

## CUESTIONAMIENTO Y DIVERSION

### Análisis simbólico de un ciclo mítico risible nivaclé

*Alejandra Siffredi (\*)*

Desde una perspectiva de los estilos del discurso oral, en un trabajo reciente caractericé dos clases contrastantes de relatos nivaclé, los solemnes y los risibles. Sugerí también que ambos estilos compartirían, empero, una misma configuración semántica, la del mito, cuestión ésta que tras efectuar algunas precisiones indispensables pretendo retomar en esta oportunidad.

Entendí por "solemnes" aquellos mitos que exploran el interjuego orden-desorden con gravedad y circunspección; aunque no están exentos, ciertas veces, de algún sesgo cómico, suscitan por eso el respeto de los oyentes. A la inversa, definí como "risibles" a aquellos otros que mediante una deformación grotesca de las reglas y las categorías sociales, provocan por la vía del ridículo un gran jolgorio que la presencia del antropólogo pareciera acentuar (Siffredi 1988).

A partir de ambas definiciones pueden recortarse dos cuestiones, que aunque están vinculadas íntimamente, desde un punto de vista metódico es conveniente diferenciar. Esto es, 1. la dimensión situacional tratada en el precitado artículo, la del mito como interacción social entre los narradores y el auditorio; y, 2. la del mito-como-texto, en la que centraré el presente trabajo.

Resta sintetizar cuál es la conceptualización del mito-como-texto que adopto, remitiendo al lector a la fundamentación de la misma efectuada en otra parte (Cordeu y Siffredi 1988). En el marco de la producción, la re-producción y la re-interpretación que cada sociedad hace de sus mitos, éstos fueron considerados como una obra de elaboración intelectual que intenta un continuo replanteo de la experiencia y su significación. En esta posición metódica que, en definitiva, enfoca al mito como un modo original de problematizar la realidad, contextualizo mi supuesto que dentro de la producción simbólica nivaclé, tanto los relatos

---

(\*) Centro de Antropologías Especiales, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Investigadora del CONICET.

“solemnes” como los “risibles” ponen en juego esa tarea de reflexión crítica que considero inherente al mito.

Ahora bien, cuando pensamos en el mito, la herencia que nos fue legada por sus análisis contemporáneos nos incita a buscar sus facetas serias y la referencia temporal a las primeras edades<sup>(1)</sup>. Así, Eliade (1959) verá en el “mito cosmogónico” un ámbito privilegiado donde bucear la constitución de símbolos universales. Aun trabajando también sobre “mitos originarios”, coherente con su conceptualización del mito como sistema de operaciones lógicas, Lévi-Strauss (1986: 157 ss.) procurará demostrar la traductibilidad de diversos códigos, atendiendo a la contextualidad de los símbolos.

En actitud contestataria y limitando mis apreciaciones al corpus narrativo nivaclé quisiera argumentar que es menester elevar a la categoría del mito esos relatos risibles que aluden a acontecimientos cercanos<sup>(2)</sup> y evaden toda referencia a la constitución de los aspectos de lo real tomándolos como dados y, por añadidura, mofándose de ellos. Son, así, objeto de irrisión algunas deidades, posiciones sociales prestigiosas como la de los guerreros, shamanes o ancianos y, personificaciones animalísticas contradictorias, como el jaguar<sup>(3)</sup>.

Para cuestionar el lastre de solemnidad que arrastra el mito, al que en nuestro medio tanto contribuyó la fenomenología bormidiana, sugiero tener en cuenta que la simulación de la experiencia efectuada por los mitos risibles constituye a la vez un *juego* que provoca hilaridad y un *pensamiento* que se articula según las exigencias de una conciencia crítica.

Consecuentemente, me propongo analizar un ciclo “risible” cuya irreverencia poco tiene que ver con la seriedad que se recalca al mito. Los variados episodios que incluye tampoco tienen nada de “cosmogónico”, ya que mientras que este prototipo eliadiano subraya los aspectos “fundadores” y “ejemplares”, veremos que el ciclo de referencia se ocupa más bien del cuestionamiento y la demolición sistemáticos de las categorías establecidas.

