

LOS "MONEXNÉ OS LÓTE" DE LOS INDIOS CHAMACOCO O ISHÍR

*La narrativa festiva y la visión etnosociológica
de un grupo etnográfico*

Edgardo J. Cordeu *

INTRODUCCIÓN

En una oportunidad anterior (Cordeu, 1974), nos ocupamos de los enfoques taxonómicos de los indios *Chamacoco* o *Ishír* del Chaco Boreal sobre su propia narrativa. Expusimos, de esa forma, cómo la conciben, cuáles son sus funciones, cómo la califican y tipifican y de qué manera dan cuenta de los nexos entre la narrativa mítica y la cosmovisión expresada por la misma.

Recordemos al respecto que los *Ishír* desglosan el conjunto total de sus expresiones orales en dos grandes categorías. Por un lado, la *Eshnuwérta or xau oso* = (*La Palabra de Eshnuwérta para Todos*), su principal ciclo mítico, llamado también *or ak'lió* = (*la enseñanza para todos*). Por el otro, los *monexné*; noción ésta que cubre indistintamente todas aquellas especies literarias orales conocidas por lo común como "mitos", "cuentos", "fábulas" o "casos".

En razón de la misma complejidad semántica del vocablo, los diferentes *monexné* son calificados en cada caso de acuerdo con criterios muy diversos y muchas veces complementarios (sacralidad, temporalidad mítica representada, estilo de composición, duración de la narración, sexo del protagonista principal, etc.); así la caracterización específica de cada uno de los *monexné*, implica asimismo el recurso a ciertos patrones clasificatorios bastante nítidos. No vale la pena enunciar de vuelta todos los tipos allí discriminados, ni discutir su rango taxonómico real a la luz de los procedimientos involucrados. Recordemos, si, a efectos de situar mejor el objeto de estas líneas, que poniéndose ellos mismos en la perspectiva de la potencia o eficacia revelada o no por los relatos, y en la de su forma o estilo, los informantes *ishír* enumeran tres categorías principales de *monexné*. Estas categorías son, a saber: 1) *Monexné wozósh* (lit. *monexné venenoso o potente*), vale decir, relatos sagrados que están agrupados a su vez en otras dos subclases: *Monexné mezník* (lit. *monexné podrido o tabuado*) y *Monexné óm* (lit. *monexné pacífico o benéfico*), de acuerdo con la calidad negativa o positiva de sus efectos respectivos: 2) *Monexné ié wotísh* (lit. *monexné sin veneno o poder*) o *Monexné ñenénno* (*ñenénno*: *neutro*), o sea, relatos pro-

* Investigaciones realizadas con el apoyo del CONICET.

fanos en general; y, 3) *Monexné ëritzó* (lit. *monexné de buena noticia*), que son también relatos profanos pero con una composición marcadamente mítica.

Hoy nos ocuparemos de un subtipo especial de *monexné ié wotísh* o *menexné profano*, los llamados *monexné ore áxmich* (lit. *relatos para la fiesta de ellos*) o sino *monexné os lóte* (lit. *relatos para que danzen o se diviertan todos*). Ya en la designación los *monexné os lóte* denuncian una de sus tantas finalidades; esta es, la de servir para el solaz del auditorio sin asociar, en principio, ningún poder o eficacia ritual de esa clase.

En efecto, la audición de los *monexné os lóte* estaba librada a todos. No existían las restricciones de sexo o edad ni los marcos rituales en que se realizaba la narración de los verdaderos mitos: la *Aishtuwénte or xau oso* y los *monexné wozósh*. En las reuniones informales vespertinas o nocturnas en las que todavía a veces se cuentan, hombres o mujeres y jóvenes o viejos, pueden acercarse sin trabas al narrador ocasional y gozar de sus palabras. La risa, la satisfacción del grupo y, de cuando en cuando, la reflexión edificante, son el fin propio de los *monexné os lóte*; propósito del que se recortan con facilidad los restantes motivos culturales a los que sirven al mismo tiempo.

De esa manera se podría hablar de la vigencia entre los Chamacoco de una "cuentística" en paralelo con la de una "mitología". Ambas categorías asociarían, pues, la clara noción de sus orígenes respectivos, la clase de cuestiones que toman en cuenta y las finalidades sociales y religiosas que posee cada una. Tal como se verá luego, un rasgo muy importante de algunos *monexné os lóte*, extensible casi seguramente a otros *monexné ié wotísh*, es la conciencia de que se tratan de puras ficciones; es decir, que se refieren a sucesos imaginarios, imaginados o fabulados por el narrador o por el autor original, y que nada tienen que ver con las realidades concretas sagradas o profanas.

Al mismo tiempo, tanto el detallé de que algunos *monexné os lóte* se centran en la crítica a ciertas conductas individuales, anómalas o muy apartadas de los patrones prescriptos, como el de que otros, por vía del juego deliberado con las configuraciones de la estructura social —casi en términos de una confrontación con diferentes "tipos ideales", obtenibles a partir de la variación puramente intelectual de los elementos de la misma—, dejen traslucir así la razón de ser de las pautas tradicionales, sugieren en conjunto su segura intención edificante o monitoria. Y también con esto, la posible existencia entre los Ishír de una concepción cuentística muy similar a la que en Occidente se conoce como *fábula*. Vale decir, la de un tipo de relato cuya forma y contenidos se subordinan primordialmente a una función de enseñanza moral y de justificación de los comportamientos sociales instituidos. No obstante, también es cierto que en el caso chamacoco no se constata la existencia de composición verseada ni la intervención casi exclusiva de personajes animales; rasgos éstos, que según Van Gennep (1910), forman parte importante del esquema de las fábulas.

Antes de proseguir con la caracterización de esta clase de relatos y de intentar el comentario particularizado de algunos de sus contenidos, veremos tres muestras de lo que los Ishír entienden por *monexné os lóte*. Fueron recopilados personalmente por quien esto escribe durante una expedición de campo, ejecutada en el Chaco Paraguayo en 1973, mediante un subsidio del Conicet. Las debemos a un anciano informante. Octavio Pancho (*Chálëke*), del grupo establecido en Pto. Diana, quien nos ilustró además sobre las características cuentísticas y las concomitancias culturales de estas narraciones.

TEXTOS

1. *La inversión de los grupos de edad matrimoniales*

Antes hubo otra *or áxmich* (= fiesta para todos), otra fiesta que era para los *ishír pórowo* (*pórowo*: generación del Pa.Pa). Ellos no largaban a sus esposas; ya no las querían más, y no las podían largar porque estaban como en un casamiento.

Y entonces un viejo les dijo: —¿Por qué no vamos a hacer lo siguiente? —Y habló a cada uno que tenía a su esposa, a los hombres; y a los hombres les gustaba. Y habló también una vieja a las mujeres; y les gustaba a ellas lo que tenían que hacer: —¡Bueno, no vamos a decir a nadie! ¡Sólo cada mujer tiene que saber! —les dijo que cada mujer y cada chica tenían que ir— ¡Vamos a hacer esta fiesta en la que ellas van a cambiar a su esposo!—. Y entonces hicieron, nadie se iba a enojar. Entonces habló con todas: —¡Todos ustedes tienen que irse! —les dijo el viejo—. Nosotros vamos a quedar acá y todas las mujeres en el monte.

