> Los informantes no han podido precisar que contiene el objeto de la persona. Sin embargo, han insistido que exige algo de la misma en el resto material, por lo que podríamos remitir esta cuestión a un hecho general: la falta de distancia entre el sujeto y el objeto míticos. Al respecto, véase van der Leeuw, 1961.

el interior de la selva, realizando un pequeño envoltorio que luego colocará en las proximidades del *tshiwemúí*; hecho que determina que la víctima comience a padecer. La localización del dolor y los primeros síntomas de enfermedad se corresponden con el elemento que fuera sustraído; así, por ejemplo, si el envoltorio contiene cabellos, el dolor se manifiesta preponderantemente en la cabeza, si se trata de huesos en la totalidad del cuerpo; si es un resto de caña de azúcar o mandioca, el órgano afectado será la boca<sup>23</sup>.

El grado y el peligro de la enfermedad está determinado por la distancia a que se mantenga el envoltorio del *tshiwemúí*; cuanto más cerca se halle el sapo mayor será la sensación dolorosa, al adosarlos se hace patética la presencia de la muerte. Sin embargo, no es necesario que la *tshiwembáe* se valga del batracio para concretar el daño; una vez confeccionado el atado puede esconderlo debajo de la casa o en los basurales, donde seguramente ante una súbita crecida de las aguas será arrastrado, por lo que las dolencias de la víctima desaparecerán. El procedimiento descrito cobra significación si partimos de la idea de que la *tshiwembáe* posee un particular estado de potencia en virtud de su condición de *tóto*, que le permite dañar por sólo tocar los elementos de la víctima. Tal es así que puede producir la muerte por simplemente introducir el envoltorio en su vestimenta, a la altura de la cintura. En síntesis, el daño realizado por la *tshiwembáe* puede concretarse por el contacto del paquete con su propio cuerpo, o con el *tshiwemúí*<sup>24</sup>.

En base al procedimiento descrito es que la *tshiwembáe* se dirige disimuladamente a la selva a encontrarse con el sapo y así recolocar los envoltorios. Durante la noche es su *wanokiren* quien realiza el mismo procedimiento. Finalmente, cuando decide dar muerte, sigue uno de los procedimientos descritos, vale decir, adosar el envoltorio al *tshiwemúí* o introducirlo en su falda. Para el final, de todos modos, se espera largamente en virtud de que el mayor placer de la *tshiwembáe* radica en provocar dolor y sufrimiento.

Para concretar el procedimiento nocivo, la *konánaGae* se vale de distintos elementos, sólo a condición de que sean parte del cuerpo o pertenencias del sujeto. Entre aquéllos figuran la materia fecal, la orina, el cabello, las uñas, las colillas de cigarrillos, partes de las vestimentas, etc. Fundamenta tal utilización la idea de que el daño a una parte es el daño a la totalidad del individuo, es que la vida del mismo late y se mantiene en cada órgano, en cada resto, y es por ello posible enfermarlo a partir de éstos. En cuanto a las pertenencias debemos señalar que se trata de objetos de los que el sujeto es *loGót* (dueño),

<sup>23</sup> Al respecto, véase Califano, 1978, p. 416.

<sup>24</sup> Al respecto, véase Califano, 1978, p. 416.

uno de los términos de una relación jerárquica de potencia, y que los objetos son sus *lamasék* (ayudantes dependientes), noción que completa a la anterior, y que constituye una correlación en base a la cual el Pilagá organiza y clasifica al hombre, la sociedad y el mundo<sup>25</sup>. Es en base a esta peculiar relación que une al individuo con sus pertenencias que el Pilagá les otorga vida, una vida que se funda y se mantiene en la del *loGót*, con quien, en función de la potencia, forma un todo unitario. Es por ello que al dañar los objetos se daña a su poseedor, concretamente se lo enferma y se lo mata, igual que a los primeros<sup>26</sup>.

Para recolectar los materiales del daño, la *konánaGae*, simulando la recolección femenina de frutos silvestres, da vueltas por el monte recorriendo los mismos lugares donde en días anteriores observara gente. Una vez que hubo recogido el material suficiente, proveniente de varias personas, lo pone a hervir en una olla en el monte, preferiblemente durante la noche. Circunstancia en la que además fuma copiosamente en todas direcciones, a fin de conformar un microespacio que aisle y haga irreconocible, en particular por los shamanes, el lugar de su maligno procedimiento. Esa misma noche o durante la siguiente, al son del canto por el que se comunica con sus *letuwá*, entra en éxtasis y se dirige a la bóveda celeste a entrevistarse con la *konánaGae*, quien en su morada destruye los *paqál* y los *ki'e* de los elementos cuyos cuerpos destruyen la totalidad de las *konánaGae* en la tierra.

