

Entre lo punible y lo admisible. El valor y sus contextos entre los pilagá

Anatilde Idoyaga Molina

INTRODUCCIÓN

Intentamos en la oportunidad aproximarnos al campo del valor, no ya para mostrar diferencias entre el universo axiótico pilagá y el occidental, lo que sería hacer hincapié en un relativismo cultural evidente e ingenuo, sino para penetrar en la visión indígena considerando al valor como acto intencional de la conciencia. Siguiendo este enfoque fenomenológico surge como temática central el problema del contexto, el cual como conjunto de comenciones¹ determina el carácter de bueno o malo, punible o admisible de un mismo hecho, en rigor de lo que parecería un mismo hecho. En otras palabras, el contexto ubica al hecho en modelos paradigmáticos que le otorgan valor y que forman parte del fenómeno mismo².

Los pilagá pertenecen al grupo lingüístico guaycurú junto a los toba, mocoví, mbaya-caduveo y los extintos abipones. Habitan desde fines del siglo XVIII la

-
1. Siguiendo la noción heideggeriana de mundo (HEIDEGGER 1974) todo ente es en relación con su transfondo de otros entes, vale decir todo aquello que se comenciona en el ente mismo que se considera, sea ese transfondo expresado o subentendido. Entendemos por co-menciones de un ente, a todos los entes que se implican de manera implícita, explícita o potencial. Es por ello que todo ente implica un horizonte de otros entes que de un modo u otro hacen parte de ese ente. Una aplicación de esta idea de mundo en el análisis de una sociedad tradicional puede verse en BÓRMIDA 1984. Hablamos de conciencia intencional refiriendo que la conciencia es siempre conciencia de algo. Es por ello posicional, direccional hacia el objeto que contiene. En rigor la intencionalidad está planteada en la vivencia de cualquier hecho; se trata de unidades que en las partes componentes, tanto una sensación como una representación, se hayan implicadas las unas con las otras en virtud de su significado común, componiendo una estructura de significación. Sobre enfoque fenomenológico puede verse LANDGREBE 1968, MERLEAU PONTY 1969 y en especial, en relación a la antropología, BÓRMIDA 1976.
 2. El sentido axiológico de la mitología y su relación con diferentes aspectos de la cultura ha sido lúcidamente tratado por CALIFANO (1989 y 90) en conexión a los grupos matabo y sirionó.

zona centro-norte de la provincia de Formosa (Argentina). Antiguamente estaban organizados en bandas seminómadas, cuyos miembros se consideraban parientes entre sí. Dichas bandas se reunían periódicamente para realizar intercambios, concertar matrimonios y concretar actividades rituales³. En lo relativo a la subsistencia, cabe mencionar la importancia de la caza, de la pesca en los meses de invierno y de la recolección de frutos y mieles silvestres. Practicaban también una horticultura de roza de escasa relevancia.

Los materiales sobre los que nos basamos provienen de diferentes campañas etnográficas destinadas a recabar y comprender la cosmovisión aborígen⁴.

HECHOS, CONTEXTOS Y VALORES

Para mostrar cómo los supuestos axióticos surgen del contexto, no del hecho despojado de su concreción particular, analizaremos varios fenómenos y su doble valoración, tanto positiva como negativa, según las circunstancias.

Uno de ellos es el aborto, práctica muy extendida en el Chaco y realizada actualmente por los pilagá. Con tales fines es posible que se utilicen ciertas infusiones vegetales durante los primeros meses de preñez por influencia de los criollos, aunque los procedimientos tradicionales y más generalizados son mecánicos. Alrededor del sexto mes la joven es atendida por una anciana, preferentemente de la familia, en su propia choza. En tal ocasión la mujer yace sobre el suelo y cubre su rostro con un pañuelo para impedir que los *payák*, personajes míticos⁵, puedan identificarla y dañarla⁶. La anciana faja la zona abdominal y posteriormen-

