

ETNOLOGÍA, ESPIRITUALIDAD Y ÉTICA. HACIA UNA CONSTRUCCIÓN DE SENTIDOS EN DIÁLOGO CON EL NATIVO

Alejandra Siffredi ^(*)

RESUMEN

Desde un enfoque hermenéutico el artículo se propone explorar el diálogo entre etnología, espiritualidad y ética haciendo lugar tanto al punto de vista del nativo como a las convicciones científicas y religiosas de la autora. Intentando vincular este diálogo con la labor de investigación personal, la autora argumenta que un desafío epistemológico clave para comprender algunas expresiones indígenas de lo sagrado exige preguntarse acerca de los límites de la inteligibilidad. También vinculadas con la construcción de sentidos, aborda dos cuestiones metodológicas. La primera propone orientar la búsqueda de la espiritualidad nativa más allá de sus formas explícitas. La segunda sugiere cómo encaminar la comprensión de lo sagrado a partir de las ideas indígenas de Verdad Revelada. Por último, presenta algunas consideraciones finales centradas en los defasajes y coincidencias entre la ética científica y la ética confesional.

Palabras claves: *Gran Chaco. Patagonia meridional. Etnología. Espiritualidad. Ética.*

ABSTRACT

This paper aims at exploring the dialogue between ethnology, spirituality and ethics from a hermeneutic perspective including both the Native's viewpoint and the author's scientific and religious convictions. Attempting to link them with personal research work, the author sustains that a key epistemological issue is to consider the limits of intelligibility as a step towards the comprehension of the indigenous expressions related to the sacred. She also considers two related methodological issues referring to: 1. the quest for native spirituality beyond its overt forms, and 2. the search for sacredness in the indigenous ideas about Revealed Truth. Finally, she draws a few concluding remarks about the relations between the ethics of science and confessional ethics.

Key words: *Gran Chaco. Southern Patagonia. Ethnology. Spirituality. Ethics.*

^(*) CONICET y Sección Etnología-Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires.

EL CONTEXTO DEL TRABAJO

El presente artículo es el resultado de la reelaboración de una ponencia presentada en inglés¹ al *workshop* Ciencias de la Persona Humana, realizado en el Seminario Episcopal de Nueva York entre el 7 y el 10 de diciembre de 2000 en el marco del programa plurianual *Science and the Spiritual Quest II* del Centro de Teología y Ciencias Naturales, asociado a la Universidad de Berkeley. A diferencia del primer tramo (1996-98), el nuevo proyecto (1999-2001) no se limitó a las tres tradiciones monoteístas clásicas –islam, judaísmo, cristianismo– extendiéndose, por el contrario, hacia tradiciones filosóficas y religiosas orientales como el hinduismo o el budismo y también hacia algunas religiones aborígenes sudamericanas. Bajo este amplio panorama, el propósito de rotularlo con el lexema “espiritualidad” respondió a razones de mayor inclusión *vis-à-vis* del término “religión” con el fin instrumental de que los participantes tuvieran oportunidad de reflexionar acerca de sus experiencias espirituales, doctrinas e imperativos éticos en relación con sus investigaciones científicas. Por eso, el objetivo general del programa consistía en explorar la interfase entre ciencia y espiritualidad desde el punto de vista de físicos y cosmólogos, genetistas y especialistas en biología evolutiva, neurocientíficos y científicos sociales, especialistas en informática y robótica, mayoritariamente adscriptos a diversas tradiciones religiosas y éticas con énfasis en las globalizadas –vale decir el hinduismo, el budismo, el islam, el judaísmo y el cristianismo–, incluyendo también a científicos agnósticos.

Los quince integrantes de mi grupo teníamos adscripciones nacionales bien variadas, al tiempo que nuestra adhesión religiosa provenía del budismo y de distintas vertientes de las religiones monoteístas. Aunque nunca quedó muy en claro, bajo la categoría pretendidamente unitaria de Ciencias de la Persona Humana –cuya polisemia salta no obstante a la vista– quedaban fuera de nuestro alcance las disciplinas relacionadas con la “persona divina”, como la teología o la teodicea. La adscripción científica del grupo resultó similarmente heterogénea: un astrofísico, un físico teórico, tres investigadores médicos, dos especialistas en biología humana, tres neurocientíficos², tres psicólogas cognitivas, un etólogo y una etnóloga. Que se diera cabida a nuestra disciplina tuvo que ver con una apertura hacia otras formas de espiritualidad, más allá de los monoteísmos y politeísmos corrientes, más acá de las religiones que las secuelas del evolucionismo decimonónico y los prejuicios etnocéntricos han ligado con las sociedades estatales, hacia religiones indígenas todavía percibidas como “primitivas”, si bien en forma implícita.

Cada miembro del mencionado grupo aportó su experiencia religiosa y algunos resultados de investigación anclados en procedimientos empíricos más que en propuestas teóricas, conforme al empirismo que pareciera caracterizar hoy el hacer ciencia en escenarios hegemónicos, especialmente los de habla inglesa. Pese a la esperable diversidad de perspectivas y experiencias, el intercambio de ideas confluyó en cierta complementariedad, facilitada por la lectura previa de las entrevistas con temario estandarizado, realizadas a cada miembro del grupo por el director del programa, el filósofo de la ciencia Philip Clayton.

A modo de evaluación sumaria del encuentro, los *co-equipppers* compartimos el parecer que el desafío de articular ciencia, ética y espiritualidad nos había enriquecido y motivado a profundizar en la problemática porque el debate más que conclusiones suscitó interrogantes, muchos de los cuales quedaron abiertos. Los ejes que guiaron la discusión se centraron en preguntarnos qué puntos de disonancia, consonancia o complementariedad pueden darse entre ciencia y religión o entre ética profesional y ética confesional. También discutimos si los científicos adscriptos a un credo pueden involucrarse en una búsqueda espiritual, cómo esta búsqueda puede afectar la elaboración científica y, a la inversa, cómo puede influir el trabajo científico personal en la práctica del sujeto en tanto creyente. A este respecto, cabe remarcar la importancia metodológica de la cuestión de la subjetividad en la labor de investigación.

PUNTOS DE PARTIDA: DIÁLOGO ENTRE ETNOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD

Desde la experiencia etnológica y mis convicciones religiosas y éticas, el propósito de este trabajo es desarrollar algunos de los interrogantes antes mencionados. Para eso, introduzco inquietudes epistemológicas que obran como sustento de una reflexión sobre el recorrido teórico y metodológico que he seguido en algunos trabajos sobre espiritualidad indígena o que éstos me han recientemente sugerido. Es preciso pues circunscribir un par de conceptos claves para permitir un proceder congruente. Cuando me refiero a *espiritualidad*, la delimito como una categoría dialógica construida tanto a partir de las creencias, prácticas y principios éticos indígenas, cuanto de mis convicciones. A su vez, concibo a la *etnología* como una rama disciplinar de la antropología cuyo objetivo crucial es *hacer inteligibles* las variadas dimensiones de la diversidad –tanto de otras culturas como de la nuestra– con acento en las dimensiones semánticas, religiosas, éticas y estéticas.