Se impone preguntarse, entonces, qué procura una sociedad valiéndose de una concepción burlona del hombre y su realidad como la que se inscribe en los relatos risibles. Para intentar una aproximación considero útil tomar en cuenta la advertencia metodológica de Duvignaud (1985: 14 ss.) respecto al recorte antropológico de la risa, indicando la conveniencia de desembarazarse de las distinciones arbitrarias y abstractas que contraponen la comicidad, el humor, la irrisión, lo risible o lo grotesco. En igual sentido apunta la crítica de Bajtin (1971: 17-18) a las interpretaciones literarias de la risa popular premoderna, basadas en una dicotomización excluyente que hace que se la entienda ya sea como humor satírico negativo o sino como ligera y destinada únicamente a divertir. Oponiéndose a tales interpretaciones, Bajtin explica la naturaleza compleja de la risa, importando resaltar su ambivalencia, carácter que también atribuye a la de los “primitivos”: “alegre y llena de alborozo, pero al mismo tiempo burlona y sarcástica, niega y afirma, amortaja y resucita a la vez”.

Teniendo en cuenta esos recaudos al identificar contextualmente diversas formas y manifestaciones de la risa en la sociedad nivaclé, se observa que las

mismas están emparentadas y sugieren una misma tendencia, la de alterar el "orden" y las "reglas" mediante una pausa de hilaridad. Además de los relatos risibles, cuyo recitado se intercala con los "solemnes" en las sesiones narrativas (Siffredi 1988), puedo mencionar las pantomimas que caricaturizaran las reglas alimentarias y de la etiqueta sexual intercaladas en las fases serias de los rituales de iniciación o, actualmente, las parodias de la liturgia católica que se insertan en el ritual formal; las bromas e insultos recíprocos que se filtran en las conversaciones entre cuñados; los insultos dialógicos estandarizados entre locales y visitantes en ocasión de alguna competencia deportiva; o, la ridiculización monológica del Blanco en la esfera privada.

Tales formas de la risa pueden interpretarse como un intento de reducir la distancia social o las "fisuras" existentes entre clases etarias alternadas -es un tema recurrente en los relatos risibles la ridiculización de los viejos por los jóvenes-; entre agnatos y afines o bien propios y ajenos étnicos mediante la agresión risible, selectiva y dialógica; entre indios y blancos valiéndose de la ridiculización monológica y encubierta de los segundos, sin duda atribuibles a la posición subalterna de los indios en el sistema interétnico.

Complementando la anterior, la interpretación de las formas y manifestaciones de la risa nivaclé como respuestas contestatarias al orden o la armonía estipulados, debe mucho a la conceptualización bajtiniana de la "cultura carnavalesca" incorporada a las costumbres sumamente reguladas de la Edad Media. En tal sentido, hace al problema más general -tratado por Lotman (1979: 89 ss.)- de la tensión que toda cultura manifiesta, aunque en diferente grado, entre la unidad y la pluralidad, al distinguir por debajo o fuera del sistema general de organización, esferas particulares articuladas diversamente. Por su parte, Bajtin (1971: 11) sostiene que "la dualidad en la percepción del mundo y la vida humana ya existían en el estadio anterior de la civilización primitiva. En el folklore de los pueblos primitivos, se encuentra, paralelamente a los cultos serios (por su organización y su tono) la existencia de cultos cómicos que convertían a las divinidades en *objetos* de burla y blasfemia; paralelamente a los mitos serios, mitos cómicos e injuriosos; paralelamente a los héroes, sus sosas paródicos... Pero en las etapas primitivas (sin clases ni Estado) eran, según todos los indicios, igualmente sagrados e igualmente "oficiales".

Vale la pena seguir esta pista para introducir una distinción entre aquellas formas de la risa nivaclé que coexisten con las formas serias sin plantear una dicotomía de lo no oficial versus lo oficial, y, las que en tanto resignificaciones resultantes del proceso de subalteridad, ponen en juego esa tensión. Por ejemplo, en la celebración de la festividad de Corpus Christi, realizada en 1987 bajo el lema del reclamo de tierras para los sectores marginados, las parodias de gestos litúrgicos que precedieron el ritual formal y en las que actuaron tanto "paraguayos" como "indios" del Chaco central, parecieran isomorfas a las pantomimas que se intercalaban en los ritos de iniciación. Sin embargo, en tanto éstas -al igual que los mitos risibles- no pueden identificarse como formas no oficiales, al filtrar las parodias un metalenguaje que ironiza a la sociedad global

asumen exterioridad respecto a la misma. Derivado de lo anterior, me parece sugerente pensarlas no sólo como resignificaciones deliberadamente no oficiales construídas desde la subalternidad, sino también como indicio de una incipiente cultura popular interétnica.