Ellas se fueron como a mil metros y todas tenían que tener *kushérpèk* (varilla con un gancho labrado en un extremo). Cuando se fueron, la vieja les dijo: —Vamos a hacer todas nuestro *kushérpèk*. Usted chica, usted que es *apubiták* (jovencita), haga un gancho que sea feo y yo voy a hacer un gancho lindo; bien parejo con machete, y pintado. ¡Vamos a engañar a esos hombres!—. Entonces, las mujeres ya tenían este gancho especial, y las chicas tenían un gancho que era muy feo, ¡muy feo! Se fueron a un camino y después puso su gancho arriba (= en un árbol) cada una, con señal, con marca, así sabe su gancho cada chica. Pusieron un gancho bueno y un gancho feo, un gancho bueno y uno feo, y así... Esas chicas habían agarrado un árbol cualquiera, le rompieron una rama, y lo alzaron con todas las ramitas que tenía ¡no era lindo! Había una chica de catorce años que alzó también uno, un gancho que era feo; ella agarró y rompió una rama, tenía todas las ramas y espinas y lo alzó nomás; se fue también con él, a ver si conseguía para su esposo.

Y se fue la anciana y habló a los *nakérbo*, a los hombres: —Ya está, ya está listo, vayan no más. Ya están los ganchos en el camino, el que le guste lo agarran. Pero nosotros no vamos a explicar, ni vieja ni mujer ni chica; ustedes no más el que les guste agarran.

Y se fueron toditos, hasta los viejitos se querían casar. Mientras que los viejos no llegan, los *nakerbiták*, los jóvenes, ya llegaron y sacaron los ganchos lindos. Sacaron los mejores ganchos. Uno sacó el que era lindo con pinta (= pintado) y el otro sacó; estaban sacando toditos. Y no querían sacar el gancho que esa chica de catorce años —que agarró y rompió nomás, uno feo— puso; nadie lo quiso. Y después, último, llegó un viejito y les dijo: —¿Ya terminaron los ganchos? —No, allá hay uno. —¡Ah, esto voy a llevar! ¡Aunque sea si es una viejita, yo voy a cocinar para ella! ¡No importa si es fea!—. Y se llevó el gancho nomás.

Bueno, y ellos salieron de allá. Las mujeres estaban así (=en fila) y ellos uno por uno lo presentaron: —¿De quién es este gancho que es bueno? —salió un *nakerbiták*—: y salió una viejita y lo recibió; él no quería pero ya agarró, y se tenía que poner aparte el que ya se casó. Salió otro, presentó un palo feo el viejito, y recibió una chica; se fue y se puso aparte. Y todos: vieja con joven, viejo con joven, así estaban toditos. Y después, los viejos con jovencitas, con mujeres *apubiták* ellos casaron. Y ése que estaba atrás mostró ese palo, ése último que todos dejaron; y salió una que era bien chica y la recibió para su esposa. La llevó, y todos los *nakerbiták* estaban bravos con él porque

recibió esa que era más chica; porque ellos no agarraron, y entonces el viejo llevó esa para su esposa. Todos esos ya tenían una mujer vieja y algunos viejos con esas *apubité*. Ya se casaron todos y no hay queja. Era fiesta para ellos pero tenían que casarse ya.

Había otro grupo que hizo también esa fiesta. Ellos escucharon que esa fiesta salió allá. Entonces empezaron a salir también en otra partida, pero esos ya no hicieron más de *temicháre* (mujeres), hicieron con los hombres, hicieron diferente. Los mismos, los *Ishír*, pero esos hicieron de hombres. Entonces dijeron: —Vamos a hacer un *pelébük* (pantalla de caraguatá)—. Ellos hicieron *pelébük eicheráxo* (*eicheráxo*: joven, limpio, renacido) y *pelébük ëlaró* (*ëlaró*: calificativo de la vejez biológico); había pantallas que eran lindas, esos *pelébük*, y había pantallas que estaban rotas ya ¡feas, feas ya! Y lo mismo, ellos juntaron los *pelébük* mejores y juntaron los *pelébük* viejitos. Los llevaron allá toditos los hombres en el monte. Llevaron, hicieron un camino, y allí quedaron los hombres.

Entonces el viejo les dijo: —Mira joven, este *pelébük*, que es pantalla viejita, es para usted y lo tiene que poner. ¡Vamos a embromar a esa gente, a esas *temicháre*! —Bueno —y le recibió el *pelébük* viejito—. El joven, el *nakerbiták*, agarró el *pelébük* viejito y el el viejito agarró el que era bien nuevito. Y todos así cambiaron: el viejo *pelébük* era para los jóvenes y los *pelébük eicheráxo* fueron para los viejos; y el *pelébük* que era el más lindo de todos, era *pelébük* que valía para el viejo más viejo; y entonces, el *pelébük* que era más viejo, más roto, que casi ni un mosquito podía matar, era de un *nakerbiták*. Y había de esos dos, los pusieron últimos. Y se fueron toditos y les dijeron a las mujeres que ellos ya tenían señal en esos palos, en esos *pelébük* ya tenían señal. Fueron toditos y les dijeron a las mujeres: —Se pueden ir no más. Nosotros ya pusimos en el camino colgados. Pueden elegir nomás el *pelébük*; cada cual por su gusto puede elegir, pero un solo *pelébük* tiene que traer cada mujer. —Bueno —dijeron las mujeres.

Se fueron todas. Y hasta la viejita se quería casar también, hasta la jovencita se quería casar también. Fueron todas, encontraban mucho gusto, se querían casar. Ellas pensaban que joven con joven y viejo con vieja, pensaban que era así; pero no, ellos hicieron diferente. Y las chicas que salieron ya agarraron el *pelébük* que era bueno; las chicas agarraron *pelébük* bueno, toditas repartiéndose todito, *pelébük eicheráxo* llevaban, *pelébük* que era nuevo llevaban todas las chicas. Y las viejas agarraron esos *pelébük ëlaró*, viejitos, que eran de los jóvenes. Y después, el *pelébük* más roto estaba allí, y llegó una viejita y agarró: —Voy a llevar este que casi no sirve para nada. ¡Yo llevo aunque sea de viejito! También yo soy vieja y voy a quedar no más con él.

Ahí salieron. Quedaron en el frente y los *nakerbo* (varones) estaban listos ya a recibir cada uno, y un viejo dijo: —Pueden sacar uno por uno—. Y sacó una *pelébük eicheráxo*; un viejito salió a recibir a la chica y la llevó. Y casi la chica no lo pudo (=quiso) acompañar, pero lo tuvo que acompañar porque era obligación (*iñárxe*), tenía que casar no más, no había caso; y la llevó. Todos estaban sacando. Las que son (=tenían) *pelébük eicheráxo*, ya era viejito; y así salían y recibían. Alguna pensaba que: ‘¡Voy a casar con ese *nakerbiták*!’; ¡no! estaba casando con un viejo. Hasta que el *pelébük* que era más roto, esa vieja sacó: —¡Este es mi *pelébük*! —y salió un jovencito y la recibió para su esposa ya.

Y quedaron muy tristes, que es muy feo lo que hicieron todos. Pensaban que el viejo engañó a los hombres y también a las mujeres, que salió muy diferente eso. No estaban contentos pero ellos tenían que casar, porque quisieron hacer esa fiesta y ahora así hizo el viejo. Ya no podían devolver, ya tenían que salir y casar. Ya no hubo caso, tenían que casarse no más.

2. *Kukúxl to kaab*

El *Kukúxl to kaab* (*kukuxlá*: perdiz) siempre largaba a su esposa cuando estaba embarazada, siempre largaba. Su hijo, cuando nace, él largaba también. *Kukúxl to kaab* decía: —Yo escuché que usted andaba con otro hombre, y este que nació no es mi hijo. ¡Yo se también que otro hombre andaba con usted y no es mi hijo ese!—Y entonces él largó a su esposa. Se fue, y hasta que su hijo murió, a poco murió su hijo.