Se advertirá que lo expresado en este artículo posee una fuerte impronta personal que confieso deliberada, siendo que procuro reconocer coincidencias y defasajes entre mi labor científica y mis convicciones éticas y religiosas para dar cuenta de una búsqueda que, en tanto tal, todavía presenta flancos inexplorados. Dentro del campo etnológico, mi área de especialización primaria es en etnología de la religión, habiendo analizado varias dimensiones de las cosmologías aborígenes y sus transformaciones históricas. A lo largo de más de treinta años he realizado trabajo de campo extensivo con tres pueblos aborígenes: los *aónikenk* o tehuelches meridionales de Patagonia a mediados de la década de 1960, los *yojuaha* o chorote del Chaco salteño en la década del '70 y los *nivaclé* o chulupí del Chaco paraguayo –muy afines lingüística y culturalmente a los chorote– desde 1980 hasta 1991. Los tres pueblos han sido cazadores-recolectores nómades o seminómades y tras los respectivos procesos de colonización, fueron convertidos en asalariados con dedicación parcial a las actividades de caza, recolección, horticultura y pesca –exceptuando de estas dos últimas a los *aónikenk*. Debo admitir que el diálogo con la ética de estos pueblos ha sacudido y a la vez vigorizado mis principios morales. Concretamente, aludo a la lucha por sostener cierto grado de autonomía frente a los estados-nación; el compromiso del compartir como aval de equidad; la ética del liderazgo tradicional, inescindible del conocimiento, la rectitud y el control de la coerción; la permisividad de la socialización infantil.

A fin de explorar los alcances del diálogo entre etnología y espiritualidad, otro punto de partida ineludible es el de mi formación religiosa y moral, fuertemente ligada al contexto histórico de la infancia y cuya impronta ha dirigido elecciones e imposiciones en el transcurso de la vida adulta, influenciadas por los valores aprendidos en el seno familiar. En una mirada retrospectiva, advierto que, aunque mis convicciones fueron y continúan siendo católicas, muchos de los principios éticos se remontan a las enseñanzas de mi abuelo paterno agnóstico, el cual debió asumir el rol de padre sustituto durante la segunda guerra mundial. El abuelo Italo descendía de una antigua familia lígur bastante cosmopolita en la que prevalecieron navegantes y viajeros. Como piloto de la Compañía del Canal de Suez, había trabajado por más de cuarenta años en Egipto donde realizó varios viajes al interior, razón por la cual adquirió cierta familiaridad de estilo paternalista con grupos étnicos nilóticos. Por su experiencia de vida, siempre demostró una propensión a compartir con los demás y a desarrollar relaciones amistosas con personas de diferentes grupos sociales, religiosos y étnicos. Estos valores que encuentro similares a los principios ideológicos y morales que guían el comportamiento de mis interlocutores indígenas demostraron su eficacia, fortaleciéndome en distintos momentos de vida y trayectoria científica. Rememorando objetivamente, en ocasión de la pesada crisis que nos tocó soportar a la mayoría de los genoveses durante la segunda guerra. Participamos de la resistencia a veces larvada y otras frontal al fascismo, nos alcanzaron los bombardeos aéreos y marítimos de los aliados, sufrimos la ocupación alemana hasta que, poco antes del colapso nazi, las fuerzas de la resistencia local liberaron la ciudad de Génova. Finalmente, en 1949, una combinación de factores personales y laborales, llevaron a mi

padre a tomar la decisión de migrar temporalmente a Argentina, migración que no tuvo retorno y a la que logré adaptarme sin mayores dificultades. Ángel, mi padre, ha sido una pieza clave en mi formación espiritual de la adolescencia, aunque sólo con el tiempo estuve en condiciones de metabolizar sus enseñanzas de vida. Conseguí entonces reconocer la congruencia que había entre su postura ecuménica, ecuaníme y ascética y la motivación que lo impulsaba a buscar nuevos puentes entre la espiritualidad cristiana y la de diversas tradiciones budistas, orientado por su entrañable amigo Ismael Quiles, S.J.

Debido a mi interés científico y personal por la etnología de la religión he estado expuesta a sistemas de creencias aparentemente muy disímiles. Esta experiencia me ha permitido controlar algunos prejuicios, valorar la importancia metodológica de la subjetividad y ampliar mi entorno moral y religioso procurando acceder a una comprensión más profunda de nuestra cultura a la luz de la interculturalidad. Sin embargo, semejante apertura no implica que adhiera a una postura relativista, una postura asumida en forma explícita o bien implícita por algunos padres fundadores de la antropología de la religión, como hace tiempo lo evidenciara Edward Evans-Pritchard (1978) en su riguroso análisis de este campo de estudios. Circunscribiéndolo al mencionado campo, el relativismo abjura de lo universal sosteniendo que cada creencia y práctica religiosa sólo adquiere sentido y validez en su contexto, al que encorseta en un *modo de vida* o una cultura particulares. Por el contrario, haciéndome eco de lo argumentado en un trabajo en coautoría (Siffredi y Cordeu 1992: 11-13), aspiro a mostrar que un balance entre aspectos universales y particulares de la espiritualidad indígena constituye una estrategia analítica fructífera para alcanzar una *comprensión* que, sin descuidar las especificidades culturales, expanda el horizonte de nuestra mirada.

En un intento de vincular la labor etnológica emprendida con mis preocupaciones espirituales, esbozo el recorrido analítico de este artículo. Obra como marco referencial un problema epistemológico que considero decisivo para la etnología de la religión en tanto referido a la busca de inteligibilidad de experiencias nativas de lo sagrado y, recíprocamente, a los límites de esta empresa. Desde una perspectiva hermenéutica, entiendo por inteligibilidad uno de los pasos hacia la *comprensión*, en el sentido que le han dado Paul Ricoeur (1996) y Hans Georg Gadamer (1997). En cuanto a la idea de lo sagrado, parafraseo la expresión de Gregory Bateson: “donde los ángeles temen pisar”, (Bateson y Bateson 2000: 15) reservándome aproximaciones sucesivas a lo sacro. Relacionadas con el precedente planteo, propongo luego discutir dos cuestiones metodológicas abordando, por una parte, la busca de la espiritualidad más allá de sus formas explícitas y, por la otra, el carácter sagrado de la verdad revelada del otro³. Por último, sugeriré algunas convergencias y divergencias entre la ética del trabajo científico y la que se sustenta en convicciones espirituales.

UN DESAFÍO EPISTEMOLÓGICO: LA INTELIGIBILIDAD DE LO SACRO Y SUS LÍMITES

En pos de la inteligibilidad de creencias y prácticas religiosas de sociedades indígenas, un desafío central es el problema de la “traducción”, a menudo una forma de traición. Sobre todo en el pasado, etnógrafos y misioneros han sido igualmente responsables de “traducciones” erradas debido a los malentendidos que subyacen a sus obras (Augé 1993:13-19, Siffredi y Spadafora 1998). No obstante, cuatro décadas atrás, Edward Evans-Pritchard (1978: 26-29) supo comprender que el problema de la traducción constituye el foco de la antropología social. Extendiendo su aserto, podría decirse que la traducción cultural y la semántica son marcas distintivas de la etnología, tal como he sugerido en mi caracterización de la disciplina. Por esta razón, sostengo que la “traducción” es una tarea crucial en la búsqueda de inteligibilidad de mundos semánticos diferentes –diferencia que puede acentuarse en escenarios interculturales– dejando no obstante en claro que refuto aquellos supuestos incrustados en el sentido común, todavía presentes en algunas etnografías

contemporáneas. En suma, desde una perspectiva teórica asumo que la labor etnológica procura adecuarse a la formulación de hermenéutica como “el arte de evitar malentendidos”.