Asimismo, la llamada "mitología del contacto" (Chase-Sardi 1981: 211-12) justifica en forma irónica la carencia originaria de bienes occidentales por parte de los nivaclé, contraponiéndola burlescamente a la abundancia que beneficia a los Blancos. Así, la resignificación de los mitos tradicionales plantea la construcción simbólica de un espacio étnico propio a la vez que impugna los procedimientos de la sociedad global.

En suma, ambos ejemplos indicarían que la disyunción entre formas "oficiales" y "no oficiales" sería una resultante del proceso de supeditación, contrastando con la totalidad indivisa que constituirían "antes" las formas serias y las risibles. No obstante, no debe confundirse tal totalidad con la unidad de creencia que acompaña a ciertas visiones, por ello "monistas", de lo "sagrado" y lo "humano", porque en la cosmovisión nivaclé subsisten diversas representaciones de ambos (Siffredi 1987). Tal "pluralismo" permite la expresión de emociones y pasiones contrarias, como las que se concretan a través de lo solemne y lo risible.

#### EL TEXTO: "LAS ANDANZAS DE JUTSAJ, UN VIEJO SHAMAN EMBUSTERO"

E.1 Toda vez que al atardecer el anciano Jutsáj (Carancho) narraba los mitos de los primeros hombres, terminaba hablando sobre las púberes a quienes perseguía implacablemente en vez de dedicarse a las viudas, según dicta la etiqueta. Por eso, este simpático y jovial "abuelo" -que ante las alusiones de sus "nietos" a que era demasiado viejo para cortejar chicas, replicaba que ellas prefieren cazadores avezados antes que jóvenes ineptos- era conocido en toda la aldea como "el perseguidor de las púberes". Nunca dormía de noche y de tanto conversar sobre ellas terminaba hastiando a sus nietos que lo dejaban hablando solo. Frecuentemente pasaba a la acción y con su cuero-cama a cuestras gateaba junto a ellas que ineludiblemente lo echaban a golpes. Cierta vez sus nietos lo ridiculizaron cuestionándole su habilidad como productor. Esto lo indujo a demostrar lo contrario yendo a recolectar pumjactsej, una miel odorífera que sólo es comestible para los ancianos. Luego, decidido a obsequiársela a quienes cortejaba, la colocó en su cuero-cama y se arrastró hacia ellas. Con sólo oler la miel, las chicas le quitaron el cuero y se lo arrojaron a los perros, los cuales se lo devoraron.

E.2 Cierta vez Jutsáj quiso visitar otra aldea con intención de hacer alarde de sus dotes de gran cazador ante las muchachas. Para ello se dirigió al monte donde encontró una manada de pecaríes; si bien deseaba capturar varios, debió conformarse con uno porque un pecarí quimilero lo sorprendió por detrás, causándole

una profunda herida en una pierna que lo obligó a permanecer dos días en el monte. Habiéndose descompuesto la presa, optó por regresar a su aldea. Al verlo con una herida sangrante, los demás ancianos averiguaron el motivo, que Jutsáj atribuyó al apasionamiento de una chica de la aldea que había visitado. La profundidad de la herida, llevo a que sus coetáneos le expresaran irónicamente su duda de que una muchacha pudiera tener semejantes dientes, ante lo cual replicó que era grande y gorda. Finalmente, compadecidos por su lamentable estado, los viejos se decidieron a curarlo. Consciente del ridículo, Jutsáj dejó de fabular sobre las chicas y también de perseguirlas.