Cuando murió y ya hacía un poco de tiempo, la señora de él ya estaba gorda otra vez, él ya vino otra vez. Casó otra vez con ella, con la misma mujer casó otra vez hasta que hubo otro hijo. Cuando ella estaba embarazada y nació su hijo, y ya crecía un poco, él ya le dijo: —Yo escuché. Decían que antes, cuando yo te largué, usted andaba con otro hombre y que éste no es mi hijo, de otro es. ¡Yo también se que usted anda con otro hombre! ¡Este no es mi hijo! Y largó a su señora y se fue hasta que su hijo murió otra vez.

Y entonces, las otras mujeres que estaban allí, estaban preocupadas por la señora que el *Kukúxl to kaab* estaba jugando (=burlando). ¡Pobre señora que es linda! Ella se fue entre esas mujeres y le estaban hablando: —Mira un poco, usted es mujer y nosotros somos mujeres también. Usted sabe que este hombre con el que usted anda, ese *Kukúxl to kaab*, no sirve. No te cuida bien, no te da de comer, y cada vez que nace tu hijo ya te larga, ya se fue. ¿Por qué no dejas a ése? ¡Deja y casa con otro hombre! ¡Deje a ése que está haciendo sufrir a usted, case con otro! Y entonces la *Kukúxl to kaabe*, la señora, dijo: —¡Seguro que es así! ¿Entonces qué voy a hacer? —¿No ves que tu hijo nació y él te largó, se fue otra vez? ¡No te cuida y no te da de comer, tenés que largarlo no más!

Y cuando creció un poco, el hijo se murió; murió el hijito que era de la señora de *Kukúxl to kaab*. Entonces ella ya empezó a comer bien, no recordó más a *Kukúxl to kaab*, comió muy bien. Entonces, estaba ya bien gorda, y recordó eso que las otras mujeres le dijeron! 'que tenía que largarlo, que tenía que recordar y dejarlo, que tenía que buscar otro hombre'. Ya era gorda, ya era una mujer linda y tenía que buscar otro hombre ahora; ya no recordó más a *Kukúxl to kaab*.

El *Kukúxl to kaab* entonces ya supo que vino ese *nagábsero* (viajero o mensajero procedente de otro grupo) que es "pasajero". Llegó el *nagábsero* y les dijo que de tarde iba a hablar a todos los viejos y a todos los hombres en el *xára* (plazoleta central de la aldea): —Quiero que ustedes sepan algo de allí, de nuestras casas, de que ahí hay vida. —Y todos ellos, de tardecita salieron todos y en el *xára* estaban juntos. Él también, *Kukúxl to kaab* vino con su poncho, con *pürpük*; lo puso allí y durmió; dormía, pero escuchaba lo que estaban hablando, para saber si el nombre de su señora iba a salir también allá; si estaba también allá o estaba en otra parte. Y él estaba recordando, dormía y escuchaba.

Estaba hablando la visita que vino: —De lo que hay en nuestra casa quiero que ustedes sepan; ¡por eso que yo quiero hablar a todos ustedes! Como ustedes están todos, voy a decir que allí en nuestra casa ¡que vida que hay, hay vida!: hay mucho *wáarak*, esas anguilas grandes; hay muchas mieles, hay mucho *intë-póre* (cerdo tajuca), hay muchos de esos *xermáxe* (palmitos) cocinados, ellos hacen bien asado. Hay mucho y cada hombre es gordo, cada mujer es gorda. Todo eso yo quiero que ustedes sepan: ¡hay cada mujer, yo voy a decir a ustedes! Y así habló de las mujeres casadas que eran gordas con sus esposos. Y habló este fulano que los hermanos eran gordos y vivían muy bien. Recordó a la señora de

ése, que antes casaba a su esposa y largaba, casaba y largaba. Ella estaba allá, gorda pero ya casó, ya casó con uno.

Y ellos ya se reían todos y le dijeron: —¡Él está por aquí —y le buscaron y despertaron—. ¡Despierte usted! ¿No escuchó que el *pasajero* dijo que la señora que usted largó es gorda y también casó? —¡Bueno, ya voy a saber mañana! —pero él sabía bien, hacía nomás—. Y decían, cuando él estaba escuchándolo: —¡Qué mujer gorda que era la de *Kukúxl to kaab: Kukúxl to kaabe* (fem) es panzuda y qué culo que tiene! ¡*Tilérbe, tilérbe* (=calificativo de la mujer culturalmente apetecible).

Kukúxl to kaab se fue: —Mañana voy a irme —dijo—. Mañana voy a irme y cuando él salga con su señora voy a atropellarle. ¡Voy a hacerle un atropello fuerte y lo mato!... No, no es bueno que la gente me diga: 'Viene de otra nación, viene a nuestra casa y hace bochinche'. No, no voy a hacer —y dejó eso; él estaba calculando, estaba sentado y decía—. No, cuando él duerme con su señora, entonces allí voy a darle un choque a él, y ahí lo voy a matar... No, sino la gente me va a decir que parezco mujer: 'Parece mujer que viene y alza un garrote encima de otro, parece mujer'. No voy a hacer, sino la gente me va a decir que como mujer soy. ¡No voy a hacer, dejo! —pero él dijo que iba a matar—. Voy a irme. Si ellos no dicen: "Allá viene el *Kukúxl to kaab*", voy a quedar cerquita, *ixniábsa árxe* (*ixniábsa*: cerca). Voy a quedar allí, y si él está dormido lo voy a matar. No sirve, voy a hacer un alboroto en el pueblo y la gente no va a dar bienvenida a mí. No sirve. ¡Y bueno! —y se levantó.

Y llegó. Cuando llegó, las gentes lo recibieron y quedó *ixniábsa*, ahí cerquita. Y miró a su esposa que está con ese hombre, dormía en un cuarto arriba con ese otro hombre. Y él miró allá, no está contento; miró a su esposa que con las piernas así (=abiertas) estaba con otro hombre. Mira allá y no está contento, quería matarlo a ese hombre. Después, él quería ir y matarle; quería ir y matarlo y no podía. Se levantó de acá para ir a matar; se fue y quedó allá, al lado de esa casa quedó nomás.

Un viejo lo miró, y le dijo a esa mujer de *Kukúxl to kaab*: —¡Levántate con tu esposo—. Y ella se levantó y le dijo: —¡Ah, acá llegó su socio! ¡Vamos a bajar a visitarle!. Y bajó el socio, bajó y le visitó. Ellos estaban muy bien y entonces le dijo a la mujer: —Saca alguna cosita para dar a mi socio que coma. Saca algo de comer. Y come, come, come; él comió todo. Limpió su mano en el agua y se levantó; se levantó y le dijo a su socio: —Mira mi socio ¡ya queda para su esposa, ya queda para su mujer! Usted ya la va culear (=poseer) todos los años. Yo ya largo ya. Yo ya no quiero. ¡Voy a irme nomás!

Esta palabra dejó a su socio *Kukúxl to kaab*, y se fue otra vez. Se fue. Ya dejó, porque el hombre no quería largar y se fue él. Entonces *Kukúxl to kaabe*, la señora, ya encontró para su esposo. Ya quedó allí.

3. *Níixnak kut'ümerexá* o "el cantor *kut'ümerexá*"

Antes había un *kut'ümerexá* (=miembro del cal homónimo) que cantaba. Estaba siempre *tixne ebích* (cantando fuera del *tobích* o choza de la sociedad secreta masculina) hasta que su garganta ya estaba cerrada. Cuando cantaba, a cada rato (=al tiempo) ya estaba cerrada su garganta.