Los dos estudios de caso que mencionaré procuran ilustrar la factibilidad de una construcción de sentidos orientada a hacer inteligibles algunos aspectos de la cultura nivaclé cuya opacidad o transparencia aparente podían prestarse a malentendidos. El primero se centró en la reconstrucción de un rito⁴ anteriormente celebrado tras la muerte de un hijo/a jóvenes (Siffredi 1993/94). Llamado *vaclan* o “re-iniciación”, este rito se caracterizaba por estar dirigido más hacia los consanguíneos próximos (padres y abuelos) que a la persona difunta, diferenciándose no obstante del duelo que lo precedía en varios meses. En un comienzo, el *vaclan* impresionaba “exótico”, sobre todo debido a la restricción de continuar procreando, restricción que –sin involucrar las relaciones sexuales– los ancianos imponían en forma secreta a los padres del muerto⁵. Un primer paso hacia la clarificación consistió en comparar el *vaclan* con otros ritos de pasaje nivaclés tales como la covada, las fiestas de pubertad y las prácticas de duelo. Valió la pena constatar que todos ellos introducen restricciones dietéticas y sexuales específicas, relacionadas con la vulnerabilidad de los sujetos que experimentan cambios de estatus y de categoría etaria. En una fase sucesiva, el procedimiento empleado implicó insertar al *vaclan* en un campo semántico más amplio, el cual comprendió no sólo a los gestos, prácticas y silencios registrados en otros ritos de pasaje *nivaclés*, sino también en los mitos específicos y en la vida diaria. De este modo pude mostrar que una meta crucial del rito apunta a una re-socialización metafórica de los padres del difunto a través de escenas que reproducen de una manera virtual a aquéllas propias de los ritos de pubertad que enfatizan los símbolos de vida (Siffredi 1998). Por ejemplo, la escena en la que un grupo de mujeres adultas muestra a la madre cómo recolectar frutos inexistentes en la estación seca, la época en que se celebraba el *vaclan*. El análisis de varias *performances* homólogas me permitió comprender el sentido que adquiría la ceremonia al calificársela como “re-iniciación”. Agregaría hoy la estrechez del concepto “iniciación” fundamentalmente asociado a los ritos puberales, porque –no sólo en el caso nivaclé– la inteligibilidad es alcanzable mediante el análisis de la serie completa, es decir visualizando los ritos del ciclo vital sobre un eje continuo, como un proceso de construcción de la persona enlazado por sucesivas metamorfosis corporales.

El segundo estudio de caso, procuró hacer inteligible una extendida percepción nivaclé del cristianismo como mensaje del Otro, siendo en este contexto el prototipo de alteridad el misionero católico de la orden Oblatos de María Inmaculada, encargada de “civilizarlos” y catequizarlos a partir de 1926. Un primer paso consistió en focalizar la relación entre evangelización y cambio socioreligioso analizando como un proceso de doble mano los encuentros y desencuentros ocurridos en el período 1926-1995 entre los *nivaclé* y los misioneros (Siffredi 1999, 2001). Este enfoque implicó asumir una concepción de ambos sujetos sociales como actores conscientes en la toma de decisiones derivada de su interacción. Para eso hubo que determinar cómo construyen las imágenes recíprocas y también su agentividad, motivos, intenciones y valores. En lo concerniente a la dinámica socioreligiosa, la perspectiva adoptada contrasta tanto con una continuista que al situar la cultura en un equívoco presente etnográfico representa a ésta como ahistórica, cuanto con un enfoque mecánico y unidireccional en virtud del cual los aborígenes se visualizan como receptores pasivos de transformaciones exógenas. Similar a la que implementaron Jean y John Comaroff (1991) en sus estudios sobre el “encuentro colonial” entre nativos y misioneros en Sudáfrica, esta línea de investigación me ha permitido profundizar la actual valoración indígena del cristianismo y, recíprocamente, los motivos que impulsaron el reciente ajuste de las políticas implementadas por los misioneros. Un paso decisivo hacia la comprensión del posicionamiento *nivaclé* ante el cristianismo implicó reconocer el contraste entre dos formas de concebir y ejercer el poder y el control social: la dinámica ridiculización-vergüenza, en el lado indígena, y la dicotomía recompensa/ castigo derivada de los principios del Bien y el Mal –sintetizados en lo que se corresponde o bien se aparta de los mandatos divinos–, por parte de los misioneros. Propuse que las características de cortoplacismo, intersubjetividad y reciprocidad inherentes a la dinámica

ridiculización-vergüenza fomentan una forma de control social más flexible. Por lo tanto, mientras las reglas aborígenes promueven relaciones sociales más fluidas e igualitarias sin excluir las jerárquicas –característica compartida con otras sociedades de base cazadora-recolectora que tienen cierto nivel de autonomía y descentralización–, la ética cristiana plantea por el contrario reglas más severas y relaciones sociales jerárquicas y asimétricas. A este respecto, mi hipótesis es que el mayor grado de restricción que evidencian las tradiciones monoteístas se vincula con las formas de control social que operan en sociedades centralizadas de tipo estatal.