E.3 Jutsáj incitaba todo el tiempo a las mujeres de su aldea a asegurar las chozas para evitar que fueran volteadas por tormentas sorprendidas. Ellas le hacían caso porque todavía ignoraban que era un grandísimo mentiroso. Una vez también ejecutaron su pedido de ir a buscar comida a la cañada, debajo de cuyo barro había un enorme viborón. Aterrorizadas por un estruendoso ruido, que algunas atribuyeron a las anguilas del lugar, huyeron en busca de ayuda a la casa de Jutsáj, el cual ya no se movía de allí. Sin el menor empacho, él diagnosticó que el ruido provenía de las anguilas. Perplejas, decidieron consultar a otro shamán, el cual relacionó el ruido con el viborón, yéndose luego a cavar en la cañada, mientras cundía el pánico femenino pronosticando su deglución. Riéndose de ellas, el shamán prosiguió con su tarea hasta ultimar al viborón y transportarlo a lo de Jutsáj, quien fue incapaz de clasificarlo. Aunque seguía postrado, lo enviaron a la cañada para que oficiara el rito de apaciguamiento de la tormenta que el espíritu del viborón muerto provocaría ineludiblemente. Desde el agua entonó varias veces el canto apropiado, sin resultado alguno; también arrojó las ramas de sachanaranja (*Capparis speciosa*) hacia las cuatro direcciones, sin que ninguna produjera el silbido característico que permite localizar el peligro. Asustado ante la inminencia del temporal, huyó a la aldea, donde las mujeres le preguntaron por qué se lo veía tan espantado. El sostuvo que no sentía miedo, sino una emoción profunda pensando en que comería por primera vez un viborón. También les aseguró que había logrado detener la tormenta. Sin embargo, ésta se estaba aproximando sobre la aldea y la primer choza volteada fue la de este viejo mentiroso.

R.4 Otra vez los nietos mayores de Jutsáj le reclamaron que los entrenara para la guerra a muerte. Aunque todavía no se le había cicatrizado la herida, ante tanta insistencia debió aceptar. Desde su cama saltó en tres direcciones y al tercer salto quedó nuevamente tendido. Los jóvenes le recriminaron que, de seguir sus instrucciones, morirían todos rápidamente a manos del enemigo. Sin ningún miramiento, lo devolvieron a su cama donde quedó contando mentiras: se declaraba conocedor del canto de todos los animales -lo que, de ser cierto, implica el dominio de múltiples espíritus auxiliares- incluyendo el del pecarí que lo había mordido. En verdad, su único canto era el grito del carancho que sólo se utiliza como diversión. De ahí que se llamara Jutsáj o Carancho.

R.5 Otra vez los nietos menores le pidieron a Jutsáj que les enseñara los bailes tradicionales de los varones. Aunque todavía le dolía la herida, el viejo se incorporó, dio dos brincos y al tercero se cayó arrodillado. La incompreensión de sus nietos los llevó a pegarle varias patadas y arrojarlo, luego, a la cama mientras proferían esta injuria: -Ojalá que te mueras, anciano mentiroso!

## ANÁLISIS DEL TEXTO EN SU CONTEXTO SOCIOCULTURAL

Vayamos al texto para dar cuenta, en principio, de su significación lingüística ordinaria. En él se exponen las aventuras de un viejo que al comienzo persigue a las púberes de su aldea y, como fracasa, declara que se autoafirmará ante las de otro lugar, demostrándoles su pericia en la caza. Después abusa de la gentileza y credibilidad de sus coetáneos inventando nuevos lances eróticos, para terminar expuesto al ridículo. Seguidamente nos enteramos de que es shamán y lo seguimos en algunas incumbencias y prácticas rituales de su oficio en las que evidencia una cabal ineptitud. Por último, sus rotundos fracasos en el entrenamiento de los jóvenes para la guerra y los bailes tradicionales, redondean un perfil de héroe grotesco y risible.

Valiéndome de algunos procedimientos estructuralistas desentrañaré varios núcleos semánticos construídos sobre la base de oposiciones y paralelismos entre los temas del texto y que reagruparé en torno a tres parámetros referidos a las concomitancias etarias de la sexualidad, del intercambio económico y de la actividad ritual.

