Cuando la persona se deshumaniza: des-centramiento y jaguarización en la sociedad nivacle

Alejandra Siffredi

Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/jsa/2902>

DOI: 10.4000/jsa.2902

ISSN: 1957-7842

Editor

Société des américanistes

Edición impresa

Fecha de publicación: 5 enero 2005

Paginación: 185-210

ISSN: 0037-9174

Referencia electrónica

Alejandra Siffredi, «Cuando la persona se deshumaniza: des-centramiento y jaguarización en la sociedad nivacle», *Journal de la Société des américanistes* [En línea], 91-1 | 2005, Publicado el 10 enero 2010, consultado el 02 septiembre 2022. URL: <http://journals.openedition.org/jsa/2902> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/jsa.2902>

NOTE DE RECHERCHE

CUANDO LA PERSONA SE DESHUMANIZA : DES-CENTRAMIENTO Y JAGUARIZACIÓN EN LA SOCIEDAD NIVACLÉ

Alejandra SIFFREDI ¹

Intentamos mostrar que ciertos desajustes del sujeto vividos por los nivaclés ¹ como padecimientos y percibidos por la medicina occidental como formas de patología mental pueden interpretarse como fases de un proceso de deshumanización que conllevan serios riesgos de pérdida ya temporal ya irreversible de la condición de persona (*nivaclé*). La palabra polisémica *nivaclé* significa « pueblo » con la denotación de etnónimo, « gente-como-uno-mismo », « ser humano », « persona » (Siffredi y Stell 2004). Como hace notar Eduardo Viveiros de Castro (1996b), al igual que otros términos amerindios que suelen traducirse por « ser humano », *nivaclé* no denota a la humanidad como especie natural sino la condición social de persona, particularmente cuando se la modifica mediante intensificadores del tipo « verdaderamente ». Así, la expresión *nivaclé já* o « auténticamente humano » y, también, « persona completa » indica la posición del sujeto, utilizando el sustantivo *nivaclé* en su acepción de « gente-como-uno-mismo », a modo del pronombre colectivo « mi gente ». Por eso, al decir de Viveiros de Castro (*ibid.*), « las categorías indígenas de identidad colectiva tienen esa enorme variabilidad contextual de propósito característica de los pronombres, demarcando contrastivamente desde la parentela inmediata de Ego hasta todos los humanos, o también todos los seres dotados de conciencia ». Con respecto a la expresión complementaria de *nivaclé já* en la clave de la alteridad, interesan dos de las múltiples acepciones de *nivaclé atesha*. Una, traducible por « (ese) falsamente nivaclé » se confiere en tono peyorativo a otros pueblos indígenas y la segunda acepción, la de « (ese) nivaclé incompleto », se

* Universidad de Buenos Aires y CONICET, Argentine [asiffred@conicet.gov.ar].

Journal de la Société des Américanistes, 2005, 91-1, pp. 185-210. © Société des Américanistes.

aplica a quien ha perdido la condición de persona por faltarle alguno de sus componentes fundamentales, el *sacacit* o alma como conciencia de sí, o bien por la adopción de una subjetividad extrahumana que conduce a una metamorfosis corporal del paciente.

El tema de la aptitud transformacional de distintos seres ha sido divisado en varias etnografías chaqueñas, pero en general ha sido objeto de comentarios concisos y parece muy desigualmente elaborado, más al nivel de los cambios ontológicos de los personajes míticos o del shamán que al de las metamorfosis corporales que puede experimentar la persona común – o bien los aspirantes a estatus no estrictamente shamánicos – en distintas situaciones de vida, tanto cotidiana como ritual.

Es por eso que para guiar nuestro análisis y echar alguna luz sobre el tema retomamos unos pocos antecedentes actuales aportados por los amazonistas franceses y brasileños cuyo énfasis teórico ligado al estructuralismo se ha concentrado en el estilo analítico designado como « economía simbólica de la alteridad » (Viveiros de Castro 1996a), el cual ha profundizado la dialéctica entre identidad y alteridad, inherente a los procesos de constitución de la persona mediante continuas manufacturas y metamorfosis corporales. Viveiros de Castro (1996b) fundamenta esos procesos que redefinen las afecciones y el potencial somático en la premisa que « los cuerpos amerindios no son pensados bajo el modo de lo *dado*, si no de lo *construido* ». En este orden de ideas insertamos el concepto de « alteridad constituyente » – acuñado por Erikson (2003) – que maximiza la metabolización del otro como rasgo clave de los procesos identitarios. Erikson sostiene que la notable capacidad de transformación atestiguada por la fluidez de las identidades amazónicas torna indispensable la incorporación del otro – desde un animal amansado hasta un cautivo integrado al grupo – para la continuidad de las identidades colectivas. Sin embargo, advierte que esa incorporación conlleva riesgos de « volverse otro » – si bien no los desarrolla, posiblemente porque resultaran secundarios en el análisis de los adornos corporales matis. Con miras a determinar formas de « volverse otro » es crucial el criterio de reversibilidad utilizado por Erikson para postular que los adornos definitivos (como los tatuajes) se ligan a « una modificación ontológica irreversible », mientras que los adornos temporales se asocian a estados pasajeros, en los cuales se experimentan « alteraciones ontológicas reversibles ». La distinción entre transitoriedad y permanencia nos permite establecer una primera demarcación entre esas dos formas de padecimiento. Apoyándose en el perspectivismo de Viveiros de Castro (1996b) ², Taylor (2003) problematiza la frecuente asimilación entre el matador y su víctima, una metamorfosis recíproca que comporta un intercambio de roles en virtud del cual cada actor recibe un tratamiento ritual inverso : la víctima, el de vencedor, y el matador, el de vencido. Dentro de esta asimilación, la autora identifica el entrecruzamiento de procesos tanto de identificación (entre matadores) como de distinción (entre predador y