Cuando cantaba, había una chica que le quería mucho; y a ése le gustaba también la chica, la quería. Pero él tenía su señora allá, el *kut'ümerexá* la quería a esa chica pero también tenía su señora allá. ¡Pero la chica!: de noche él ya se estaba acercando adonde ella tenía que ir; la estaba agarrando ese hombre y la llevaba por ahí para culearla (=poseerla). Siempre estaba culeando a ésa. Cada vez que se van de mudanza (=migran), ella siempre estaba esperando

dónde tenía que llevarla. Cuando todos dormían, él siempre la estaba culeando; de día y de noche, porque él la ponía en otra parte, en el monte.

Hasta que esa muchacha ya estuvo embarazada. Y la muchacha tenía su padre. El padre no se quería quejar porque no sabían quién era: —¿Quién será el que está culeando a mi hija? —y no sabía—. ¡Deje así nomás hasta que nazca mi nieto! Si nace mi nieto, cuando esté como de ocho o siete años, voy a hacer una fiesta para él y voy a buscar a su padre.

Dejó así nomás a su hija cuando nació su hijo, hasta que caminaba y estaba como de seis o siete años, ya era grande. Entonces dijo: —De ésta, nuestra hija, no sabemos quién es el esposo: porque ya tiene este niño. Cuando era chico, yo sabía que ésa no ve con quién andaba. Ahora vamos a hacerle una seña (=ordalía): a hacerle este camino limpio, un limpiado (=rozado) largo hasta allá. Y cada uno de los hombres debe venir a este camino para qué, si es su padre entonces él ya va a saber quién es su padre —y mandó a la gente, avisó a la gente—. ¡Y toda persona que es *nakerbiták*, que es hombre, todos deben hacer un palo (=utensillo de madera)! ¡Hacer *kumichúk* (clava arrojadiza), hacer *áxlebük* (palo-cavador espatular) *ixábo* (pequeño)! ¡Hacer para mostrar a mi nieto.

Entonces todos hicieron eso. Cortan el palo para hacer, para mostrar, a ver quién es su padre. El abuelo les hizo una seña: ya mandó a hacer *pórpëk* (arco) y *xóp'ëne* (flecha) y *kumichuló* (= *kumichúk*) y *áxlebük*; muchas cosas, cositas para que buscara el niño. Hizo un camino largo y él y su mamá estaban allí; el niño estaba allí, y cada persona tenía que traer eso que él hizo, mostrarle a ese niño. Si era el padre, entonces el niño tenía que salir de al lado de su mamá, y correr por ese camino a recibir eso que él muestra.

Empezaron a mostrar. Cada uno salió con su *pórpëk* y lo mostró al niño; se sentó y lo llamó: —¡Toma, ésto es para vos!—. Y él no quería ir, se asustó y se fue junto a su mamá; y se fue el hombre. Después, otro salió con un *áxlebük*; mostró y lo asustó, y se fue junto a su mamá. Y le estaban mostrando muchas cosas; estaban mostrando ellos para encontrar quién es su papá. Y por fin, terminaron toditas las personas y no se encontró, no había nadie; controlaban toda la toldería y no había más. Y el abuelo dijo: —No sé quién es —estaba hablando con su señora—. No sé quién casó con esa hija mía que tiene ese hijo. —Vamos a ver —dijo la abuela—. Procura ver porque todavía hay alguno que no vino. Allá hay uno. Mándale a probar. Si no es aquél, ya no hay más.

Níixnak kut'ümerexá (cantor *kut'ümerexá*). El cantaba nomás, no había *Payasos* (=celebración ritual de los *axnábsero*). Sabía que esa chica lo quería, y entonces más cantaba. Más cantaba, y la chica siempre le buscaba y lo quería para hablarle al *níixnak* que era *kut'ümerexá*. Hasta que la chica le habló y le estuvo diciendo: —¡Te quiero mucho y tus cantos son lindos!—. Y le gustaba la chica a ese *kut'ümerexá*. Pero él tenía su esposa allá y la chica lo quería aparte a él, a ese *níixnak*. Pero cuando el *níixnak* escuchó que la chica le decía: “¡Yo te quiero mucho!”, empezó a cantar más, más; todos los días cantó mucho y entonces se cerró su garganta.

Y había uno, *níixnak* estaba allá con su señora, había sido que ése era. La señora de él dijo: —¿Por qué no anda a probar un poco, muestra este *áxlebük ixáb* (pequeño)? ¿Quién sabe si no es usted? Anda a probar un poco, si es usted ya tiene que casarse. Y el *níixnak* dijo: —Bueno —y se levantó y llevó el *áxlebük ixáb*—. Vino allí, se paró en el frente y le dijo al niño: —¿Esto no querer niño? Y corrió el niño y le agarró a este hombre; agarró ese palo, ese *áxlebük ixáb*.

Cuando agarró el niño, ya el padre dijo: —¡Venga! ¡Usted ya es mi yerno, lleve a mi hija; éste, su hijo había sido! ¡Este es su hijo porque no le recibió a nadie acá. Aunque ellos trajeron muchas cosas lindas no las recibió: *nouche-*

ráxë ore (desconocía a todos). ¡Ahora usted va a casar con mi hija! ¡Vaya y case! ¡Quedar allá!

Entonces dejó ya a su otra esposa. Su esposa le había dicha a él: —Andá nomás allá a mostrar esto al niño. ¡Seguro que es de usted, y por eso no quiere ir! Si el niño te puede recibir, entonces recibe a la señora. Casa con ella y yo que quede así—. Y casó con esa chica, ya ése es su suegro. Casó con la otra y esa quedó sola allí.

ANÁLISIS Y COMENTARIOS

Deberemos ampliar con más detalle, primero, las notas básicas de una categoría cuentística de los indios Chamacoco, los *monexné os lóte*, sin entrar —por ahora— a analizar los temas particulares de los relatos consignados más arriba; cosa que sin embargo será indispensable luego, si se quiere esclarecer el resto de sus finalidades culturales.

Esas notas básicas no son otras que las adelantadas al comienzo. En primer lugar, los *monexné os lóte* son medios de entretenimiento y recreación grupales; la palabra *olóta*, en efecto, designa a la fiesta y a la danza (*fide* Súsnik, 1970, pág. 98). Además, algunos de estos cuentos ejemplifican monitoriamente ciertos cursos de conducta socialmente correctos. Por ejemplo, a fin de aclararnos por qué se contaba a veces *El viejo posherexá que murió de gula*¹, nuestro informante dijo: “*Es monexné pá (pá: puro, cabal). Es para divertirse con los jóvenes y para divertirse con las chicas. Cuando ellos quieren saber, piden a un viejo que cuente; y ahí se divierten todos*”; y añadió asimismo que ese relato servía de llamado de atención a los ancianos ávidos o golosos, para precaverlos de las peligrosas consecuencias de su actitud. En síntesis, aleccionamiento y esparcimiento; he ahí dos de los supuestos intencionales del lugar cultural de las narraciones de esta especie.

Pero falta añadir aún un tercer detalle, referente a la idea que tienen los indios sobre el mecanismo de génesis de alguno, que aclara bastante el papel de los *monexné os lóte* en la autoconciencia del cómo y del por qué de ciertas producciones culturales. Así, cuando interrogamos al relator de *La inversión de los grupos de edad matrimoniales* acerca de si esa narración consignaba el recuerdo de un evento o la existencia de una pauta de ese tipo, contestó que la competencia descrita allí nunca había sucedido en los hechos y que —a su juicio— ésta era en realidad un puro producto de ficción. Vale decir, que el indígena invocó el papel de la inventiva como factor generador de un *monexné os lóte*, no importando obviamente para el caso la verdadera naturaleza del proceso de origen.