-
3. Sobre la organización social de los grupos chaqueños, véase BRAUNSTEIN 1983.
 4. Nuestra labor de campo entre los pilagá fue iniciada en 1975 y la continuamos en el presente. En este tiempo hemos trabajado en diversas aldeas sitas en los departamentos Patiño y Bermejo de la provincia de Formosa. La grafía de las voces aborígenes está adaptada al castellano; sólo son necesarias las siguientes aclaraciones: k) oclusiva velar sorda, q) oclusiva uvular sorda, G) faríngea fricativa sonora, ') oclusión glotal, y) semiconsonante o semivocal alveolopalatal no abocinada, w) semiconsonante o semivocal labiovelar abocinada.
 5. La noción de *payák* es de gran complejidad. Designa la calidad ontológica de las deidades, cuya intención hacia el mundo de los hombres es la mayoría de las veces ambivalente. Tanto se convierten en *letawá* (auxiliares) colaborando con el individuo en actividades específicas, como lo dañan causándole incluso la muerte. *Payák* son también los animales y vegetales montaraces, pues ésta es la naturaleza de sus dueños, vale decir, las deidades que los regentan. En el ámbito de los hombres tanto el chamán (*pi'yoGonáq*) como la bruja (*konaGánaGae*) pierden su condición de humanos y se transforman en *payák* como resultado de la iniciación. También los objetos, o cualquier realidad que manifieste un carácter insólito, distinto, pueden ser definidos como *payák*. Esta noción sintetiza lo otro, no humano, extraño y poderoso, y en algunas circunstancias demoníaco. Sobre este tema véase IDOYAGA MOLINA 1985a.
 6. Sobre las prácticas de aborto, véase IDOYAGA MOLINA 1982.

te localiza la cabeza del feto a la que presiona hasta quebrarla. Puede obtener el mismo resultado golpeando indiscriminadamente sobre el vientre. Muerto el feto, al actuar este como cuerpo extraño, se produce la contracción uterina que culmina con un alumbramiento similar al normal. La explicación de este hecho no es sólo fisiológica; así los golpes tienen entre sus cometidos asustar el *paqál* –entidad anímica–, el que es considerado fundamento de la gestación y desarrollo y que al retirarse provoca, junto con la acción física, la muerte del ser en gestación. El cuerpo del vástago es enterrado en un costado de la choza con la placenta, el cordón umbilical y la manta sobre la que se tendiera la joven.

La muerte en cuestión, como la de cualquier ser humano, da origen a la formación de un *payák*, que merodea por la choza tratando de vengarse de su progenitora y darle muerte. Dicha calificación del espacio determina que un chamán visite la casa diariamente a fin de persuadir a la nueva entidad *payák* de que se retire al submundo y desista en su actitud. Completan el cuadro un conjunto de observancias que hacen a la joven –interdicciones alimenticias y reclusión en la choza–, y a las intervinientes en general, respecto a la incineración o prolijo lavado de las vestimentas usadas, en virtud de que éstas están contagiadas por el olor nauseabundo y enfermante de la sangre.

Ahora bien: la valoración de todo el proceso descripto depende de quién lo practique; si se tratara de una adolescente carente de un vínculo afectivo estable la recurrencia al aborto no sólo es admisible sino también necesaria. Por el contrario, si lo realizara una mujer casada se convierte en un hecho punible.

En el primer caso, el contexto que avala la valoración en cuestión es la condición de *sanamañí* –andariego, enamorado– de los jóvenes. Ella refiere un período del ciclo vital dominado por la libertad sexual y la inestabilidad emotiva que se canalizan en la formación de parejas ocasionales, cuya duración depende de que perviva el sentimiento erótico. Esta búsqueda continua de relaciones furtivas, la concurrencia a los bailes nocturnos de carácter orgiástico, el uso de pinturas faciales y collares, y en términos más generales, una acentuada preocupación por adornarse y seducir son manifestación en el comportamiento externo de una alteración más profunda que padece el sujeto como resultado de su interacción con las deidades *payák* que lo compelen a actuar de esta manera. Más específicamente, dos entidades, *Idáyk* y *Wayayqaláchigi*, al convertirse en auxiliares del individuo le otorgan poder para seducir, le sugieren los comportamientos a seguir, le indican cómo ataviarse para lucir espléndido y lo introducen en las técnicas de la magia amorosa. Lo incorporan así a un mundo que trasciende los nexos profanos al integrar la interrelación con los *payák*⁷.