El fundamento del simpático procedimiento cobra significación íntima a partir de la idea que unifica la totalidad y las partes en un solo ser, en un solo estado de potencia<sup>27</sup>.

Existe, además, un segundo procedimiento, formalmente idéntico al descrito; se trata de enterrar las pertenencias del sujeto en la tumba de algún muerto reciente con el objeto de que por contacto este último transmita su estado a los elementos y así lograr el sufrimiento, enfermedad y muerte del sujeto.

También en este caso la localización del dolor en la anatomía humana dependerá del elemento que se haya sustraído para realizar el daño. Si es la saliva será la garganta, si se trata de materia fecal será la zona gastrointestinal, si es un cigarrillo será la boca, y así sucesivamente cada elemento dañado provoca la enfermedad en un lugar específico.

<sup>25</sup> El Pilagá segmenta el cosmos en diferentes ámbitos regidos por un *loGót*, un dueño, del continente y el contenido del mismo, y entiende que los habitantes de cada ambiente son *lamasék*, dependientes del mismo. Esta dependencia implica un vínculo jerárquico de potencia que se manifiesta en una percepción unitaria del *loGót* y del *lamasék*, tanto desde la perspectiva de la modalidad existencial como de la potencia, la intención o el comportamiento.

<sup>26</sup> Al respecto, véase Idoyaga Molina, 1978.

<sup>27</sup> Al respecto, véase Idoyaga Molina, 1978.

Evidentemente más allá de los procedimientos particulares que, por otra parte, pueden variar dentro de la misma cultura según hemos visto, fundamenta la acción dañina de la bruja en uno y otro grupo la idea de que el individuo no se termina en su mera corporeidad, sino que además forman parte de su totalidad «física» las pertenencias, los objetos por él contruidos, o cualquier resto de su persona. El sujeto vive y muere en todos estos entes, con los que conforma, en rigor, una unidad de potencia.

Si consideramos la valoración que la sociedad realiza de la bruja en cualquiera de los grupos, la censura y el odio hacen patente la vivencia indígena, en virtud de que la bruja es un ser antisocial que ha renegado de su condición de humana, de reconocer como congéneres a los hombres, pasando a formar parte de un orden social compuesto por el mundo potente de las teofanías, en este caso, de nefastas intenciones. Desde la perspectiva del sujeto común es posible que aumenten la censura y el odio señalados el hecho de que ante la bruja se haya imposibilitado de acción, frente a otro poderoso y maligno, ante quien sólo cabe el temor y la precaución. Vale decir, que sus acciones sólo pueden resolverse por vía negativa, intentando la neutralización de un poder más fuerte, terrible y demoníaco.

Sin embargo, a pesar de lo expuesto, no es un ser omnipotente ni irremediamente poderoso, en virtud de que existen diferentes técnicas y procedimientos que permiten detectarla e inmediatamente ejercer la venganza. Entre los Mashco son varios los mecanismos que permiten la identificación de la bruja. Entre ellos figura el descubrimiento que está a cargo del *embayorokéri*, el soñador, figura que se revela como el verdadero «cazador» de brujas, remitiendo a un segundo plano a la actuación del shamán que también ocasionalmente puede detectarlas<sup>28</sup>. El *embayorokéri* durante el sueño ve el *wanokiren* de la *tshiwembáe* y lo que ella está haciendo, pero, además, recibe auxilio externo. En efecto, también durante la experiencia onírica es informado por los animales acerca de las actividades de las brujas, hecho que se fundamenta en la calidad ontológica de *tóto* que detentan aquéllos. Finalmente, el propio *Tóto* también puede auxiliarlo, quien con tono sarcástico y fiel a su naturaleza demoníaca denuncia a la *tshiwembáe* por medio del sueño, tramando así un doble juego; por un lado, colabora con las brujas en las secciones nocturnas, y por otro, se burla denunciando sus andanzas<sup>29</sup>. En base a lo señalado se advierte que el *embayorokéri* es el individuo ideal, en virtud de que a la *tshiwembáe* o los animales les informan, lo que pone a su palabra fuera de toda duda.

---

<sup>28</sup> Al respecto, véase Califano, 1978, p. 421.

<sup>29</sup> Al respecto, véase Califano, 1978, p. 421.