Hasta aquí el diagnóstico sucinto de los *monexné os lóte*, tal como surge de los datos directos de los Ishír al día de hoy. No obstante, y esto tiene que ver con el comentario particularizado de los materiales, los tres relatos presentados por nosotros registran antecedentes en otros trabajos sobre los Chamacoco. Así, en la lista de mitos y leyendas expuesta por Súsnik al final de una de sus obras (1969, págs. 237-239), también recopiladas por ella en el campo, se puede leer:

16) “*Uwýrbe pylllybyk*”: palos arrojados y pantallas de caraguatá; el motivo social del casamiento entre hombres de edad y mujeres jóvenes y viceversa”.

¹ Es otro ejemplo típico de *monexné os lóte*. La trama del mismo narra la desventura fatal de un anciano famélico perteneciente al clan homónimo. Acosado desde hacía largo tiempo por el hambre, cuando se dieron las circunstancias favorables de satisfacerla pronto, el anciano se entregó entonces a la ensoñación del alimento anticipado. Nunca despertó y —dijeron los demás—, fue su gula la que lo hizo morir.

26) "*Kúkul tok'ap*"; las legendarias andanzas de un bravo cazador que se negaba a aceptar la residencia uxori-local".

28) "*Nynáp*"; el hombre que mágicamente por el canto de su sonaja embara-za a la mujer y enseña a "tener hijos".

Ahora bien, el análisis y las conclusiones de SúsNIK sobre estos tres motivos —que corresponden evidentemente a los denominados por nosotros *La inversión de los grupos de edad matrimoniales*, *Kukúxl to kaab* y *Núxnak kut'ümerexá* respectivamente—, difieren mucho con las que aquí expondremos. Las discrepancias alcanzan, tanto a la caracterización narrativa de los relatos, como a la evaluación de los efectos y la posición cultural que ocupan. Para ordenar la discusión comentaremos cada relato por separado, haciendo lugar a las ideas de SúsNIK, a las nuestras y a las pruebas respectivas que la validan.

1) *La inversión de los grupos de edad matrimoniales*

Según SúsNIK (1969, págs. 156 y sig.): "La resistencia de los Chamacoco a que se casen los jóvenes entre sí, se refleja en dos versiones tradicionales, ambas con elementos parecidos (M-16, 70)". De acuerdo con esa línea de argumentación, el mito 70: "*Opáxata-watyrek*"; el motivo de una vieja que incitaba a un iniciado a las relaciones sexuales" (SúsNIK, 1969, pág. 237), precede lógicamente y se integra con el citado mito 16 referente a la edad de los contrayentes matrimoniales. Muerta la anciana libidinosa del relato 70 —prosigue la autora—, se decidió dejar librado al azar aparente del intercambio de pantallas y palos arrojados la concertación de las parejas, sin imponerles en principio previas distinciones de edad. El resultado de la competencia originó entonces la pauta de la extrema oposición etaria entre marido y mujer, prescripta pues desde ahí.

Es decir que, para SúsNIK, el relato en cuestión es un verdadero mito; esto es, un relato fundante o al menos justificador del sentido de una práctica real. Si bien SúsNIK utiliza también en apoyo de esa tesis la opinión de algunos viejos informantes, que aportan argumentos más que nada psicológicos a fin de explicar la solicitud del anciano respecto a su cónyugue joven —traducibles por otra parte a la inversa, a la luz de ciertas necesidades bastante evidentes del segundo—, la verdad es que ambos relatos siguen siendo el argumento principal que probaría la vigencia real de la norma citada.

De esta manera, las apreciaciones de esa autora sobre el valor diagnóstico de *La inversión de los grupos de edad matrimoniales* abren paso a una problemática triple, que desgraciadamente apenas si hemos de poder comentar ahora: a) Las características del sistema matrimonial chamacoco y los principios de legitimización de los cónyugues fundados en la edad; b) El rol de la información mítica y, en general, de la procedente de especies orales como fuente fehaciente de procesos culturales concretos; y, c) El verdadero lugar de *Uwyrbe pyllybyk* o, *La inversión de los grupos de edad matrimoniales* en la literatura oral de los Chamacoco.

a) *Clases de edad y reglas matrimoniales en la cultura chamacoco*

Si bien no hemos de ocuparnos en extenso de las reglas matrimoniales de los Ishir, no podemos omitir aquí algunas informaciones directas recopiladas por nosotros, del todo diferentes a las de SúsNIK, a fin de aclarar mejor las tres cuestiones mencionadas. En varias oportunidades diversos informantes —ancianos y jóvenes— aludieron directamente a las pautas etnográficas que —según ellos— vedaban o dificultaban mucho el enlace, e incluso el contacto sexual esporádico entre personas de edades muy separadas.

Al describir su aprendizaje iniciático en la sociedad secreta de varones o *Tobích* una persona de mediana edad, Flores Balbuena, afirmó que una de las reglas explícitas de la normatividad de *Aishtuwénte* y los *axnábsero* que allí les enseñaban, expresaba precisamente la interdicción o al menos la extrema restricción de contactos entre individuos jóvenes y maduros. El aliento, el olor y las ventosidades de los segundos —decían a los iniciandos—, poseen un *wozósh* o *potencia* que enferma gravemente a los jóvenes. También, que el exceso de licor seminal reclamado por las mujeres mayores, perjudica a los muchachos; se les aplicaba entonces un dicho: *deshibó otéchéxe xuté*, traducido o parafraseando como: “una vieja paloma sin alas, a la cual las que están encima del árbol defecan en la cabeza”. Estas informaciones fueron ratificadas por *Cháléke*, el anciano narrador de los *tres monexné os lóte* transcritos; éste habló incluso de la existencia de una antigua regla, consistente en la equivalencia de color del pelo pubiano (*ekúte ixnó*) que debía verificarse entre los contrayentes matrimoniales, a fin de asegurar la compatibilidad de sus edades en caso de dudas.

Lo mismo sucede con otras menciones narrativas de la conducta sexual. Por ejemplo, a propósito de *Xósh'të*, un motivo mítico que también incluye episodios que alteran el régimen normal de las reglas sexuales. *Xósh'të* es una deidad femenina propiciadora de la caza, percibida con forma de tortuga o de mujer diminuta; el relato mítico informa que el sonido vibrante de sus orejas producía un ardor irrefrenable en cuantos lo oían y, olvidando ahí las normas de la consanguinidad, la edad y la exogamia clásica, se entregaban entonces a toda clase de uniones entre ellos. Además, para los Ishír, *Xósh'të* constituye asimismo un paradigma eminente de *monexné wozósh*, o sea, de relato mítico dotado de eficacia y de potencia. No obstante, cuando comentamos el motivo con un indígena de más de 70 años, éste respondió así a la pregunta de si antes era común el casamiento de ancianos y jóvenes: “No hubo eso. No hubo que el viejo pueda culear (=poseer) las chicas antes, no hubo. Y también la vieja no podía culear con el joven; no hubo eso, no hubo. Y cuando a *Xósh'të* encontraron, entonces les hizo a todos mal; entonces culeaba esa chica con el viejo y la vieja con el joven, así era. Pero cuando ellos se levantaron (al cesar el sonido) ya se levantó cada uno con su esposa: el viejo con su esposa vieja, y la vieja con su esposo viejo. Hasta allí que ellos culearon y después, cuando salieron, olvidaron. No siguió eso, no siguió la costumbre”.