7. Sobre las prácticas de magia amorosa y la condición de *sanamañí*, puede verse IDOYAGA MOLINA 1981. En lo que hace a la relación con los *payák*, cabe destacar que además de iniciar en el

De lo expuesto se deduce que en este ámbito el aborto se asocia a la liberalidad sexual, a la compulsión erótica propia de los jóvenes, a la obtención de poder y a los vínculos entre los humanos y los *payák*. Aspectos que se valoran positivamente, ya que son inevitables desde la perspectiva del curso vital y que por ende inscriben al aborto en el dominio de lo admisible y necesario.

La contracara a la situación descrita aparece si quien se vale de la práctica es una mujer casada, con un matrimonio estable. De ella se espera que forme a su alrededor una familia, que se dedique al cuidado de sus hijos y que cumpla con las tareas de manutención económica que competen a su sexo, tales como la recolección de frutos silvestres, las labores en la chacra y el acarreo de agua y leña. En este contexto la transgresión al vínculo comunitario que implica la familia mediante el feticidio es un acto punible que se castiga no sólo mediante la desaprobación social sino principalmente por los derechos reconocidos al esposo que lo autorizan a abandonar a su cónyuge como mínima represalia, hasta darle muerte como pena mayor. En cada caso el hombre es libre de vengarse como lo considere adecuado y el nivel de su revancha es sólo guiado por la ira en que se encuentre sumido.

Un ejemplo muy parecido tenemos en el infanticidio. Para realizarlo se recurre a un anciano, quien en virtud de su estado de poder es capaz de dar muerte al recién nacido sin correr riesgos de perder su propia vida cuando el *payák* surgido con la muerte del niño intente vengarse⁸. Los procedimientos son siempre terribles, van desde el abandono en el monte, hasta el estrangulamiento, pasando por el apuñalamiento. El cadáver se entierra en la periferia de la choza junto con la placenta, el cordón umbilical y las mantas utilizadas durante el alumbramiento.

En los días siguientes el *payák* surgido a partir de la muerte del vástago intenta vengarse de su madre, convirtiendo al ambiente familiar y seguro de la choza en un espacio potente y extraño, en cierto modo inhabitable. Este hecho determina que la familia se traslade a otra vivienda, la de un chamán, a quien le cabe proteger a la madre de las acechanzas del vástago, a la vez que revertir la calidad negativa que ha invadido a la choza al ser habitada por un *payák*. Para ello intervienen entre uno y tres chamanes, quienes desde la caída del sol intentan durante varios días persuadir al *payák* de que se retire a su morada en el submundo, desistiendo de

chamanismo ceden poderes específicos a cualquier individuo adulto, lo que les permite destacarse en actividades particulares como la caza, la pesca, la guerra en antaño, etcétera. Sobre este tópico véase IDOYAGA MOLINA 1985a.

8. Por diferentes razones a lo largo del curso vital los indígenas van adquiriendo diferentes ayudantes (*letawá*) *payák*. Por ese motivo los ancianos cuentan con mayor número de auxiliares, y de ahí que se los defina como seres más poderosos, capaces de realizar con éxito tareas que otros no pueden ejecutar.

su actitud. Finalmente, para restaurar definitivamente la morabilidad de la vivienda es necesario realizar un lavado purificadorio.

Durante un breve tiempo la madre se ve afectada por diversas prohibiciones alimenticias y debe permanecer en la casa, tal como lo señalamos en relación al aborto⁹.

En cuanto a los motivos que llevan a la práctica del infanticidio y que a la vez lo inscriben en el dominio de lo admisible y necesario, encontramos dos fundamentaciones de índole diferente. Por un lado, se da muerte a los deformes y en partos múltiples a los segundos en nacer debido a que se lo considera seres de naturaleza *payák* –lo otro peligroso, y potencialmente demoníaco–. Para entender esta representación es conveniente que nos refiramos a las teorías etnofisiológicas. De acuerdo a los indígenas el hombre es quien conforma el embrión mediante sucesivas deposiciones seminales; dicha actividad consume la totalidad del *'añaGák* –fuerza, energía vital, estado de salud– que el individuo posee y que funda la gestación¹⁰, de modo tal que un humano es incapaz de concebir más de un hijo al mismo tiempo. Por lo tanto, una gestación múltiple muestra la intención negativa de la deidades *payák* que han conformado otro embrión en el interior femenino, ontológicamente un *payák*, condición que le transmite su padre, el verdadero hacedor del vástago, en este caso una deidad. Los deformes son también hijos de entidades *payák*, y así lo revela su propio aspecto: un ser humano sólo puede engendrar seres que posean una clara morfología humana; el deforme revela su carácter anómalo, su alteridad existencial ya en el plano de lo físico¹¹. El fundamento del infanticidio reposa en este caso en la calidad *payák* de los recién nacidos, que al ser ontológicamente extraños no pueden convivir en la aldea con el resto de los hombres.