Paralelamente, partiendo de la definición de liminaridad de Turner (1974: 117) que alude a categorías necesariamente ambiguas por ser "intermediarias en relación a las posiciones especificadas por ley, costumbre, convención y ceremonial", procuraré demostrar que el texto desenmascara la ambivalencia del contexto sociocultural hacia los viejos al par que explora los conflictos subyacentes. Lo hará en forma irreverente, mediante el despliegue de una comicidad irónica, cuya consecuencia es tanto el cuestionamiento del prestigio de los ancianos en general y los shamanes en particular como la diversión del auditorio<sup>(4)</sup>. Coincidentemente, Clastres (1978: 306) había notado ese doble cometido de la narrativa risible nivaclé ribereña. Tiene sentido destacar, por otra parte, que la conclusión de Clastres equivaldría también al carácter dúplice que, como ya señalé, atribuye Bajtin a la risa.

En cuanto a la liminaridad de los ancianos, en lo representacional está dada por su posición intermedia entre el ideal de hombre adulto que figura en el ápice de la sociabilidad y el mundo asocial de los muertos<sup>(5)</sup>. También en las interacciones cotidianas se permite a los viejos hacer payasadas y otras licencias -como el reclamo de comida en la esfera pública, por ejemplo- que en iguales circunstancias se censurarían a las restantes clases de edad. Tal permisividad no es incompatible con el desempeño de roles jerarquizados, ya sea en el área política como consejeros, ya sea en la ceremonial como shamanes y líderes rituales.

Respetados por su sabiduría que les confiere prestigio y poder, los ancianos son al mismo tiempo ridiculizados por la jocosidad y la propensión a los embustes que les adjudican los más jóvenes<sup>(6)</sup>. Por supuesto tal "ambigüedad" no es ajena al proceso de articulación con la sociedad global que ha potenciado el conflicto generacional como se plantea, ahora por ejemplo, entre las facciones de los "tradicionalistas" y los "modernizantes".

El texto maneja la liminaridad sociológica del héroe achacándole la confusión sistemática de las incumbencias de la ancianidad con las inherentes a otras clases etarias. Para eso se vale de un juego de disyunciones y conjunciones que realizan un replanteo total de los vínculos entre la clase de los viejos y las demás. Pasa revista, así, a una amplia gama de interacciones que incluyen al protagonista, por un lado, y a los jóvenes (E.1, E.4), las púberes (E.1, E.2), los ancianos (E.2, E.3), las mujeres adultas (E.3) y los niños (E.5), por el otro. Isomorfo al que efectúa cualquier rito de pasaje<sup>(7)</sup>, ese replanteo condensa la dialéctica -encarnada en el héroe- entre la locuacidad y el silencio o entre la expansión y la contención, términos polares que forman parte de la oposición general entre la Vida y la Muerte, tal como le dieron forma los nivaclé (Siffredi 1984: 201-10).

La lectura del texto desde el *parámetro de las concomitancias etarias de la sexualidad* atestigua una progresión. Así, en E.1 se asiste a una disyunción creciente del anciano héroe, de los jóvenes y las púberes de su propia aldea. Esa disyunción se enfatiza mediante dos dispositivos narrativos que, por entrar en conflicto con las reglas de la etiqueta sexual, sitúan al protagonista al margen de la sociabilidad. Uno, el cortejo endogrupal -que contraría la regla que prescribe la exogamia de unidad local-. Otro, la alternancia de edades que supone el nexo anciano-muchacha, rompe la coetaneidad que se estipula entre los integrantes de la pareja. Su marginalidad se refuerza mediante la equiparación metafórica del héroe con los perros -que constituyen un paradigma de sexualidad desordenada- o también la de la sexualidad con el alimento, denotada por la ecuación cortejo impropio-regalo impropio, es decir, la miel incomedible.

El segundo episodio procura, infructuosamente, conjugar al protagonista, la exogamia y la sociabilidad interaldeana a partir del flujo de bienes. Al final de E.2, una conjunción implícita: la del héroe con los demás ancianos que pasa por la sucesión locuacidad-silencio respecto a las digresiones libidinosas del primero.

La lectura del texto desde el *parámetro de las concomitancias etarias del intercambio económico* evidencia una inversión de los desempeños rolales esperables en un anciano. La definición social de los roles de dador y receptor surge de un doble juego de inclusiones y exclusiones entre jóvenes y ancianos que conlleva una gama de intercambios que requiere de los primeros, la disposición a proporcionarles alimentos cuyo consumo les está vedado y, de los ancianos, a contraprestárselos con servicios derivados de sus poderes específicos o bien con la cesión de mujeres desposables (Siffredi y Briones 1986: 175). La trama narrativa invierte simétricamente estos términos colocando al viejo héroe en el rol de dador de alimentos incomedibles a las solteras del endogrupo y en el de aspirante a ellas (E.1). La consecuente desinserción del circuito de intercambio interno se

proyecta en una situación similar respecto al exogrupo imaginario (E.2), reforzándose así la marginalidad del protagonista.