Cuando el grupo no dispone de un *embayorokéri* puede emplearse el procedimiento de las cenizas. Para ello es necesario que la sepultura de quien se sospecha que ha sido muerto por una bruja, sea cubierta completamente por cenizas extraídas de la vivienda familiar del muerto. La misma, en tanto continente del entierro, es momentáneamente abandonada; pero al atardecer, cuando las sombras invaden el ambiente, regresan los deudos con la esperanza de hallar huellas u otros indicios que permitan develar la identidad de la *tshiwembáe*. Es que ésta siente incontenibles deseos de dirigirse al lugar y gozar ante los resultados de su obra. En compañía del *Tóto*, sola o con otras brujas, se complace en visitar la tumba, y es entonces cuando un *wanokiren* deja impresas las huellas que facilitan su identificación<sup>30</sup>.

El tercer mecanismo es sólo factible en circunstancias extremas, cuando la proximidad de la muerte permite que el agonizante tome conciencia de que su mal es resultado de la acción de una *tshiwembáe*, y repentinamente con absoluta claridad reconoce su identidad. Esta posibilidad se fundamenta en la idea de que la conciencia febril del moribundo es la de un individuo en el que la condición de humano se va desvaneciendo, cediendo paso al estado de *tóto*, propio de los difuntos. Cabe señalar que mientras en los dos procedimientos anteriores existe una clara intención de identificar a la bruja, en el último se trata de un acto involuntario<sup>31</sup>.

El cuarto mecanismo consiste lisa y llanamente en la confesión de la *tshiwembáe*, hecho nada sencillo, pues en la mayoría de los casos aquéllas suelen negar su condición hasta las últimas consecuencias. Este mecanismo suele emplearse cuando varias muertes acaecidas en forma simultánea conmueven a la comunidad, la que inicia el proceso contra la bruja. La práctica comienza con una fase preliminar, en la que se pregunta con consideración si ella ha realizado las acciones que se le imputan. Si así no se obtienen resultados se la desnuda y se la amarra a un palo, a la par que se le recubre el cuerpo con ortigas. La tercera etapa consiste en la simulación de un ahogamiento. La cuarta, en asfixiarla colocando un collar vegetal a su cuello, o en darle muerte partiéndole el cráneo con una macana<sup>32</sup>.

Si consideremos los procedimientos descriptos se advierte que el primero y el tercero permiten la identificación de la bruja con anterioridad al deceso, y por tanto lo evitan, mientras que el segundo se realiza con posterioridad a la muerte del individuo, el cuarto depende de la voluntad de la bruja que acceda a decir o no dónde esconde los envoltorios, y así calmar las dolencias de los damnificados. Sin embargo, son el primero y el tercero los que comportan mayor eficacia,

<sup>30</sup> Al respecto, véase Califano, 1978, p. 423.

<sup>31</sup> Al respecto, véase Califano, 1978, p. 423.

<sup>32</sup> Al respecto, véase Califano, 1978, pp. 425-426.

en tanto el descubrimiento de la *tshiwembáe* no sólo apunta a identificarla para cumplir la acción punitiva, sino también a impedir la muerte de los dañados. Objetivo que sólo se cumple tras recuperar el envoltorio y lavar o quemar los componentes del mismo. Métodos que permiten eliminar la potencia dañina que actúa en los objetos y, por ende, en la persona.

Por otra parte, las etapas descriptas en el cuarto procedimiento pueden presentar variantes o estar enriquecidas por otras torturas, resultado de la indignación personal, que hace patente la necesidad de venganza que experimenta el Mashco.

Sea por el procedimiento que fuera, una vez que se hubo identificado a la *tshiwembáe* se sigue el castigo en los pasos que hemos descrito más arriba. Si bien la tortura sorprende por su crueldad, responde a la idea de la insensibilidad de la bruja al dolor, como así también a la norma del contrapaso por la que debe ser necesariamente castigada, vengándose muerte con muerte, característica que explica que buena parte de la tortura y la ejecución sea ejercida por los deudos directos de la víctima<sup>33</sup>.

Pasemos a analizar qué sucede con la bruja entre los Pilagá; las posibilidades de detectar las prácticas de la *konánaGae* son de dos tipos que podríamos denominar *a-priori* y *a-posteriori*, en función de que se descubran sus andanzas antes o después de haber consumado el daño.