Del mismo modo se inscriben en el dominio de lo admisible las prácticas realizadas por los jóvenes que están en estado de enamoramientos recurrentes o *sanamañí*, cuya inestabilidad emocional los lleva –como vimos– a negar cualquier vínculo o responsabilidad comunitaria que manifieste a la familia. Los motivos que hacen al infanticidio aceptable son obviamente los mismos que los referidos en relación al aborto. Debería sin embargo, sumarse a la mencionada libertad sexual e interacción con las deidades propias del *sanamañí*, el alto valor social de la paternidad –que ubica a cada individuo con nexos precisos en su comunidad y el mundo–, en un punto tal que la carencia de padre es de por sí una razón de

9. Sobre las prácticas concernientes al infanticidio puede verse IDOYAGA MOLINA 1982.

10. Sobre las nociones relativas a la concepción, preñez y alumbramiento puede verse IDOYAGA MOLINA 1976.

11. Sobre la relación entre la morfología de los seres y su calidad existencial puede verse IDOYAGA MOLINA 1988.

infanticidio, puesto que se equipara a la falta de sustento emotivo, económico, social y de poder.

El infanticidio, al igual que el aborto, se transforma en punible si es practicado por una mujer casada, pues en esta circunstancia el recién nacido es expresión del vínculo comunitario que liga a los miembros de la familia, a la vez que manifestación de equilibrio y estabilidad emocional. El castigo incluye, como en el caso anterior, la posibilidad de abandonar al cónyuge pero más habitualmente su muerte.

Al hablar de la libertad sexual y de los jóvenes *sanamañí* nos hemos introducido en otro aspecto que posee una doble valoración: la infidelidad. Admitida en el contexto de los jóvenes que pueden fácilmente cambiar una pareja por otra, o tener varias en forma simultánea sin que su conducta sea reprobada o reprochable socialmente, no acepta la venganza como una acción justa o necesaria. Lo que determina que las represalias —que las hay— involucren al sujeto en su individualidad. Así, un seductor o una seductora defraudados pueden optar por el suicidio, con la clara intención de vengarse del causante de sus penas desde su nueva condición de muerto —*payák*, un ser poderoso. Esta salida, si bien satisface trágicamente los deseos personales, no es un hecho con soporte intersubjetivo, compartido y valorado socialmente, como una represalia necesaria. En el contexto de los jóvenes *sanamañí* la infidelidad es moneda corriente, podríamos decir la conducta esperada en virtud de que las uniones se fundan en la compulsión erótica, en la atracción sexual, en general en sentimientos efímeros que no son reprimidos, sino por el contrario alentados por las deidades *payák*, que convertidas en ayudantes —*letawá*—, los compelen a actuar de dicho modo al dotarlos de poder para enamorar y haciendo, a través de sus prédicas, del seductor o seductora el paradigma del joven exitoso. Este modelo de comportamiento no sólo es valorado positivamente por los adolescentes, inmersos en la situación de referencia, sino también por los adultos que ven en el mismo una expresión adecuada de los años de juventud.

Por el contrario, la infidelidad dentro del matrimonio se enmarca en el dominio de lo punible. Las represalias varían según los sexos y el deseo del individuo afectado, pero son la norma convalidada socialmente. El adulterio femenino se castiga, por lo general, con la muerte de la esposa, a la que suele sumarse la del amante. Acción que tiene su correlato en el mito de *Tomalqosót* (*Jabiru Mycteria*), quien vengó la infidelidad de su mujer al matarla junto a su enamorado. Posteriormente, introduciendo el cuerpo de aquella en el cuero de un cervatillo, hizo que sus suegros lo ingirieran como si se tratara de una pieza de caza. Acto seguido se transformó en ave y se trasladó a la bóveda celeste, impidiendo que los parientes de su esposa pudieran vengarse¹². Dicho tema, además de mostrar los compor-

12. Una versión de este mito y su análisis puede verse en IDOYAGA MOLINA 1984.

tamientos esperados frente a la infidelidad; como la muerte del cónyuge, extiende la represalia –mediante la antropofagia– a la familia de la mujer poniendo en evidencia el carácter comunitario que se le asigna. Mientras que el fallido intento de los suegros y otros miembros del linaje denota la necesidad de resarcir la ofensa de la muerte con otra muerte indefectiblemente¹³.