Ahora bien, llegado el momento de preguntarnos cuáles son los límites que pueden presentarse en la búsqueda de inteligibilidad, deberíamos tomar simultáneamente en cuenta los obstáculos que se interponen en esta labor, sin minimizar las limitaciones concretas para acceder a una comprensión genuina de otras culturas y nuestros prejuicios enraizados en el paradigma epistemológico positivista. Particularmente en materia de espiritualidad, sostengo que subsisten aspectos opacos, resistentes a la tarea de construir sentidos. Las dificultades no sólo surgen de los “malentendidos”, sino también de nuestra renuencia a aceptar que la misma naturaleza de *lo sagrado* hace que no siempre sea reductible a la razón. Para aclarar, vale la pena tener presente el concepto de *lo numinoso* elaborado por Rudolf Otto (1949) y que alude a un sentimiento originario y específico del que se deriva su noción de lo sagrado. El rasgo clave de lo numinoso es el hecho que se experimente como *misterioso*, esa cualidad del comportamiento humano en la cual, aún sin excluirlos, los aspectos afectivos prevalecen sobre los racionales. En tanto misterioso, sostendrá Otto que despierta simultáneamente sentimientos inquietantes y sentimientos de atracción (*el tremendum* y *el fascinans*). En definitiva, las enseñanzas de Otto conducen a postular que todo intento de comprensión de lo sagrado torna imprescindible tomar en cuenta tanto la dimensión subjetiva que alude a los fuertes y contradictorios sentimientos de fascinación y repulsión que lo sacro despierta en el creyente, como la dimensión más “objetiva” que refiere al componente social de lo sacro, esto es, a un determinado horizonte normativo. En efecto, más allá de la reconstrucción del campo semántico a través del análisis de los elementos performativos, ideológicos y sociológicos de un determinado ritual encontramos un núcleo resistente al análisis objetivo. La experiencia personal indica que este núcleo opaco se relaciona con el punto de vista del nativo acerca de los fenómenos espirituales, menos enfocado en descifrar los sentidos de lo sagrado que en experienciarlo afectivamente en la vida cotidiana, como ocurre con cualquier creyente que sea practicante. Irónicamente, los etnólogos, en busca de una comprensión en términos del nativo, presuponemos que sus creencias y prácticas son relativas antes que absolutas. A este respecto, Rita Segato (1990:45-60) ha puesto de manifiesto la paradoja de que el antropólogo perciba los principios espirituales del otro como ajenos y, a menudo, como relativos, cuando desde la perspectiva del nativo sus convicciones jamás se relativizan sino que se conciben como absolutas. Esta paradoja se trasluce en el campo de la antropología de la religión, en el cual el prejuicio subyacente que lleva a omitir la adscripción religiosa del autor, dificulta analizar su compromiso o distanciamiento respecto de diferentes formas de espiritualidad. Recientemente, la revisión de registros de campo ha permitido constatar la paradoja de relativizar las creencias de nuestros interlocutores, lo que ha llevado a algunos antropólogos (Jackson 1989:1-18, Segato 1990) a ensayar acercamientos alternativos a los fenómenos religiosos.

La experiencia cotidiana de lo sagrado parece no ser abstracta porque está principalmente orientada a la resolución de situaciones corrientes y, al mismo tiempo, es más universal que las *performances* rituales en ceremonias que se celebran periódicamente. Para fundamentar la relación entre experiencia habitual de lo sagrado, rango de universalidad y límites de la inteligibilidad estableceré algunas semejanzas entre las vivencias ligadas a la *performance* de los cantos sacros en poder de las “iniciadas” *nivac.ché* (femenino de *nivaclé*) y, por otro lado, ciertas experiencias místicas desarrolladas en un contexto histórico y cultural totalmente ajeno al de los indios. La revelación de cantos sagrados ocurre hacia el cierre de los ritos puberales femeninos cuando las muchachas, en estado de trance, reciben junto a esos cantos poderes específicos encarnados en

espíritus tutelares que les confieren sus formadoras ancianas. A partir de ese momento y más allá de la vida biológica, se sella una relación dialógica entre las mujeres más viejas y las mujeres más jóvenes que comparten los mismos espíritus, categorizada como “compañeras de cantos”. Este vínculo se caracteriza por comprometer sólidos lazos espirituales y afectivos intergeneracionales entre personas del mismo género. Desde la perspectiva *nivaclé* los cantos sagrados –los hay tanto femeninos como masculinos– forman una unidad indisoluble con la persona y con los espíritus tutelares, cuya poseedora (o poseedor) podrá convocar en situaciones de la vida cotidiana juzgadas críticas entonando los respectivos cantos. Habitualmente representados como poderosas aves –dobles invisibles de las terrestres– estos espíritus-cantos socorren a los indios en sus actividades de subsistencia y prácticas curativas, pero también pueden perjudicar no sólo a ellos sino a la comunidad toda si los poseedores desatienden un conjunto de precauciones y restricciones (Siffredi 1998).

Un incidente ocurrido durante mi primer trabajo de campo con los *nivaclé*, en 1980, ilustra la importancia de estas vivencias espirituales, la eficacia atribuida a los cantos sagrados y, por sobre todo, en función del presente desafío, interesa rememorar la situación porque evidencia que la pretensión de inteligibilidad tiene sus límites. En una entrevista con dos ancianas iniciadas que hablaban de sus “pájaros” y cantos, les pregunté ingenuamente si les agradaría grabar alguno. La más lanzada comenzó a entonarlo y al rato observé que tenía una postura rígida y la mirada fija, perdida en algún punto, como si estuviera ausente, al tiempo que su voz iba perdiendo intensidad hasta diluirse en un murmullo y, finalmente, en un silencio denso y tenso. Cuando dio signos de presencia, se echó a llorar desconsoladamente revelando una fuerte emoción de angustia, mientras que yo la miraba con asombro y sin saber qué hacer. La otra anciana aclaró que esa clase de cantos no debe entonarse en una situación impropia porque puede desencadenar peligros –como tormentas eléctricas e inundaciones cuando representan a las aves tronadoras– que dañarán no sólo a la cantora sino además a su comunidad. Una vez aquietada su angustia, la protagonista comentó haber experimentado algo semejante a un estrangulamiento, la resonancia de muchas voces a su alrededor y una visión de su difunta compañera de cantos que le provocó una gran tristeza. Estas experiencias que se caracterizan por la entrada en trance, la escucha de voces y eventuales visiones se corresponden con las que atraviesan las iniciadas en el momento culminante de los ritos puberales femeninos. Es entonces, como ya vimos, cuando sus formadoras ancianas les traspanan el poder, materializado en espíritus-cantos (Siffredi 1998).

La revisión del incidente a la luz de los imperativos éticos y técnicos del etnólogo –en este caso, evitar los registros sensibles a un determinado contexto toda vez que se esté fuera de la situación apropiada– me llevó a notar una parcial coincidencia entre estos imperativos y los del nativo. Se me ocurrió pensar que la situación era tan absurda como si me hubiesen pedido rezar el Padre Nuestro en un ateneo de etología. Obviamente, nunca hube de reincidir en tamaño error porque si bien me permitió acceder a un conocimiento reservado, la reincidencia deliberada implicaría una reprochable manipulación de la privacidad de la persona.

Se hace palpable un rasgo universal asociado con la *performance* de los cantos sagrados *nivaclés* si se los compara con los *insights* espirituales de carácter transcultural y transhistórico que constituyen el foco de múltiples formas de misticismo, como la experiencia interna de la “oración” que ha sido troncal en la vida y la lucha de los místicos españoles del Siglo XVI, particularmente en el caso de Santa Teresa de Ávila. En esa época, los valores semánticos del término “oración” abarcaban un conjunto de vivencias interiores que expresaban la búsqueda de un vínculo directo con Dios: desde la forma más accesible de la oración mental hasta la experiencia mística, indudablemente más compleja. Esta última se plasmaba en la escucha de voces, la percepción interior de visiones y en estados de éxtasis (Rossi 1995). Postulo que existe homología entre éstos *insights* y los que experimentan las *nivaclé* iniciadas cuando cantan para convocar a sus espíritus tutelares por motivos que van desde el pedido de sustento –tal la intercesión de las tronadoras para la obtención de una abundante cosecha de algarroba– hasta el reclamo de alivio

de padecimientos psicofísicos ligados al desborde de sentimientos como el enfado o el enamoramiento (Siffredi 2004).