Del cotejo entre ambos parámetros surge un mismo énfasis en la inflexión de los roles esperables de la ancianidad, inversión que conlleva un trastrueque de la dependencia. De ese modo, en vez de convertirse en dador de mujeres nuestro héroe aspira a ellas; en lugar de renunciar a su autoafirmación se propone acrecentarla; en vez de asumirse como mero receptor de alimentos intenta proporcionarlos; en lugar de reducir su movilidad es andariego, al menos hasta que el reiterativo recurso narrativo de la herida termina por justificar su confinamiento al grupo doméstico (E.4, E.5).

Mediante la apelación a un humor irónico, el texto saca a relucir dos importantes zonas de conflicto y ambigüedad en la sociedad nivaclé, la sexualidad de los viejos y su dependencia. La primera se despliega sobre un gradiente que va desde la licenciosidad del comienzo hasta la abstinencia, actitud que condice con el estereotipo cultural de que los ancianos dejan de ser viriles. En cuanto a su situación dependiente, la medida del fastidio que genera a sus nietos la inservibilidad del protagonista la da la injuria: "-Ojalá que te mueras, anciano mentiroso!", que se utiliza para cerrar el texto.

La lectura desde el *parámetro de las concomitancias etarias de la actividad ritual* amplía el cuadro de disyunciones, contraponiendo primeramente el héroe a las mujeres adultas de su aldea. Aquél, cuya condición shamánica recién viene a descubrirse ahora (E.3), se muestra tan poco sagaz -para identificar el peligro que amenaza a la comunidad en bloque, o para apaciguarlo con su acción ritual- que incluso las mujeres, cuya candidez resalta el episodio, son más criteriosas cuando, en beneficio de la duda, deciden acudir a otro shamán que sepa. El incidente importa, entonces, una disyunción creciente entre el protagonista poco cultivado y las mujeres y el colega sabio; y, asimismo, la conjunción final del último con las técnicas rituales y la comunidad.

La mencionada progresión se enfatiza mediante una serie de antinomias muy precisas, basadas en las cualidades temperamentales, intelectuales y cognitivas de los dos shamanes. Así, el pánico del shamán inepto por la venganza del espíritu del viborón y que se disfraza de glotonería por hartarse con la carne del animal, contrasta con el aplomo del colega sabio, indicada por la risa que le producen las dramáticas previsiones femeninas sobre su destino inmediato. La obtusidad e ignorancia del héroe es connotada mediante su ineptitud clasificatoria, que lo lleva a confundir anguila con viborón -y que se opone a la idoneidad demostrada por el shamán entendido-, por sus reiterados fracasos rituales y por una absoluta falta de perspicacia que lo induce a embustes demasiado evidentes.

A mi juicio, es a través de este juego de antinomias que el texto pone al descubierto en forma explícita la ambigüedad de las representaciones de los ancianos y, en particular, de los shamanes, teniendo en cuenta que ambas categorías sociales están casi siempre superpuestas.

El conjunto de disyunciones y conjunciones analizadas dentro de los tres parámetros seleccionados para la lectura del texto, coexiste con una conjunción

final. Es la que dejan traslucir los comentarios que filtra Coquito -el narrador- acerca de la "simpatía" y la "jovialidad" del héroe (E.1) o a propósito de la incompreensión de los jóvenes con los ancianos (E.5). A su vez, el juego de disyunciones y conjunciones que desarrolla el texto sobre la temática de los ancianos es congruente con la posición liminar que les asigna el contexto socio-cultural. En efecto, respetados y aún temidos por su sabiduría y poder, son también los bufones que entretienen y a la vez incitan a la reflexión crítica, como cuando asumen el rol de narradores de los "mitos risibles".