La infidelidad masculina es menos grave: nunca involucra la muerte del esposo, sin embargo admite el abandono y más comúnmente la revancha con la amante. Esta última es sometida a una fuerte golpiza por parte de la ofendida y otras mujeres de su grupo, que en la ocasión utilizan una suerte de brazaletes hechos con púas del pez raya con los que hieren a su contrincante¹⁴. La pelea puede limitarse al enfrentamiento entre la mujer y la amante; en esta circunstancia el hombre debe convivir de ahí en más con la que haya ganado la contienda. A pesar de ser el acto punitivo mucho más leve, la infidelidad es igualmente censurada, lo que equivale a decir que es parte de los comportamientos que se deben castigar.

En el matrimonio la fidelidad es expresión del vínculo comunitario; se asocia a la familia, a la adultez, a la estabilidad emocional, de allí que su contracara sea inadmisibile.

Las chanzas, la jovialidad, tampoco pueden calificarse fuera de su contexto. Así por ejemplo, las bromas y el espíritu lúdico en el ámbito de la seducción no sólo son perfectamente válidos sino también muestra del poder del sujeto y por ende valorados positivamente. El ánimo festivo, la originalidad de las chanzas, las múltiples ocurrencias son parte de los atributos que debe poseer todo seductor en tanto le facilitan las conquistas, y cuando se presentan en grado sumo revelan la colaboración que las entidades *payák* le prestan al sujeto. Ahora bien: tal disposición es inapropiada y negativa en circunstancias que requieren conductas austeras, tales como las destinadas a la obtención del sustento, el trato con los ancianos, jefes y chamanes y las prácticas culturales, entre muchas otras.

Lo dicho es válido para la mentira, que es vista como positiva cuando se utiliza para seducir, por convertirse en parte del juego en el que los intervinientes hacen “como si creyeran en lo que dicen, y en lo que les dicen”. Igual valoración tiene el engaño a los blancos, los ardides empleados con las personas de la misma edad,

13. Sobre el talión como principio jurídico básico en las sociedades indígenas puede verse KELSEN 1945.

14. Dejamos de lado las hipótesis de HENRY (1950) sobre la supuesta hostilidad característica de los pilagá, fundada en fallas del sistema de distribución de alimentos, falta de seguridad psicológica, inferioridad social de la mujer, inseguridad emocional surgida del sistema matrimonial y las limitaciones del ambiente, pues entendemos que el enfoque del autor es etnocéntrico y psicologista, a la vez que contradice nuestros datos y en general los de los etnógrafos que han estudiado este grupo.

especialmente si se trata de jóvenes, y más en general si el uso de éstos permite que la persona logre algún cometido. El embuste se convierte en negativo en un dominio realmente limitado; dentro de la familia, en relación a algún tema que posea importancia para la comunidad o la intención de perjudicar a un poderoso anciano.

En este juego de contextos, la actividad chamánica destinada a dañar puede ser aceptada. Existe un sinuoso límite que separa la represalia debida y el abuso injustificado, ya que los chamanes además de recibir pagos específicos por ejercer la terapia, se encuentran en situación de solicitar vituallas o lo que necesiten por la genérica protección que ofrecen a los miembros de su aldea. El miedo que despierta su poder hace que muchas veces se excedan en sus pedidos exigiendo más de lo que admitiría una reciprocidad justificada. En caso de exceso, si ante una negativa el chamán envía la enfermedad, su accionar es valorado como negativo e injustificable y patentiza la ambivalencia de su estatus. Pero si un chamán enferma porque no han cumplido con el pago prometido por las prestaciones recibidas, se trata de justas compensaciones que integran el ámbito de lo admisible.