Por último, deseo enfatizar que si nosotros los etnólogos, forzamos la búsqueda de inteligibilidad para satisfacer el requisito de consistencia analítica, corremos el riesgo de imponer categorías cartesianas a los sentimientos y experiencias de otras personas. Retomando la argumentación de Rita Segato (1990: 56), podría decirse que el resultado inevitable sería un reduccionismo antropológico asfixiante en tanto desprovisto de las experiencias sensibles y afectivas como la mayoría de aquéllas que se entrelazan con lo sagrado.

UN PRIMER DESAFÍO METODOLÓGICO: MÁS ALLÁ DE LAS FORMAS EVIDENTES DE ESPIRITUALIDAD

Asumo que los fenómenos religiosos o las preocupaciones éticas no son evidentes por sí porque lo que es fácil de percibir resulta arduo de comprender, sobre todo cuando la diferencia de códigos culturales y un conocimiento siempre insuficiente de la lengua vernácula reducen la fluidez de la comunicación dificultando la tarea de construcción de sentidos. Partiendo de esta premisa, para orientar la indagación de la espiritualidad considero necesario traspasar lo que uno percibe como obvio, es decir, la ilusión de las percepciones incrustadas en el sentido común. En consecuencia, encuentro conveniente extender la indagación más allá de aquellos aspectos que se nos presentan como directamente vinculados con los fenómenos espirituales y los imperativos éticos.

En esta línea, un viejo artículo en coautoría (Siffredi y Briones 1986), focalizado en la socialización sexual de los jóvenes *nivaclé*, muestra que las nociones y prácticas relacionadas con conductas sexuales que –desde el punto de vista indígena– se juzgan impropias, más allá del goce que habitualmente suscitan en la gente, emiten mensajes referidos a imperativos como el compartir o la exogamia. Su carácter crucial se debe a que sustentan principios estructurantes de la sociedad, como lo son las relaciones de parentesco, de género y entre grupos etarios delimitados por los ritos del ciclo vital. De modo que una característica de los mensajes nativos acerca de la sexualidad consiste en la gran amplitud de sus posibilidades metacomunicativas. La circulación oral de estos mensajes, especialmente en la interacción entre propios, se asemeja a la que nosotros escogemos cuando utilizamos un estilo comunicativo oblicuo que contiene información implícita. Por ejemplo, la narración de relatos acerca de burladores considerados anti-modelos sexuales (Wilbert y Simoneau 1987: #114-159) es una fuente inagotable de enseñanzas para los jóvenes, dado que las andanzas descarriadas de esos personajes les permiten extraer una serie de principios morales apropiados para la vida adulta. En tal sentido, la cultura *nivaclé* no sólo establece reglas referidas al comportamiento adecuado, sino también con respecto a los límites de la trasgresión e, indudablemente, un trazado más claro del margen de tolerancia ayuda a prever con mayor certeza el comportamiento de otros miembros de la comunidad. Por consiguiente, si el exceso sexual es una metáfora de perturbación en la vida cotidiana, la sexualidad aconsejable es una metáfora de la sabiduría de las reglas para contribuir a la reproducción social dentro de un horizonte normativo compatible.

Un tópico de incumbencia metodológica relacionado con el precedente indica un camino posible para la construcción de sentidos ligados a ideas de lo divino que nos resultan arduas de metabolizar, como las que se inscriben en personificaciones mitológicas cuyo carácter divino está implícito. Ideas mucho más intrincadas para aquellos misioneros y etnógrafos encabalgados entre los siglos 19 y 20, imbuidos de prejuicios y malentendidos con respecto a las creencias de los aborígenes del Gran Chaco y Patagonia (Siffredi y Spadafora 1998). En su intento de “traducción” a categorías racionales, ambos han reducido la aparente irracionalidad de personificaciones cuyo carácter divino no pudieron entrever e incluso tergiversaron a etiquetas etnocéntricas que guardan correspondencia con sus presupuestos evolucionistas sobre “primitivismo”. Entre otros

rótulos que derivan de malentendidos cabe mencionar los de espíritu maligno, embaucador, héroe civilizador o semi-dios.

Si se toman las creencias del otro con la seriedad debida, es preciso llevar el análisis más allá del nivel de los significados directos, explorando el nivel de los significados simbólicos, los cuales abundan en los mitos. En esa dirección, algunas ideas acerca de lo divino rastreables en las mitologías del Gran Chaco se expresan fundamentalmente a través de la paradoja y de la polisemia de los símbolos. En función de ese proceder, la conducta antisocial de varias deidades chaqueñas constituye el hilo conductor de un argumento narrativo que se resuelve en situaciones y modelos de comportamiento opuestos a las expectativas que despiertan los incidentes iniciales del mito (Siffredi y Cordeu 1992). Un ejemplo paradigmático es el de los mensajes asociados con las inconsecuencias y consecuencias de la sexualidad contradictoria de *Kíxwet*, una deidad chorote con el doble perfil de burlador y hacedor de elementos cruciales del mundo actual. El rico ciclo mitológico focalizado en *Kíxwet* contrapone deliberadamente su sexualidad desenfrenada a una sexualidad basada en principios morales como la alianza, la exogamia y la paternidad responsable. Su libertinaje y hermafroditismo se conectan con la imagen de disonancia y confusión generalizada del tiempo primordial, sin que *Kijwet* introduzca modificación alguna a esa situación caótica. Recíprocamente, la sexualidad sujeta a normas lo conduce a producir sustantivas modificaciones cosmológicas y humanas, como la separación entre tierra y cielo, el origen de las mujeres y la reproducción, el origen de los ríos y la pesca (Siffredi 1983, Wilbert y Simoneau 1985: #116-123).

El análisis en profundidad de mitos o ciclos como el mencionado permite la construcción de sentidos cruciales de las cosmologías indígenas chaqueñas, como lo son las ideas de armonía y disonancia de los fenómenos, sus aspectos limitados e irrestrictas, su previsibilidad e imprevisibilidad. Estas ideas, abarcadas por las de Vida -como proceso de renovación- y Enfermedad-Muerte -como pérdida progresiva de cualidades- son medulares para una construcción de sentidos que procure ser consecuente *vis-à-vis* de las imágenes aborígenes de la realidad (Siffredi y Cordeu 1992), las cuales no disocian lo material de la espiritualidad.

SEGUNDO DESAFÍO METODOLÓGICO: LO SAGRADO EN LA VERDAD REVELADA DEL NATIVO

Sugiero que un intento viable de articular la adscripción religiosa del científico con el conocimiento etnológico consistiría en extender el concepto de experiencia de lo sagrado. ¿Cómo encarar la ampliación propuesta? El precedente planteo acerca de la universalidad de las experiencias místicas suscitadas por la *performance* de los cantos sagrados nivaclé señala un primer paso en esa dirección. Para avanzar parece conducente recurrir a lo que Gregory Bateson (2000) considera un problema de integración entre diferentes aspectos de la vida humana, refiriéndose a los que comúnmente se encuentran desconectados e incluso se toman como opuestos irreconciliables. Indudablemente los etnólogos hemos contribuido a desarrollar las dicotomías que menciona Bateson: consciente/ inconsciente, cuerpo/ alma, natural/ sobrenatural. Para aclarar su postura, el autor nos proporciona un buen ejemplo referido a la antigua disputa entre católicos y protestantes sobre la interpretación del pan y el vino en la eucaristía. Mientras que los primeros sostienen la conversión real de esas sustancias en el cuerpo y la sangre de Jesucristo, los segundos las consideran una representación simbólica. El autor propone una concepción más amplia que incluye, por un lado, la sacralidad del sustrato material: el pan y el vino como alimentos básicos que generan un vínculo de comunión de los creyentes entre sí y con Dios. Por el otro, también da cabida a la sacralidad de su representación, esto es, el pan y el vino como símbolos del cuerpo y la sangre de Cristo.