Ahora bien, ¿cuáles eran las razones de fondo de estas costumbres y normas? En verdad, la antigua sociedad chamacoco giraba en torno a dos áreas de acción bien delimitadas: una, la de las agrupaciones clánicas patrilineales o *kenáxo*²; otra, la del sistema de clases de edad en las que, cada sexo por su lado, estaban encuadrados hombres y mujeres. Viene al caso recordar que Leach (1971, págs. 39 y sigs. espec.), ha recalcado la importancia de distinguir los procesos de alianza de los de incorporación en todo conjunto de reglas matrimoniales. Así, los primeros tienen que ver con los grupos o linajes ligados a través de la conyugalidad y se expresan, sobre todo, mediante los principios de afinidad y las creencias sobre el daño y la hechicería; los segundos, en cambio, se refieren a la adscripción de

² La palabra *kenáxo*, con la cual los Ishír designan sus agrupaciones exógamas patrilineales, significa aproximadamente “apartado”; *kenáxo* es, en general, un calificativo que consagra la diferencia específica entre los entes adscribibles a una clase similar. El antiguo sistema social chamacoco incluye siete clanes exogámicos (*Posherexá*, *Namoxó*, *Dosëpëk*, *Tümerexá*, *Datz'ümerexá*, *Kut'ü merexá* y *Taxóro*) y un clan endógamo (*Dichëkémzëro*). Los primeros eran sobre todo unidades socioreligiosas y de intercambio matrimonial, articuladas entre sí en varias agrupaciones de clanes enfrentados o *esmëio*. Los *Dichëkémzëro*, en cambio, sólo tenían a su cargo ciertas funciones rituales y, su sacralidad connotada como impureza, los mantenía aparte de cualquier otro tipo de relaciones con los demás.

los descendientes a uno o a ambos de los linajes aliados, y se concretan en determinadas reglas de descendencia y en ciertas ideologías culturales que dan cuenta de las creencias genéticas invocadas para eso. Referido dicho modelo a la cultura ishír, sería fácil ver, en consecuencia, que las *clases de edad* —en cuyo seno se ajustan buena parte de las prestaciones económicas y matrimoniales entre los individuos de acuerdo a normas muy nítidas—, funcionan primordialmente como *grupos de alianza*; y, a la vez, que los *clanes* —a cuyo cargo corre la regulación de la ascendencia, la exogamia y el incesto, ciertos aspectos rituales y religiosos y, algunas prestaciones entre clanes enfrentados—, son básicamente *grupos de incorporación*.

Limitando el examen sólo a las clases de edad, institución que desempeñaba al mismo tiempo una serie de funciones jurídicas, políticas y educativas muy importantes, la dinámica de éstas, en consonancia con un patrón conciente imbricado también en otras esferas (concepción de la naturaleza de lo sacro y de la del tiempo, mitología, esquemas taxonómicos, reglas de impureza, etc.), implicaba que la iniciación en la sociedad secreta introducía a los varones en un circuito de cuatro grupos de edad sucesivos. Dejando aparte a los *xupó*, concepto extensivo a los no iniciados en general, para los hombres regían pues los rangos de *uetérek* o iniciando, *nakerbiták* o iniciado joven, *nakaráp* u hombre ya maduro, y, de *ëmaták* o anciano, de entre quienes se reclutaban los maestros iniciáticos y los responsables políticos, jurídicos y educativos.

De manera concomitante, cada clase de edad, era concebida bajo la forma de un conjunto de atributos distintivos mutuamente equivalentes, inscriptos a la vez en el orden de la naturaleza (edad vital), en el de la cultura (atuendos distintivos, prerrogativas y derechos específicos, etc.), y en el de las ordenaciones culturales que referían la primera a la segunda (las normas alimentarias, basadas en correspondencias de distinto tipo entre las pautas ideales de cada grupo de edad y las especies animales, por ejemplo). En efecto, de entre los atributos distintivos mencionados, las regulaciones alimentarias y las sexuales eran precisamente las más notables. Así, las obligaciones alimentarias preveían para los jóvenes un gran número de interdicciones, de las cuales se iban librando con el correr de la edad y, a la vez, la norma de ceder a los ancianos los bienes que no podían consumir. A la recíproca, estos últimos, premiaban el buen comportamiento de los muchachos favoreciendo las relaciones y la concertación de connubios con sus hijas; de ahí la pauta correlativa que vedaba a los hombres maduros el contacto con las mujeres jóvenes.

O sea, de acuerdo a esta interpretación de los hechos, que las reglas sexuales y matrimoniales aludidas, eran el correlato lógico de un sistema fundado en ciertos equilibrios e intercambios entre grupos de edad diferentes. En consecuencia, casarse indebidamente —en las reglas de juego de un conjunto de valores que fijaban los derechos y obligaciones de los individuos en relación a una serie de prestaciones diferidas, insertadas además en el curso de las generaciones anteriores y subsiguientes a ellos—, valía tanto como interrumpir la dirección de los flujos que lo hacían posible. De allí la similitud entre las interdicciones y prescripciones alimenticias y las sexuales. De allí, también, la semejanza de las imágenes invocadas en cuanto a las consecuencias de las infracciones, o sea, el deslizamiento hacia la condición del viejo, que traía para el joven tanto el hecho de comer un manjar prohibido como el de ligarse con una mujer de mayor edad³.

³ En efecto, el envejecimiento y el debilitamiento prematuros —vale decir, la sugerencia de los signos identificatorios de otro grupo de edad— eran las consecuencias más comunes que, según les decían, traían a los jóvenes la alimentación indebida y la vida sexual desordenada. Los motivos aludidos para eso eran diversos: analogías entre los rasgos característicos de los viejos y las especies interdictas (gordu-

No obstante, aparte de sus nexos lógicos dados por el común denominador del intercambio, las dos clases de regulaciones no son exactamente lo mismo, lo cual hace posible la equivalencia de ambas. En realidad, las prestaciones sexuales son el reflejo complementario de las alimentarias: en tanto que éstas seguían un curso ascendente, desde las generaciones más jóvenes a las más viejas, las primeras eran en buena medida su contraprestación recíproca. Por eso, autolimitándose el derecho potencial a las mujeres menores que ellos, los ancianos "devolvían" los bienes y servicios recibidos de los jóvenes en el curso de un mismo movimiento de prestación y contraprestación. Concomitantemente, en la medida en que el rol de donante de bienes equivalía, en un momento dado, al de receptor de mujeres y, más tarde, ambos roles se invertían, el sistema podía funcionar a la vez en la doble dimensión de lo sincrónico y lo diacrónico.