La importancia del contexto se manifiesta también en la relación del hombre con las deidades. Así, una acción negativa por parte de una de éstas puede ser vista tanto como justa compensación, como un desborde de su poder o de su disposición dañina. En el caso de que se hayan violado las normas de caza, pesca, explotación maderera o cualquier otra, el castigo a dicha falta es un hecho esperado y por lo tanto admisible. Por el contrario, si el daño se funda en la malignidad de la deidad, se enmarca en el dominio de lo éticamente censurable. Obviamente, por tratarse de figuras míticas no podemos hablar de lo punible puesto que no habría modo de ejecutar la represalia.

La labilidad de las circunstancias se advierte también en el caso del robo, cuya valoración depende del nexo que posea el ladrón con la persona a quien se haya hurtado. Es claro que entra dentro de lo admisible si se trata de apropiarse de los bienes de los blancos. Un conjunto de matices hacen cambiar la valoración según los diferentes contextos, incorporando una zona de grises. Mientras que llega a verse como negativo y censurable si se comete en el ámbito familiar.

La necesidad de vengar la muerte de un miembro del propio grupo y la admisibilidad del robo nos introducen en el tema de la guerra. La que lejos de ser vista como una práctica hostil es una acción justificada e imperante, a través de la cual se canalizaban las venganzas de sangre y comunitarias, a la vez que permitía la apropiación de bienes, en especial de ganado, y el raptó de mujeres y niños.

Desde el siglo XVII hasta comienzos del XX la adquisición del caballo y la práctica del malón dieron gran movilidad a todos los grupos guaycurúes, y entre

ellos a los pilagá, quienes realizaron numerosas correrías en procura de vacunos y equinos, asolando las estancias ubicadas en las márgenes del río Paraguay¹⁵. Esta posibilidad asimismo facilitó los enfrentamientos bélicos con los grupos vecinos que determinaron el arrinconamiento de los matakó hacia las zonas más occidentales del Chaco.

Entre los enemigos tradicionales, además de los blancos, se encontraban los chulupí y los maká. Los toba, en cambio han sido tanto aliados como adversarios¹⁶.

La decisión de atacar, si bien recaía en el cacique, contaba con la aprobación del consejo de ancianos y el auxilio de los chamanes, que por medio de sus visiones oníricas daban información sobre el momento conveniente.

Habitualmente el grupo de guerreros, ya internado en el bosque y localizada la aldea enemiga, se acercaba a la misma durante la noche para concretar el ataque al amanecer. El alba era el momento oportuno ya que se presumía que todos los habitantes estaban durmiendo desprevenidamente e indefensos¹⁷. El villorio era así asolado, los hombres muertos sin excepción y objeto de las prácticas de *scalp*, mientras que las mujeres y los niños podían correr mejor suerte. Si se los hacía prisioneros se los integraba al grupo. Además se arriaba el ganado que hubiera disponible y se robaban los bienes que tuvieran algún valor. Tras el saqueo se atendía a los heridos propios y se emprendía el regreso.

Toda victoria era seguida con una celebración, una fiesta de aloja o hidromiel –bebidas fermentadas– que incluía bailes, cantos y borracheras. Los guerreros que hubieran participado pintaban sus cuerpos a rayas con carbonilla, y se coloreaban las mejillas en rojo; sobre los hombros y alrededor de los tobillos se colocaban adornos plumarios y sonajeros hechos con pezuñas de avestruz. Las cabelleras obtenidas durante el combate se ataban a largos postes a fin de practicar el tiro al blanco.

La guerra permitía mostrar diferentes aptitudes a los jóvenes. Entre ellas el valor, la destreza y la fuerza facilitaban el reconocimiento y la adquisición de cierta jerarquía dentro del grupo. Pero más allá de esto, eran una de las vías para relacionarse con las deidades *payák* y conseguir de ellas poder y protección. En este caso, las entidades eran dueños de animales, que además de transmitir mediante las escarificaciones los atributos de los animales que regentaban, a través de las

15. KERSTEN 1968: 62.

16. Sobre este tema puede verse ARNOTT 1934.

17. Previo el ataque los guerreros se hincaban los miembros y el tórax a fin de transmitirse los atributos de los animales cuyos huesos se utilizaban como escarificadores. Estos se guardaban en los “paquetes” de guerra, confeccionados según los consejos oníricos del auxiliar *payák*.

comunicaciones oníricas instrúan a sus protegidos en lo relativo a la confección de su “paquete” de guerra, y lo dotaban de poder.