Encuentro que la propuesta holística de Bateson fortalecería en lo metodológico la cons-

trucción de sentidos emprendida en recientes estudios sobre la articulación entre mito e historia en la narrativa tehuelche meridional o *aónikenk* (Siffredi 1995, 1997), siendo también sugerente y viable para otros etnólogos interesados en revisar aquellos dualismos que carezcan de un sólido respaldo heurístico. A fin de superar otra de las dicotomías clásicas en antropología –en este caso mito/ historia, derivada de un contraste implícito entre pasividad y actividad-, manteniendo no obstante la distinción analítica entre ambas categorías, introduje la noción de “agentividad mítica”. Esto me permitió mostrar que los aborígenes poseen formas intencionales de incluir los eventos históricos en sus formulaciones y re-formulaciones mitológicas.

A mediados de los años sesenta, el Ciclo de Elal constituía el foco de su profunda espiritualidad, claramente aprehensible en prácticas de la vida diaria cuyos actores establecían una asociación explícita entre incidentes cotidianos e incidentes del Ciclo, centrándolos en la figura de Elal. Por ejemplo, cierta vez una interlocutora estimó que habían disminuido sus pocas reservas de comida y entre seria y risueña atribuyó esa merma a la abuela de Elal, convertida en laucha por el propio Elal a causa de su intento de seducirlo. “*Hay que acordarse de las enseñanzas que nos dio ese Grande que nosotros tenemos*”, por eso el recitado del grupo de relatos que forma parte del Ciclo se ligaba con expectativas de reparación y amparo, si bien poco se sabe de los aspectos contextuales y performativos. El itinerario narrativo de las distintas versiones –recogidas desde fines del siglo 19 hasta 1980 aproximadamente- posee coincidencias notables, sostenidas por el entrelazamiento de instancias claves del ciclo vital de la deidad: su nacimiento a término pese al alto riesgo de ser devorado por su propio padre; las hazañas de la niñez sorprenden a la abuela materna en función de madre sustituta; la juventud marcada por la definitiva petrificación de la gigantocracia caníbal, incluyendo a su padre; las desdichas del matrimonio y la paternidad vinculables con una exogamia ilimitada y, ya en la adultez, la constitución de lo social condensada en la prohibición del incesto y el establecimiento de otros imperativos morales como el compartir, la hospitalidad, el respeto por los bienes ajenos o la reticencia ante extraños. Una vez cumplida su tarea, la deidad se retira al cielo y sólo recientemente se han difundido viejos relatos sobre su retorno en misión de salvador. En la jerga etnográfica de los años sesenta –inconscientemente imbuida de prejuicios evolutivos acerca de dioses y héroes- catalogábamos a Elal como héroe cultural o bien mítico, cuando para los creyentes nativos era una deidad incrustada en la experiencia en cuanto considerada responsable del mundo y la sociabilidad entonces vigentes. Es más, las llamadas “historias de Elal” constituían para los *Aónikenk* su “historia sagrada”. Sostenían que el recitado les transmitía mensajes fundamentales para una aprehensión de la magnitud de los poderes materiales y espirituales de la deidad. A ello debe atribuirse el hecho de que los *Aónikenk* se resistieran desde antaño a revelar su “historia sagrada” a los extraños.

Revisando viejos registros, advertí que los comentarios de mis interlocutores acerca del “Poderoso y su palabra santa” procuraban comunicar una idea similar a lo que representa la Biblia para un cristiano; vale decir, un registro que alude a la manifestación de los designios divinos a través de una secuencia figurada de eventos. De este modo pude alcanzar algún entendimiento acerca del sentido de lo que llamaban “historia sagrada”, aun cuando establecían una separación tajante entre la propia y la cristiana, análoga a la percepción *nivaclé* del cristianismo como el discurso del otro.

Para explorar si la distinción entre mito e historia se construía en forma categórica, analicé en diversos relatos del Ciclo la mitologización de la historia como uno de los procesos de producción de sentidos, complementario al de historización del mito. Limitándome ahora al primero, para Terence Turner (1988) implica la absorción de eventos históricos en los modelos mitológicos, de modo que tales eventos se anclan en el tiempo primordial. La reconsideración de versiones del Ciclo de Elal recogidas en diversas épocas por distintos autores (Wilbert y Simoneau 1982:8-56), me permitió constatar que todas ellas carecen de una cronología en sentido estricto y que la idea de secuencia resulta de una persistente reelaboración de sucesos modernos que se retrotraen a los orígenes. El contexto temporal del Ciclo se asemeja pues al de la mayor parte de las mitologías

indígenas de las tierras bajas sudamericanas, en el sentido de narraciones atemporales. Consecuentemente, varios acontecimientos históricos que habitualmente incluimos en la llamada mitología del contacto -como los referidos a las relaciones de los Tehuelches con grupos étnicos vecinos, con misioneros y colonos- evidencian las características y funciones del mito, lo que me llevó a concluir que las fronteras entre mito e historia se presentan atenuadas.

El Ciclo de Elal muestra esta atenuación tratando eventos que involucran diferentes épocas, escenarios y relaciones interpersonales como una repetición de narrativas fundamentales, aun cuando difieran en los detalles. El resultado final de este tratamiento mitológico del acontecimiento es la continua revelación de los poderes no siempre infalibles de Elal en distintos contextos históricos -como el de la experiencia *aónikenk* de la subordinación por otros grupos étnicos-, más tarde, por los colonos. De ahí la idea indígena de “historia sagrada” como posibilidad concreta de repetidas revelaciones divinas cuya continuidad se expresa mediante el recurso narrativo de sus viajes transtemporales entre el cielo y la tierra para reconfortar a los sufridos Aónikenk en sus momentos de desazón.

Cabe preguntarnos acerca de los puntos de convergencia entre el enfoque hermenéutico que he ilustrado y los análisis estructurales anglosajones de textos bíblicos. Encuentro una convergencia en el hecho que el mensaje contenido en un conjunto de narrativas se comunica a través de un patrón que elude una secuencia histórica específica. En efecto, tanto los mitos nativos como el Génesis, por ejemplo, carecen de una cronología en el sentido de una secuencia estricta de eventos. Por ende, los mitos fundamentales tales como los que refieren el origen del mundo o la humanidad se multiplican a través de diferentes versiones como ha mostrado hace rato Edmund Leach (1969) y, recientemente, en un trabajo en coautoría (Siffredi y Matarrese 2004) que propone a la luz del Génesis una construcción de sentidos a partir de episodios del Ciclo de Elal aun inexplorados desde esta perspectiva.