La identificación *a priori* puede realizarla el shamán o los individuos *yao'ó payák*<sup>34</sup>. El primero se vale de la vía extática o la onírica, circunstancias en las que divisa a la bruja realizando su procedimiento dañino. Para los individuos *yao'ó payák* la vía fundamental de identificación está dada en el sueño, experiencia que permite que el propio damnificado descubra a la dañante. Hecho que si se quiere es de mayor importancia que la acción del shamán en virtud de la rápida reacción que provoca en el seno de la familia del enfermo, quienes concretamente no descansarán hasta dar muerte a la *konánaGae*.

La identificación *a posteriori*, como en el caso de los Mashco, si bien permite que se ejerza la venganza, nada puede hacer ante los resultados del maleficio; aspecto al que también apunta la pesquisa.

<sup>33</sup> Sobre el valor del contrapaso como norma jurídica, véase Kelsen, 1949.

<sup>34</sup> Los individuos *yao'ó payák* son aquellos que han adquirido *letawá* (ayudantes) con fines específicos, entre los que figuran lograr el éxito en las actividades destinadas a la producción de alimentos, en la seducción, la guerra o cualquier otra actividad. También pueden adquirirse *letawá* no sólo con fines positivos, sino que, además, puede por este medio potenciarse al sujeto para neutralizar algún evento negativo como la enfermedad. En líneas generales, sea cual fuere el motivo de la adquisición, ella implica integrar un orden social compuesto por el humano y las tcofanías, vale decir, pasar a conformar un mundo en el que se comercia con las potencias, y se obtiene, además, un nuevo conocimiento vivido de la realidad.

El fundamento de este procedimiento también radica en la experiencia onírica, y consiste en que la delación la haga el muerto, ahora desde su *status* de *payák*, a uno de sus parientes.

Finalmente, existen otros indicios que permiten, si bien no identificar a la *konánaGae*, saber al menos que se es víctima de la malignidad de alguna de ellas. En efecto, cualquier individuo, de nuevo mediante el sueño, ante las imágenes de la parafernalia utilizada por la bruja tendrá la certeza de que es objeto de daño<sup>35</sup>.

Por otra parte, pueden recaer sospechas sobre cualquier mujer que constantemente recorra las cercanías de su aldea, habiendo previamente prestado suma atención a los movimientos de sus congéneres.

En el caso de que la bruja sea identificada es necesario que se recuperen los objetos sobre los que realizaba el daño, a la vez que el shamán ascienda a la bóveda celeste y tome de manos de la *konánaGae loGoté*, los *paqál* y los *kié'e* de los mismos. Cumplidos estos requisitos, ante la destrucción del mecanismo de daño, el individuo recupera su salud<sup>36</sup>.

La identificación de la bruja, sea por cualquier procedimiento, culmina inevitablemente con su muerte. Acontecimiento en el que participa con halo festivo toda la comunidad. Se trata a las claras también de una acción contrapasífica, en virtud de que su objetivo es compensar por medio de la dolencia y la muerte los daños que realizara la *konánaGae* a los hombres.

El procedimiento punitivo consiste en la incineración de la bruja, a quien para la ocasión se la amarra a un poste, al que los miembros de la comunidad rodean de leña. Durante el trance está a cargo de los shamanes controlar que el cuerpo se queme bien como desparramar las cenizas, característica que no hace sino resaltar el poder que detenta la *konánaGae*<sup>37</sup>.

Por otra parte, la presencia de un muerto califica al espacio, tornándolo de una peligrosidad tal que para restaurarlo y volverlo transitable es necesario que intervengan tres shamanes. Quienes con la caída del sol se dirigen al sitio para, al compás del canto y el ritmo de los porongos, alcanzar el éxtasis y así dialogar con el *paqál* de la *konánaGae* incinerada para pactar su retirada.

Si consideramos los aspectos esenciales de las prácticas seguidas en uno y otro grupo, más allá de los procedimientos peculiares, observamos la existencia de una identidad de estructura. En efecto, se trata de la identificación del personaje según diversos métodos, en los que prevalece la experiencia onírica, que involucran a diferentes figuras de condición y potencia divergentes. El objetivo de la identificación

<sup>35</sup> Al respecto, véase Idoyaga Molina, 1978.

<sup>36</sup> Al respecto, véase Idoyaga Molina, 1978.

<sup>37</sup> Al respecto, véase Idoyaga Molina, 1978.

persigue tanto la venganza como la recuperación de los objetos que permite librar de las dolencias a los damnificados. La muerte, finalmente, es entendida contrapasísticamente como la justa y necesaria recompensa, siendo siempre brutal un mecanismo compensatorio de los daños infligidos por el personaje a los hombres.