Tanto por su asociación a la jerarquía de guerrero como por su relación con la esfera del poder y de los seres *payák*, las actividades bélicas se inscribían en el ámbito de lo admisible y positivo. Si sumamos a ello el valor impostergable de la venganza, se entiende que los enfrentamientos llevaran a una cadena de feudos de sangre sin principio ni fin, que formaba parte de los valores enunciados, humanos y cotidianos.

Hoy en día, si bien la pacificación y penetración del área impiden los enfrentamientos, pervive la idea de que la represalia mediante el cobro de una vida es un deber ineludible ante la muerte.

El carácter positivo de la guerra y la venganza se funda en una visión etnocéntrica que limita la condición de humano al propio grupo, y que obviamente como contrapartida coloca a los blancos y el resto de las etnias aborígenes en la esfera de lo acechante y extraño y a sus acciones en el marco de lo punible. Esta oposición entre lo humano y lo otro asociada a lo admisible y lo acechante y punible, se advierte también en la mitología. Así, en el ciclo de *Qaqadeláchigi*¹⁸ el héroe cultural y salvador, que simboliza lo humano, enfrenta y vence a diferentes seres plúnicos que condensan lo no-humano y agresivo, el peligro y el temor a lo extraño.

En el contexto de lo malo y lo punible, muchos indígenas inscriben el consumo de tabaco y de bebidas alcohólicas, como resultado de la influencia misionera. Sin embargo, tal adscripción no tiene soporte en nociones cosmovisionalmente significativas que sí se advierten, por ejemplo, en la visualización de la antropofagia y la brujería.

La antropofagia, además de caracterizar la no humanidad de algunos personajes míticos y la alteridad existencial en el canibalismo de almas que aparece vinculado al chamanismo¹⁹, es en el universo de los hombres el resultado de una posesión por parte de una deidad que anula la voluntad de la persona y la hace actuar a su antojo. Actuación que al concretarse en la ingestión canibálica implica la pérdida de la naturaleza de quien la practique, y justifica su eliminación a manos de los verdaderos hombres²⁰.

La brujería es una institución diferenciada de chamanismo y censurable. La bruja o *konaGánaGae* es iniciada por una deidad *payák* que la dota de poder, auxiliares y la instruye en las prácticas del daño. Como resultado de dicho proceso

18. Sobre este tema, véase IDOYAGA MOLINA 1989.

19. Sobre este tema véase IDOYAGA MOLINA 1994.

20. Sobre este tema véase IDOYAGA MOLINA 1985b.

la mujer se transforma en un ser-otro y de una intencionalidad marcadamente negativa. Su labor se concentra en hacer el mal. Intenta dar muerte a sus congéneres mediante el daño a sus pertenencias –restos de ropa, colillas de cigarrillos, etcétera– o partes del cuerpo –uñas, cabellos, orina, etcétera–, a los que enferma por diferentes procedimientos que alcanzan al individuo determinando su muerte de no mediar una efectiva terapia. De ser descubierta antiguamente era incinerada y actualmente discretamente muerta, al igual que las mujeres antropófagas²¹.

Lo siempre punible son entonces las acciones de los seres-otro, por ser potencialmente agresivas y acechantes, ya se trate de los blancos, de los otros indígenas o de personajes míticos bizarros y los dominios a que éstos se asocian, entre los que figuran el canibalismo y la brujería.

Lo siempre admisible, por el contrario, es la defensa de lo humano, del propio grupo, que se expresa en el talión como recompensa justa e inexorable.

Lo malo y lo bueno como ideas límites en su mayor generalidad se asocian a lo humano y lo otro, pero en el cotidiano transcurrir, en las conductas diarias, son valores que se definen por sus contextos.

Esta variación axiótica tiene como soporte arquetípico al ciclo mítico y a la figura de *Wayayqaláchigi*, quien repitiendo los mismos comportamientos se sitúa adentro o fuera de las reglas según los contextos.