Pero, volvamos de nuevo al relato en cuestión. Si, pese a todo lo dicho, se insistiera en seguir utilizando a *La inversión de los grupos de edad matrimoniales* como testimonio fehaciente de procesos culturales reales, antes que nada habría que explicar la inversión de la variante recogida por nosotros respecto a la expuesta por SúsNIK en lo que se refieren a la descripción de otros mecanismos culturales acerca de los cuales, nos apresuramos a adelantarlo, la suya es la "correcta". En efecto, de acuerdo con la misma, SúsNIK enunció la oposición: "*caraguateras o fabricantes femeninos de pantallas*" v. "*manufactores masculinos de palos arrojadizos*", opuesta pues a la de nuestro relato: "*artesanas de ganchos de madera*" v. "*tejedores de pantallas de caraguatá*". El planteo no es ocioso. Hemos podido constatar objetivamente en la cultura chamacoco (Cordeu, 1979) la vigencia de dos complicados interjuegos rituales entre los sexos, centrados respectivamente en la manufactura y uso del chaguar y en la del *áxlebük* o palo de cavar. Ambos se configuraban de forma tal que, por motivos que hacen a los supuestos y estructuras básicas de la religiosidad, en el caso del caraguatá, el contacto con la planta y el proceso textil de las fibras eran monopolio exclusivo de las mujeres; y, en el del *áxlebük* y los instrumentos de madera en general, la manufactura era resorte de los hombres; en cambio, el destino final de algunos de esos bienes era al revés: las máscaras de fibras tejidas eran para los hombres y los *áxlebük* para las mujeres y, desde ese momento, quedaba tabuado el contacto de sus productores originarios con los mismos. O sea, que en tanto que la versión de SúsNIK se ajusta rigurosamente en ese aspecto con la realidad de la cosmovisión y la expresa textualmente, la nuestra la transtrueca. Mayor razón para acentuar, pues, la opinión de Octavio Pancho de que estas narraciones son puro producto de la inventiva individual, imaginando lo que pasaría si las reglas matrimoniales no fuesen lo que son. Es obvio que para lograrlo, la cualidad fabuladora utilizó datos directos o reflejos provenientes de los fenómenos reales, y los combinó según su arbitrio y su intención.

Es decir, entonces, que nuestras informaciones de campo —provenientes ya sea de descripciones directas de la pauta de equivalencia de edades fijada para los contrayentes matrimoniales, de sus fundamentos sagrados y sus funciones culturales, y también de menciones narrativas que hacen jugar de diferente modo los elementos que la configuran—, contradicen totalmente las conclusiones de SúsNIK. Tenemos presente, por supuesto, la sabia advertencia de Lévi-Strauss (1968,

ra, flaccidez, lentitud, escasez de cabello, etc.), en el caso de los alimentos; o, excesiva libidinosidad de las mujeres maduras, en el caso de las normas sexuales. En otro lugar (Cordeu, 1979), hemos analizado los mecanismos metafóricos y metonímicos implícitos intencionalmente en esta clase de razonamientos. Hemos denotado, por ende, la impropiedad etnológica de entender los mismos como expresiones textuales de las concepciones y creencias aborígenes reales.

págs. 25 y sig.) acerca del sofisma etnográfico de privilegiar las observaciones recientes por sobre las más antiguas, concebidas cada una como contenidos de verdad o error irreductibles entre sí, y por lo tanto inintegrables. Creemos, para el caso, que las divergencias resultan más bien de las diferencias de los métodos utilizados por ambos autores, extensibles también a los criterios de evaluación de los datos inmediatos. Es posible, también, que en algo incidan las circunstancias de la aculturación en los 20 años transcurridos entre las primeras observaciones de SúsNIK y las nuestras; proceso caracterizado además por el incremento incesante del rigorismo moral impuesto por los misioneros de New Tribes. De todas maneras, insistimos en que la clave de las diferencias reside en el fundamento metódico de cada uno. Deberemos, pues, hacer una breve alusión al respecto.

b) *Las especies orales como fuentes etnográficas*

En todas sus valiosas monografías sobre los Chamacoco, SúsNIK emplea literalmente la rica información mitográfica de que dispone en calidad de recurso heurístico principal. De acuerdo a esos supuestos y siguiendo un método consecuente, por ejemplo, de las prelações objetivas que articularían los relatos cosmológicos individuales —que de esa forma constituirían las piezas parciales de un esquema unitario (prioridad de la oscuridad y el cielo vacío sobre la luz y el cielo poblado de astros; anterioridad del cielo próximo al cielo ubicado donde hoy se lo ve; prioridad del derrumbe del árbol cósmico respecto a los dos episodios anteriores; etc.)—, dedujo la cronología del proceso cosmogónico y la extendió a la organización mitológica (SúsNIK, 1957). También, de la frondosa casuística narrativa acerca del incesto y las uniones impropias, la autora extrajo ciertos caracteres sociales y psicológicos de la organización familiar y el sistema de parentesco (SúsNIK, 1969; págs. 154 y sigs.). En otras palabras, es evidente que para ella los mitos y las demás especies orales constituyen testimonios directos e inmediatos acerca de las instituciones y normas reales de una sociedad etnográfica; enfocados en conjunto como las fórmulas de su paradigmaticidad textual, los mitos constituirían así los documentos privilegiados del etnólogo.

No pretendemos negar ni disminuir que ésa sea la verdad, en efecto, en más de un sentido, ni menos disimular el valor heurístico de la narrativa oral en general. Tan sólo deseamos acotar que ese valor heurístico está en relación directa con la comprensión exacta de sus significados y esto, a su vez, con la perspicacia —o con la ingenuidad— hermenéutica hecha jugar en la exégesis. Es cierto, en principio, que los mitos son los medios de expresión básicos de una cosmovisión etnográfica, pero no son los únicos ni son exclusivos. Por de pronto, ellos mismos son formulados de acuerdo a códigos múltiples, articulados de acuerdo al plan de las ideas esenciales que expresan; códigos que casi siempre son imposibles o difíciles de percibir en los mismos textos míticos, si no se cuenta con información suplementaria. Tenemos muy en claro al respecto, cómo demostrara palmariamente Reichel-Dolmatoff (1968), que el sentido de una oración mítica cualquiera, por evidente, banal o insignificante que parezca al oído occidental —que muchas veces apenas si entienda alguna otra cosa del universo significante del que forma parte—, sólo puede ser deducido de las connotaciones simbólicas y religiosas de cada término de ese discurso, por una parte, y del rol de ese mito en la economía expresiva de la cosmovisión y la religiosidad que integra, por la otra. Por ejemplo, siguiendo al mismo Reichel-Dolmatoff, mal se podría reparar en la importancia de una frase aparentemente anodina de un relato de los Desana del río Vaupés (“las flautas sonaron monótonamente”) si se ignoran los sentidos asociados a los sonidos zumbantes y silbados en el simbolismo acústico desana; o, el rol de la flauta en el código ergológico a cuyo través se transmiten diversos significados y

procesos cósmicos. Lo mismo podríamos decir acerca de múltiples códigos y valencias simbólicas en la mitología chamacoco.

Tampoco habremos de referirnos ahora a estos problemas. Volviendo a *La inversión de los grupos de edad matrimoniales*, sólo debemos recordar que el transtrueque entre las normas culturales empíricas y su mención mítica, es un hecho bastante frecuente. Hecho que, seguramente, tiene que ver con los arbitrios y modos de composición de los mitos, con la retórica de sus mensajes propios. El parentesco y las reglas matrimoniales y de conducta sexual, constituyen áreas particularmente propensas a tales inversiones y distorsiones. Lévi-Strauss lo ha mostrado de continuo desde *La Geste d'Asdiwal* a las *Mythologiques*. En otro terreno, nosotros mismos lo hemos hecho, así, con referencia al desfase entre los conceptos empíricos y el rol sagrado del jaguar en la mitología chamacoco (Cordeu, 1976).