## CONCLUSIONES

Como síntesis de la temática analizada se impone un encuadre del problema de las relaciones entre la situación narrativa -es decir, la dimensión que identifiqué como de interacción entre locutores y oyentes-, el texto y el contexto sociocultural en el que se inscribe. Con tal propósito y dado que la risa actúa como nexo entre los tres aspectos, vale la pena retomar el rol semántico de la misma a través de una doble pregunta:

-Qué es lo que en esta narrativa divierte a los nivaclé y, a la vez, los incita al cuestionamiento de las categorías establecidas?

-Quiénes son los destinatarios de la risa?

Basándose en una caracterización de los ancianos-shamanes como "seres capaces de inspirar el temor, el respeto y el odio, mas seguramente jamás las ganas de reír", Clastres (1978:320) concluye que la posición de los mismos en la sociedad nivaclé es absolutamente inversa a la que les asignan los "mitos risibles". Consecuentemente, afirma que los indios resuelven esta contradicción mediante la risa, al tiempo que atribuye el carácter de "instrumentos de desmitificación" a esos relatos, cuyo recitado tendría un efecto catártico sobre el auditorio.

Por mi parte, la constatación de que los ancianos ocupan una posición ambigua, tanto en los cuadros representacionales como en los interactivos, me lleva a apreciar que el planteo de Clastres termina siendo unilateral por anclarse en una dicotomización excluyente entre el plano imaginario de los "mitos risibles" y el plano real de la vida cotidiana. Dicotomización que, obviamente, hace caso omiso de las múltiples interrelaciones que existen entre ambos.

Consecuentemente, si para Clastres la risa recae sobre los ancianos-shamanes imaginarios, yo creo que también lo hace sobre los reales. La actuación payasesca desarrollada por los locutores de mitos risibles -tanto en la situación observada como en su desempeño de shamanes menores (Siffredi, 1988)-, la acentuada comicidad del héroe del texto analizado y el sesgo risueño de los viejos-shamanes en el contexto sociocultural son, a mi juicio, hechos congruentes entre sí y no una mera serie de yuxtaposiciones arbitrarias.

Basándome en la argumentación precedente opino que, enmarcado en la situación en que fue narrado, el Ciclo en cuestión no plantea un divorcio absoluto

entre el plano imaginario y el real <sup>(8)</sup> -habiendo tomado debida cuenta de los puntos de inflexión entre ambos al analizar el texto-, de modo que el pensamiento y la acción indígenas realizan la conjunción de la risa del auditorio con la del protagonista y el relator. En consecuencia, lo risible abarca tanto al anciano-shamán del Ciclo como al real en su actuación de narrador, a la vez que éste aprovecha la circunstancia para burlarse de sí mismo y de la risa del público.

En la dimensión del mito-como-texto la problemática examinada se sitúa en la intersección de dos planos. Uno de ellos hace a la coherencia interna de los elementos que utiliza el Ciclo para explorar la realidad y los conflictos subyacentes. Otro, a menudo descuidado por el análisis antropológico, incluye los aspectos lúdicos y cómicos del mito. Tengo derecho, pues, a seguir sosteniendo que *la simulación de la experiencia efectuada por los mitos risibles constituye a la vez un juego que provoca hilaridad y un pensamiento que se articula conforme a las exigencias de una conciencia crítica*

De manera complementaria, en la dimensión analítica del mito-como-interacción social, ambos planos concurren en la producción de efectos paralelos que se refuerzan mutuamente. Por un lado, aquellos que el locutor y los oyentes atribuyen a los mitos risibles, vale decir el cuestionamiento y el replanteo sistemáticos de las reglas y las categorías sociales establecidas. Por el otro lado, los efectos que dichos mitos producen en ambos, o sea diversión y auto-escarnecimiento.

La coocurrencia de las dos series de efectos, sumada a la abolición provisoria de las diferencias jerárquicas entre las personas que integran la concurrencia posibilita, a través de la risa, un tipo de comunicación especial, a la vez recreativo y crítico, a semejanza de la risa, divertida pero al mismo tiempo impugnadora.

Buenos Aires, octubre 1988.

## NOTAS

(1) Lévi-Strauss (1968: 189) afirma que uno de los rasgos definitorios del mito es la referencia a acontecimientos originarios, sin dejar de observar que el valor intrínseco del mismo radica en que tales eventos pasados "forman también una estructura permanente".