Así, lo vemos ligado a la positiva sexualidad *sanamañí* y al adulterio, engañando hábilmente al jaguar y mintiendo irrespetuosamente al cacique, robando el fuego e introduciéndolo en la sociedad primigenia, pero también sustrayendo los alimentos de su compañero de andanzas. *Wayayqaláchigi* se desplaza una y otra vez entre el sinuoso límite de lo malo y bueno, lo permitido y lo prohibido, lo punible y lo admisible²², convirtiéndose en el modelo que refiere la importancia del contexto en la asignación de valor a lo que en apariencia podría ser un mismo hecho.

A modo de conclusión digamos que el valor en sí mismo no es objeto de la intencionalidad de la conciencia pilagá. Aparece ligado a hechos particulares que se definen por su contexto. De la manera más general lo malo y lo bueno, connotando lo otro y lo humano, se refieren como lo terrible y lo próximo.

21. Sobre este tema véase IDOYAGA MOLINA 1978/79.

22. Ver, al respecto, IDOYAGA MOLINA 1986/87.

BIBLIOGRAFÍA

- ARNOTT, John
1934 "Los toba-pilagá del Chaco y sus guerras", en: *Revista Geográfica Americana*, vol. 1.
- BÓRMIDA, Marcelo
1976 *Etnología y fenomenología. Ideas acerca de una hermenéutica del extrañamiento*. Ed. Cervantes. Buenos Aires.
1984 "Cómo una cultura arcaica conoce su propio mundo". *Scripta Ethnologica*, vol. VIII.
- BRAUNSTEIN, José
1983 "Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco". *Trabajos de etnología*, N° 2.
- CALIFANO, Mario
1989 "El ciclo de las teofanías vengadoras de los mataco (mataco-maká) del Chaco Central". *Scripta Ethnologica Supplementa*, vol. VIII.
1990 "Las teofanías éticas y su dimensión ontológico-existencial: El mito de la luna de los sirionó (tupi-guaraní) y el mito mataco (mataco-maká) de la mujer-estrella". *Scripta Ethnologica Supplementa*, vol. X.
- HEIDEGGER, Martin
1974 *El ser y el tiempo*. México: F.C.E.
- HENRY, Jules
1940 "Some cultural determinants of hostility in Pilagá indian children". *American Journal of Orthopsychiatry*, vol. X.
- IDOYAGA MOLINA, Anatlilde
1976 "Aproximación hermenéutica a las nociones de concepción, gravidez y alumbramiento entre los pilagá (Chaco Central)". *Scripta Ethnologica*, vol. IV, parte 2.
1978/79 "La bruja pilagá". *Scripta Ethnologica*, vol. V, parte 2.
1981 "Sexualidad pilagá". *Publicaciones*. Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba, vol. XXXVI.
1982 "Notas para el estudio de las prácticas de aborto e infanticidio entre los pilagá". *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, vol. XXVIII, N° 3.
1984 "Aproximación comprensiva a un mito pilagá. El relato de Tomalqosót". *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, vol. XXX, N° 3.
1985a "El payák. Una estructura mítico-religiosa del mundo pilagá". *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 110, N° 2.
1985b "The Myth of NesóGe. A hermeneutic analysis of a Pilaga relation". *Latin American Indian Literatures Journal*, vol 1, N° 1.

- 1986/87 "En torno a la noción de arquetipicidad en el relato mítico". *Mitologías*, vol. II.
- 1988 "La percepción de la forma en la definición de lo humano". *Cuadernos Prehispánicos*, vol. 13.
- 1989 "Qaqadeláchigi. Un héroe salvador del grupo entre los Pilagá". *Scripta Ethnologica Supplementa*, vol. VIII.
- 1994 "Canibalismo de almas. Antropofagia simbólica en el chamanismo pilagá". *Acta Americana*, vol. 2.
- KELSEN, Hans
1945 *Sociedad y naturaleza. Una investigación sociológica*. Buenos Aires: Ed. Depalma.
- KERSTEN, Ludwig
1968 *Las tribus indígenas del Gran Chaco. Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVIII*. Ediciones de la Universidad Nacional del Nordeste. Resistencia.
- LANDGREBE, Ludwig
1968 *El camino de la fenomenología*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- MERLEAU PONTY, Maurice
1969 *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Buenos Aires: Ed. Nova.