Finalmente, es notorio además, el hecho de que ambas figuras sean la expresión más negativa de las modalidades ontológicas extrañas y no humanas que detentan. En efecto, tanto los seres *payák* como los *tóto*, son, por definición, de intención ambivalente, salvo en el caso de las brujas cuya malignidad sin descanso las define como lo otro potente y demoníaco. Esos seres extraños que manejan la potencia como no puede hacerlo ningún hombre, a diferencia del shamán no se presentan como el nexo conciliador entre el universo de las teofanías y el de los humanos, sino por el contrario, simplemente integradas al mundo de lo sagrado, acercándose a los hombres sólo para dañarlos bajo el halo de lo distinto y terrible. En suma, no son sino una expresión de la invasión del mundo extraño en la intimidad del cotidiano y familiar propio de los hombres.

En el cuadro que sigue hemos intentado colocar aquellos aspectos que definen a las brujerías en uno y otro grupo, a fin de sintetizar la comparación:

<i>Características del fenómeno</i>	<i>Mashco</i>	<i>Pilagá</i>
Intencionalidad negativa de la bruja ... ..	sí	sí
Iniciación por teofanías ... ..	sí	sí
Cambio de modalidad ontológica ... ..	sí	sí
Intencionalidad de la bruja independientemente de la de la teofanía ... ..	sí	sí
Interacción con teofanías ... ..	sí	sí
Conformación de nuevo marco social ... ..	sí	sí
Características morfológicas diferenciales ... ..	sí	sí
Diversas expresiones de potencia como capacidad de separar alma y cuerpo, volar, invisibilidad, etc. ... ..	sí	sí
Carácter secreto de la práctica ... ..	sí	sí
El sufrimiento y la muerte, objetivo del procedimiento dañino ... ..	sí	sí
Provocar censura social y temor ... ..	sí	sí
Posibilidad de identificación de la bruja <i>a priori</i> y <i>a posteriori del daño</i> ... ..	sí	sí
Muerte violenta entendida como contrapaso ... ..	sí	sí
Expresión más negativa de la modalidad ontológica que detentan ... ..	sí	sí



## CONCLUSIONES

De lo expuesto se deduce con la mayor claridad que tanto las prácticas llevadas a cabo por las *tshiwembáe* como por la *konanaGae* pueden definirse como un complejo, en virtud de que ambos fenómenos se revelan integrados por diferentes aspectos que cobran acabada significación en relación a un único personaje: la bruja.

Este complejo de hechos en el plano del sentido se revela idéntico en uno y otro grupo, lo que equivale a decir que más allá de los procedimientos específicos —por ejemplo, que se la mate de una u otra manera— el fundamento, la esencia de los hechos revela una identidad de estructura.

Dicha estructura se manifiesta en diferentes culturas en forma idéntica si consideramos las esencias del fenómeno, desde esta perspectiva, las brujas Mashco y Pilagá son simplemente ejemplos de las muchas sociedades que cuentan con personajes y prácticas semejantes. En otras palabras, la bruja y su conmitante brujería es una estructura peculiar de sentido presente en muchas culturas etnográficas. Y que, como tal, es meramente concreción de una tendencia del espíritu humano, de una estructura de significación universal que se patentiza en la necesidad vehemente de realizar el daño gratuitamente por mera malignidad.

## BIBLIOGRAFIA

- BÓRMIDA, M.:  
1976 *Etnología y Fenomenología. Ideas acerca de una hermenéutica del extrañamiento*. Buenos Aires.
- CALIFANO, M.:  
1977 La incorporación de un nuevo elemento cultural entre los Mashco de la Amazonia Peruana. *Rel. de la Soc. Arg. de Antropología*. Vol. XI. Buenos Aires.  
1978 El complejo de la bruja entre los Mashco de la Amazonia Sudoccidental (Perú). *Anthropos*. St. Agustín.  
1979 Apuntes para una etnografía Mashco. *Indiana*. Ibero Amerikanisches Institut. Berlín.
- IDOYAGA MOLINA, A.:  
1977 *El Payák. Una estructura mítico-religiosa del mundo Pilagá*. (En prensa.)  
1978 La Bruja Pilagá. *Scripta ethnologica*. Vol. V, parte II. Buenos Aires.  
1980 *La percepción de la forma en la definición de lo humano*; m. i.
- KELSEN, H.:  
1949 *Sociedad y naturaleza*. Buenos Aires.
- LEEUW, G. van der:  
1961 *L'homme primitif et la religion*. París.
- OTTO, R.:  
1965 *Lo santo*. Madrid.