(2) Es interesante notar que los relatores nivaclé intercalan dos escalas temporales que se articulan a partir de un criterio genealógico. Una, utilizada en los mitos solemnes sobre el origen del grupo social al que pertenece el narrador, sitúa los acontecimientos más allá de la generación del abuelo para culminar con una referencia implícita al mismo en tanto heredero del legado de los antepasados. En la otra escala, empleada en los mitos risibles, el relator identifica explícitamente al protagonista con su abuelo, "real" o clasificatorio.

(3) Clastres (1978) analiza un ciclo risible de procedencia nivaclé ribereña, cuya estructura posee notables paralelismos con la del que discuto más adelante. El último ha sido contado en una sesión

pública por Coquito, un jovial anciano y shamán menor que se considera Jotói lhavó, esto es, integrante de una parcialidad nivaclé del interior.

(4) En la sesión narrativa pude observar que a medida que la espiral de lo risible iba expandiéndose con la emisión de los sucesivos episodios, los oyentes se libraban a una creciente hilaridad.

(5) Según el ideario nivaclé, la a-sociabilidad que comparten los muertos con la humanidad primordial indiferenciada se expresa, entre otras vías, como incapacidad de discernir entre diversas categorías; así, la indistinción entre propios y ajenos se vinculará con las prácticas incestuosas que atribuyen a ambos (Siffredi, 1984: 207-8). No es casual, pues, que la confusión categorial sea una característica que el Ciclo recalca constantemente a su anciano héroe.

(6) Cu.ts.aaj significa "mentiroso" y c.utsaaj "anciano". Aparte de la semejanza fonética, debe tenerse en cuenta que se insiste en que es grosero utilizar este término en presencia de un viejo. En esta circunstancia, son frecuentes las alusiones indirectas del tipo ni taoclaj a, traductible por "no es un niño".

(7) Por ejemplo, en el rito de cierre del duelo por un hijo (Ivaclán), la sustitución de los términos de parentesco habituales por necrónimos, apareja una redefinición de las relaciones sociales entre los deudos y sus interlocutores.

(8) Cabe agregar que descreo de la pura ilusividad del mito habiendo fundamentado su acentuado realismo en su labor de desarme de las construcciones basadas en el pensamiento cotidiano, a las que el mito sustituye por un discurso crítico que importa una simulación de la experiencia (Cordeu y Siffredi, 1988).

## BIBLIOGRAFIA

- Bajtín, M. 1971. *La Cultura Popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. El contexto de François Rabelais. Barral, Barcelona.
- Chase-Sardi, M. 1981. *Pequeño Decamerón Nivaclé*. Ed. Napa, Asunción.
- Clastres, P. 1978. "De qué se ríen los indios?". En: *Las Culturas Condenadas*, A. Roa Bastos, comp. Siglo XXI, Méjico: 308-326.
- Cordeu, E. y Siffredi, A. 1988. "Calcidoscopios de la Razón. Análisis simbólico de cuatro mitos chaquenos". *Journal of Latin American Lore*, UCLA (Los Angeles), 14 (1): 42-61.
- Duvignaud, J. 1985 *Le Propre de l'Homme. Histoires du rire et de la dérision*. Hachette, Paris.
- Eliade, M. 1959. *Traité d'Histoire des Religions*. Payot, Paris.
- Lévi-Strauss, C. 1968. *Antropología Estructural*. EUDEBA, Buenos Aires.  
1986. *La alfarera celosa*. Paidós, Buenos Aires.
- Lotman, J. 1979. *Semiótica de la Cultura*. Cátedra, Madrid.
- Siffredi, A. 1984. "Los parámetros simbólicos de la cosmovisión nivaclé". *Runa* 14:187-219. Buenos Aires.

1987. "Interacción y Cognición. El caso nivaclé". *América Indígena* (Méjico), en prensa.  
1988. "Lo risible y lo solemne. Dos estilos narrativos de los nivaclé del Chaco Boreal".  
*Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. (Buenos Aires), en prensa.

Siffredi, A. y Briones, C. 1986. "Orden y Desorden en las relaciones sociales bajo la clave de la  
enculturación sexual". *Suplemento Antropológico* 21(1): 147-178. Asunción.

Turner, V. 1974. *O Processo Ritual*. Zahar, Río de Janeiro.