COMENTARIOS FINALES

Un punto que merece ser retomado en forma más sistemática es el de las relaciones entre mi trabajo científico en etnología y mis convicciones espirituales como católica practicante. Contrariamente a lo que algunos autores agnósticos sostienen, considero que las creencias y prácticas religiosas personales pueden contribuir a un mejor entendimiento de las creencias y prácticas de otros pueblos -así lo han demostrado cabalmente antropólogos cristianos de la talla de Edward Evans-Pritchard o Mary Douglas-, aun cuando nuestra labor se desarrolle en el seno de tradiciones religiosas que poseen un contenido étnico local antes que universalista. Considero que una diferencia básica entre las “religiones étnicas” y las tradiciones universalistas como la cristiana y la islámica reside en que éstas teorizan y practican variadas formas de proselitismo derivadas de la intencionalidad de salvación global y expansión territorial que ha presidido su constitución histórica. Por eso, en disonancia con las doctrinas y los creyentes de sociedades indígenas descentralizadas que no pretenden convertir a otros pueblos para extender su espiritualidad, el mensaje y los mandatos inherentes a las tradiciones cristiana o islámica poseen para la generalidad de sus fieles un valor y un alcance universal ampliamente compartido, pese al carácter histórica y sociológicamente específico de todo sistema religioso.

Aunque mis convicciones son definidas, reconozco que otras convicciones tienen modos de expresión igualmente legítimos y viables. Por consiguiente, afirmo que la espiritualidad del Otro es tan válida como la mía y mantengo una actitud abierta frente a ideas distintas a las propias, procurando objetivarlas mediante el control de prejuicios, sin que esto implique la adopción de una complaciente postura relativista. En lo metodológico, admito no obstante que toda postura es relativa y por ende discutible en cuanto implica un recorte a partir de determinados puntos de vista teóricos.

Recíprocamente, me pregunto cómo han influido en mis propias creencias, prácticas y preocupaciones éticas las formas indígenas de espiritualidad que he procurado comprender. Aun cuando no pueda ni deba producir un aserto taxativo, una mirada retrospectiva hacia la labor etnológica emprendida me lleva pensar que el énfasis en la dimensión religiosa de varias culturas indígenas guarda relación con una búsqueda personal de espiritualidad que al promediar los estudios de grado era inconsciente. Reconozco con mayor claridad que mis principios morales han sido profundamente sacudidos y a la vez enriquecidos gracias al diálogo con la ética de los cazadores-recolectores, por más que lo fueran *part-time*. Específicamente, su inquietud por sostener cierto igualitarismo de la que surge el compromiso moral del compartir; la ética del liderazgo tradicional desprovisto de poder coercitivo, pero inseparable del conocimiento y la rectitud; el carácter permisivo de la socialización infantil, reforzado por los imperativos de una pa/ maternidad responsable; el criterio de apertura que, salvo excepciones justificadas, adoptan los actores indígenas y sus doctrinas frente a principios distintos a los propios; la idea que las dimensiones “materiales” y “espirituales” de la realidad se complementan en lugar de enfrentarse antagónicamente. Todas estas cualidades morales contribuyen a sostener una característica crucial de las sociedades cazadoras-recolectoras tomadas como tipo ideal, esta es su mayor flexibilidad.

Mi posición respecto a la viabilidad de diferentes expresiones espirituales y al enriquecimiento humano que nos proporcionan también incluye un compromiso moral con la labor de investigación, lo que me lleva a trazar algunas distinciones y coincidencias entre la ética científica y la ética confesional, refiriéndome fundamentalmente a la cristiana. Encuentro que la diferencia principal es que la ética científica posee criterios objetivos que el sujeto revisa en el transcurso de su propia elaboración, lo que confiere un consistente sentido de autonomía. Por otro lado, la ética confesional depende de una autoridad trascendente cuyos mandatos no están abiertos a preguntas.

En segundo término, observo un mayor dinamismo en la práctica de la ética profesional, en relación a que sus criterios pueden discutirse y revisarse constantemente, como es el caso del conocimiento científico. La ética confesional, en cambio, lleva implícita la aceptación de lo que se ha establecido previamente. Por consiguiente, cabe notar que las prescripciones religiosas no consideran la carga de arbitrariedad que pueden asumir algunas implicaciones sociales de tales reglas. Este sería el caso de la discriminación femenina por el islamismo fundamentalista o de la tendencia a imponer a otros la conversión -conducente a un empobrecimiento de la diversidad cultural- evidenciada por el cristianismo, pero también por el islamismo que en su afán de expansión llegó en su despliegue histórico hasta las Islas Filipinas. En cambio, si se interpreta la idea judaica de Pueblo elegido como una insistencia etnocéntrica se corre el riesgo de desconocer su enraizamiento en la perspectiva cristiana. Chiara Vangelista me ha hecho notar que la idea de Pueblo elegido posee un valor semántico distinto en una religión fuertemente entrelazada con la dimensión étnico-territorial como la hebrea.

En tercer lugar, la ética profesional se basa en relaciones interpersonales dentro de un contexto social e implica a la vez un cierto grado de elaboración individual, bajo la responsabilidad de estar dispuesto a responder racionalmente a cualquier demanda. Aunque se advierte cierta correspondencia con la ética confesional, debida al mutuo compromiso con lo social, como la última está principalmente dirigida al mundo espiritual, puede desatender cuestiones de la vida diaria que condicionan la acción humana.

Reflexionando sobre mi sentido de las conexiones éticas entre mi trabajo en etnología y mis compromisos espirituales como creyente, llegué a reconocer una correspondencia clave entre ambos tipos de ética. Esta consiste en la búsqueda del “bien común” en nombre de la sociedad. En este sentido, el egoísmo no sólo es una falla importante para el catolicismo sino también para otras tradiciones religiosas como aquéllas que he estudiado. Desde una postura antropológica, uno encuentra que lo que admite cierta re-formulación en función de una cultura dada es qué se entiende por “bien común” en el contexto histórico contemporáneo, caracterizado por la inclusión indígena en los estados-nación. A este respecto, es necesario considerar cómo situaciones

extremas –conflictos bélicos y enfrentamientos “étnicos”, por ejemplo– pueden llevar al incremento de prácticas de homicidio, infanticidio o abandono de ancianos e inválidos, como ha sucedido en varios grupos cazadores-recolectores compelidos a una semi-sedentarización.

A modo de comentario final, pienso que el contacto personal con diferentes tradiciones religiosas a lo largo de una extensa labor etnológica, me ha permitido reconocer tanto rasgos específicos cuanto universales y, por consiguiente, ha contribuido a una mejor *comprensión* de la espiritualidad indígena. Insisto que las formas transculturales de misticismo y los mitos analizados muestran que la revelación de lo sagrado puede estar presente en cualquier tradición religiosa. Por consiguiente, sostengo que ninguna doctrina puede reclamar el estatus de única fuente de Verdad.