Por todo esto, creemos que antes de extender un "certificado de fehaciencia sociológica" a las informaciones procedentes de fuentes narrativas orales, es necesario "descodificarlas" desde su función semántica específica. No es lo mismo, evidentemente, aislar una regla explícita de comportamiento, fundada en una disposición también expresa de un personaje sacro —en otras palabras, apelar en calidad de recurso heurístico directo a la modalidad arquetípica o paradigmática asumida a veces por los mitos—, que la inferencia de aquella de las actitudes y acciones cumplidas en circunstancias analogables a las cotidianas por los protagonistas de las narraciones; menciones que, en esos términos, frecuentemente no son otra cosa que la expresión de las cualidades insólitas a-normales de un referente sacro.

c) *La calidad narrativa de "La inversión de los grupos de edad matrimoniales"*

Con esto retornamos al comienzo. ¿Qué es en realidad "*La inversión de los grupos de edad matrimoniales*", la pieza principal de la demostración de SúsNIK? ¿Un mito verdadero y un testimonio objetivo, como sugiere la autora; o un simple cuento, como dicen nuestros informantes?: "*monéxné* para diversión de los jóvenes y los hombres. No tenía poder y no tenía *wozósh* (potencia), era para diversión nomás. Era para que la nueva generación pueda recordar a los antiguos".

Nada quita, por otra parte, que un "mito" concluya por transformarse en "leyenda", "fábula" o "cuento"; proceso de sobra conocido y que tiene que ver con la degradación del contenido de verdad y la sacralidad de los mitos y, por lo tanto, con la modificación de sus finalidades y su régimen de existencia cultural. No obstante, de guiarnos por los elementos analizados, nada de eso sucedió o por lo menos fue registrado convincentemente respecto a la presunta transformación de la calidad originaria del relato en cuestión. Al contrario, tanto la opinión del informante sobre la inexistencia de hechos de ese calibre sucedidos realmente, y que luego habrían sido recogidos por el *monéxné*, como el verdadero "sacrilegio" respecto a las creencias auténticas representado por nuestra variante, consistente en invertir los roles rituales de ambos sexos ligados al caraguatá, refuerzan la impresión de que este motivo constituye un ejercicio de objetivación —por la vía de la reducción al absurdo— de los fundamentos de la normatividad matrimonial tradicional, confrontada con las consecuencias desgraciadas surgidas de la mudanza simétrica de las reglas de edad.

He ahí posiblemente, en la elaboración de un modelo "teórico" que da cuenta de la racionalidad profunda de las interdicciones y normas sexuales y matrimoniales —verdadera clave de la estructura incidental desplegada por el relato—, el verdadero mérito y la intención real de "*La inversión de los grupos de edad ma-*

trimoniabiles". Ese es en realidad su legítimo valor documental; y, en todo caso, la apreciación crítica del mismo, es lo que debería haber realizado SúsNIK antes de utilizarlo como elemento de prueba de una construcción irreal.

2) *Kukúxl to kaab*

Observaciones y divergencias semejantes con dicha autora, caben respecto a *Kukúxl to kaab*. SúsNIK (1969, págs. 166-167), luego de exponer sucintamente algunos de sus motivos, evalúa el relato como prueba del desapego matrimonial y de la tendencia al divorcio de los jóvenes chamacoco recientemente casados, en especial cuando la preñez de la esposa; incluso, por ese motivo, las suegras habrían recurrido frecuentemente al infanticidio de los nietos a fin de procurar la vuelta del yerno.

Para nosotros, en cambio, tal como se deduce sin mucho esfuerzo de la versión consignada y del comentario de los indígenas, *Kukúxl to kaab* comporta sobre todo un propósito aleccionante. Dicho *monexné* es, en efecto, una crítica irónica y despiadada a una forma de conducta matrimonial al parecer anómala. Pero, asimismo, es una crítica que está subordinada y forma parte de una descripción psicológica muy fina de la inestabilidad constitutiva de la personalidad de quien protagoniza esos hechos. Así, al comienzo, tanto se autoconvence *Kukúxl to kaab* de la infidelidad de su mujer como, más tarde, alterna las actitudes más disímiles hacia el nuevo marido de aquélla. Además, la versión aquí expuesta, no alude a la posible habilidad cinegética del personaje ni menciona siquiera a la suegra entre los restantes protagonistas.

Hay aún otros detalles muy llamativos en apoyo de nuestra tesis. Por de pronto, el nombre de nuestro héroe, la locución *kukúxl to kaab*, es una metáfora ligada con la designación de una perdiz rojiza con pintas en las alas, el *kukuxlá*; en sentido figurado, dicho término también es utilizado a veces como sinónimo del *mbaishíp*, o sea, del ser inútil y caprichoso. La razón intencional de la analogía surge de que, al igual que la perdiz o *kukuxlá*, todo aquel que merece el apodo: "no vuela lejos, vuela hasta ahí; salta y se queda allí nomás". SúsNIK (1970, pág. 15), en un sentido por entero diferente y sin brindar mayores aclaraciones, registra en cambio una especie llamada *usisi* y dice textualmente: "paloma chica (metamorfosis del legendario *Kukúl'áp*)".

De esa forma, a partir de la metáfora mencionada y al igual que el personaje del *monexné*, *kukúxl to kaab* es en general el calificativo de los indecisos, de los individuos incapaces de persistir en sus resoluciones, de aquellos a quienes un dato nuevo —producto casi siempre de la propia capacidad de fabulación al servicio de justificarlos— les hace variar de curso. Así comenta el relato el informante: "Ellos ocupan (=narran) esta palabra hasta hoy. Cuando uno no se queda con su esposa; cuando se casa y larga, se casa y larga, le dicen que es *Kukúxl to kaab*, el nuevo *Kukúxl to kaab*. Y ellos ocupan así. A los *uetérek* (iniciando, pero con el sentido de "joven"), cuando ellos son *cabezudos* (=tozudos, duros de entendederas) y se casan y largan, les dicen que ellos son *Kukúxl to kaab*".

3) *Níixnak kut'ümerexá*

Níixnak kut'ümerexá, una de las tantas variantes del motivo mitológico universal del "reconocimiento prodigioso de la paternidad", aunado frecuentemente al de "la fecundación mágica", no ha sido objeto de referencias particularizadas por parte de SúsNIK. Aparte de la mención citada, incluida en la breve descripción del corpus mitográfico que tuvo oportunidad de recopilar (SúsNIK, 1969, pág. 238), la autora analiza posibles elementos de esa versión referentes a mi-

graciones desde el interior del Chaco al río Paraguay; y, a la etiqueta de los *mensajeros* o *nagábsero* de los grupos locales en determinados casos (op. cit., págs. 35 y 38).

BIBLIOGRAFÍA

- CORDEU, Edgardo J.; 1974. "La idea de mito en las expresiones narrativas de los indios Chamacoco o Ishír", *Scripta Ethnologica*, año II, n° 2, parte II, Bs. As., p. 75-117.
- 1976. "El Kaamták. Una prestación ritual de los indios Chamacoco o Ishír", *Scripta Ethnologica*, año III, n° 3, parte II, Bs. As., p. 91-100.
- 1979. "Aishtuwénte. Las ideas de deidad en la religiosidad chamacoco". Tesis de doctorado, en preparación.
- LEACH, E. R.; 1971. *Replanteamiento de la Antropología*, Seix Barral, Ciencias Humanas, Barcelona.
- LEVI-STRAUSS, Claude; 1968. *Lo Crudo y lo Cocido*, Ed. FCE, México.
- REICHEL-DOLMATOFF, G.; 1968. *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*, Universidad de los Andes, Bogotá.
- SUSNIK, Branislava; 1957. "Estudios Chamacoco. Partes 1ª y 2ª", *Boletín, Soc. Cient. del Paraguay y Museo A. Barbero*, vol. I, Etn. n° 1 y 2, Asunción.
- 1969. "*Chamacocos, I. Cambio cultural*", Museo Etnográfico "Andrés Barbero", Asunción.
- 1970. "*Chamacocos, II. Diccionario Etnográfico*", Museo Etnográfico "Andrés Barbero", Asunción.
- VAN GENNEP, A.; 1910. *La Formation des Légendes*, París.