Recibido: mayo 2003.
Aprobado: octubre 2003.

AGRADECIMIENTOS

Deseo dar gracias a Marina Matarrese y a los Lics. Fernando Lynch y Ana María Spadafora por su ayuda en diferentes etapas de preparación del trabajo.

NOTAS

- ¹ La ponencia original ha sido publicada en inglés (Siffredi 2001) y esta reelaboración ampliada bajo forma de artículo en español, tiene el propósito de difundirlo a un mayor número de especialistas hispanoamericanos.
- ² Aunque ya no escuchemos su voz ni su estilo comunicativo enfático, Francisco Varela merece ser recordado como gran científico y una excelente persona.
- ³ Debo decir que desde la teología cristiana –excluyendo la teología de la inculturación, por ejemplo– mi postura acerca de la verdad revelada como atributo de la espiritualidad de cualquier pueblo se consideraría “heterodoxa”. Ejerciendo una suerte de “hermenéutica de la sospecha” (Ricoeur 1999), infiero que ésta es la razón primaria por la cual la revista alemana *Anthropos* ha rechazado –sin aducir motivos– la publicación de una versión anterior de este trabajo.
- ⁴ Los nivaclé, también conocidos como Chulupí, se encuentran hoy fragmentados en misiones, estancias, colonias y asentamientos ubicados en un triángulo con vértice en Mariscal Estigarribia (Chaco central paraguayo) y base al sur del Pilcomayo medio, más precisamente en el nordeste de la provincia de Salta y centro de la de Formosa. Mi conocimiento directo de este pueblo se remonta a cinco campañas etnográficas que financió el CONICET, cumplidas en la misión multiétnica católica Santa Teresita, el campamento de trabajo *Cayinó Clim* de la colonia menonita Neuland, en Asunción y Luque Molinos, en Paraguay.
- ⁵ Más allá del cumplimiento efectivo de esta prohibición –de hecho transgredida por algunos hombres maduros que no dejan sin embargo de advertir sus consecuencias–por el momento sólo puedo ensayar una interpretación sociológica de la misma. Los padres que se sometían a este ritual de pasaje, no siempre voluntariamente sino también por coerción de los ancianos, cambiaban de status y categoría etaria, pasando a considerarse “ancianos” aunque biológicamente no lo fueran. Por ende, de continuaran procreando se produciría una confusión de roles en la dinámica intergeneracional pautada: abuelos que serían simultáneamente padres e hijos que tendrían padres-abuelos, además de abuelos. Sólo he encontrado una referencia escueta a esta restricción en Clastres (1992).

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, Marc
1993. *El genio del paganismo*. Barcelona, Muchnik Editores.

- Bateson, Gregory y Mary Catherine Bateson
2000. *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Clastres, Pierre
1992. *Mythologie des indiens Chulupí*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 98. Louvain-Paris.
- Comaroff, Jean y John
1991. *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Vol. I: The University of Chicago Press.
- Evans-Pritchard, Edward
1978. *Antropologia Social da Religiao*. Rio de Janeiro: Editora Campus.
- Gadamer, Hans Georg
1997. *Mito y Razón*. Barcelona: Paidós.
- Jackson, Michael
1989. *Paths toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Indiana University Press.
- Leach, Edmund
1969. *Genesis as Myth and Other Essays*. London: Jonathan Cape.
- Otto, Rudolf
1949. *Le Sacré*. Paris: Payot.
- Ricoeur, Paul
1996. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
1999 [1965]. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Rossi, Rosa
1995. *Teresa de Ávila*. Barcelona: Salvat.
- Segato, Rita
1990. Una paradoja del relativismo: el discurso racional de la Antropología frente a lo sagrado. *Scripta Ethnologica, Supplementa*, 10: 45-60. Buenos Aires, CAEA/CONICET.
- Siffredi, Alejandra
1983. *Temporalidad y Espacio en la cosmología chorote*. Tesis doctoral, UBA.
1993/94. La muerte de un hijo: dolor, exclusión, reintegración. Entramado de una secuencia ritual nivaclé. *RUNA*, 21: 271-300. Universidad de Buenos Aires.
1995. La atenuación de las fronteras entre mito e historia: la expresión del contacto en el Ciclo de Elal. *Cuadernos*, 16: 171-195. Instituto Nacional de Antropología y pensamiento latinoamericano, Buenos Aires.
1997. Frammenti di religiosità e mito dei Tehuelche meridionali. En: L. Sullivan (ed.), *Trattato di Antropologia del Sacro*, 6: pp. 271-282. Milano, Jaca Book-Massimino.
1998. La iniciación femenina entre los Nivaclé septentrionales. Un contrapunto a dos voces. *II Congreso Argentino de Americanistas*, 1, pp. 199-225. Sociedad Argentina de Americanistas, Buenos Aires, Dunken.
1999. Shame on Blame and Blame on Shame. Religious Change through Multiple Voices. The Case of Nivaclé and Catholic Missionaries. En: *Proceedings of the Second International Conference on the Anthropology of the Gran Chaco*. Centre for Indigenous American Studies and Exchange. University of St. Andrews, Scotland.
2001 Indígenas, misioneros y estados-nación. Cambio socioreligioso a través de múltiples voces... *III Congreso Argentino de Americanistas*, 2, pp. 307-347. Sociedad Argentina de Americanistas, Buenos Aires, Dunken.

2004. Los riesgos de volverse otro. Des-personalización y exo-personalización en la sociedad nivaclé. *JSA*, en prensa,
- Siffredi, Alejandra y Claudia Briones
1986 Orden y Desorden en las relaciones sociales bajo la clave de la enculturación sexual. *Suplemento Antropológico*, XXI (1), pp. 147-178. Asunción, CEADUC.
- Siffredi, Alejandra y Edgardo J. Cordeu
1992. Prefacio. En: M. Chase-Sardi, A. Siffredi y E.J. Cordeu (eds.), *Narrativa erótica indígena del Gran Chaco*; pp. 7-34. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Siffredi, Alejandra y Ana María Spadafora
1998 De misioneros y etnógrafos. Equívocos, supersticiones y dilemas frente a la diferencia cultural. *Revista de Ciencias Humanas*, 24, pp. 9-27. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Siffredi, Alejandra y Marina Matarrese
2003. Espiritualidad tehuelche meridional: recomponiendo las astillas de la memoria. En: M.S. Cipolletti (coord.) *Los mundos de abajo y los mundos de arriba. Individuo y Sociedad en las Tierras Bajas y en los Andes*. Quito, Abya Yala, en prensa.
- Turner, Terence
1988 Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. En: J. Hill (ed.) *Rethinking History and Myth*, pp. 235-281. Urbana: University of Illinois Press.
- Wilbert, Johannes and Karin Simoneau (eds.)
1982. *Folk Literature of the Tehuelche Indians*. Los Angeles, UCLA Latin American Center .
1985. *Folk Literature of the Chorote Indians*. Los Angeles, UCLA Latin American Center.
1987. *Folk Literature of the Nivaclé Indians*. Los Angeles, UCLA Latin American Center .