presa) – la cual es reversible. Veremos luego que un esquema similar puede observarse en los ritos y prácticas nivaclés que subsiguen a la matanza del jaguar y del enemigo. En cuanto a figuras prototípicas de la alteridad, junto con el enemigo y los espíritus, Viveiros de Castro (1992 ; 1996b) concede primordial importancia al animal, interpretando que la transformación en animal expresaría el temor a la indiferenciación de los orígenes. Para eso argumenta que en las sociedades amerindias las secuencias mitológicas no van desde la animalidad a la humanidad – conforme al esquema evolucionista clásico –, si no de la indiferenciación primordial de todos los seres bajo una común condición humana a la metamorfosis de algunos en animales y espíritus. A la persistencia de esta común condición humana en los animales actuales, el autor asocia la extensa serie de restricciones alimentarias que rigen para las personas que atraviesan situaciones críticas exponiéndose al riesgo de « padecer » transformaciones no deseadas – como la de humano en predador. Tampoco los nivaclés – cuyas secuencias mitológicas se sustentan en un esquema afín – están exentos de semejantes riesgos.

Nos interesa analizar cómo se moldean y encauzan ciertos desajustes del sujeto objetivados en ritos, mitos, creencias y transacciones terapéuticas, poniendo en juego actores que la práctica simbólica construye simultáneamente como individuos y como integrantes de una sociedad. De eso surge la propuesta de abordar las dos grandes categorías nosológicas aquí examinadas – descentramiento y jaguarización – en tres áreas : el desempeño corporal, el desempeño comunicativo y el desempeño afectivo, teniendo en cuenta que, si bien ambas delimitan un mismo riesgo de deshumanización no deseada, difieren en cuanto a los comportamientos de la víctima y de su entorno social. Partiendo de la perspectiva nivaclé entendemos el « des-centramiento » como un estado en el cual el cuerpo de la víctima se encuentra despojado del *sacacalit* o « alma »³, conciencia y principio de animación de lo que se considera viviente como también del muerto reciente, en tanto imagen humana en pos de un cuerpo o de un scalp que extraña aunque ya no tiene. Por eso, si bien permanece con vida, el enfermo no es visto como una verdadera persona (*nivaclé já*). La ausencia del *sacacalit* lo sumerge en un estado de no reactividad ante la presencia de otro que compromete la conciencia, el entendimiento y los sentidos. Por su parte, la « jaguarización » refiere a un proceso de metamorfosis de la subjetividad humana en una jaguarisca que acaba forzosamente traduciendo en un cambio corporal⁴. En el primer caso el enfermo padece un estado de catatonía e involuntarismo, especialmente en términos de comunicación mientras que en el segundo, dominado por incontrolables pulsiones predatorias hacia consanguíneos y afines el enfermo exhibe reacciones afectivas contrapuestas a las que se espera de un pariente. Se trata, pues, de dos clases de crisis existenciales, caracterizadas, una por la no reactividad ante la presencia de cualquier persona, ligada a la « ausencia del *sacacalit* o alma » y otra, por la creciente violencia hacia el prójimo atribuida a la mutación del enfermo en un agente extrahumano.

La siguiente tabla aclara las correspondencias entre las categorías de desajuste del sujeto, los fenómenos disparadores y la consecuente ubicación de la víctima en el eje de la predación, entendiendo con este término, más que acciones aisladas, un fenómeno constitutivo de la identidad del predador (Descola 2001 ; Viveiros de Castro 2002) :

<i>Categorías de desajuste</i>	<i>Fenómenos disparadores</i>	<i>Consecuencias sobre la víctima</i>
Des-centramiento : <i>cachi clai</i>	Predación del « alma »	« convertirse en presa »
Jaguarización : <i>yi tsamtaï</i>	Adopción de la subjetividad (o del cuerpo ?) del jaguar o de un espíritu canibal	« convertirse en predador »

Ambas categorías pueden asimismo circunscribirse en base a un criterio de endo y exoreferencia con respecto al sujeto. Postulamos que ambas se inscriben en un continuum delimitado por dos polos igualmente alejados de la definición de lo humano : en uno la víctima experimenta una deshumanización potencialmente reversible (des-centramiento), en el otro se encamina hacia una deshumanización radical (jaguarización). Estas categorías se toman como fases de una serie de alteraciones que afectan lo corporal y lo conductual : desde el padecimiento temporal de un estado catatónico de inmovilidad y mutismo hasta la « jaguarización » – es decir, la posibilidad extrema de mutación en el felino o bien en una entidad jaguaroide que trata a sus propios hijos como si fueran presas, lo cual no es de extrañar desde la perspectiva de esa entidad. La sucesión de des-centramiento y jaguarización en un mismo caso constituye una fase intermedia, que señala la dependencia recíproca de ambas instancias. Cabe insistir en que el continuum propuesto incluye únicamente una serie de desajustes que expresan padecimiento. Sin embargo, advertimos que también podrían considerarse aquellos cambios que implican una expansión del sí-mismo por adopción de la subjetividad del otro. Tal el caso de los grandes shamanes, cuya jerarquía de poder se correlaciona con la calidad y cantidad de los espíritus auxiliares predados a sus competidores, aun en el espacio interétnico (Tomasini 1997 ; Tola 2001). Procedimiento análogo al del antiguo guerrero, cuyo poder y prestigio se medía por el número de scalps capturados y el estatus de las víctimas (Sterpin 1993). Visualizadas sobre un eje continuo de transformaciones que abarque tanto las no deseadas como las deseadas, podría inferirse que el hilo conductor que vincula la serie remite a aquellas nociones nativas de poder según las cuales el exceso es tan nocivo como la carencia, dado que ambos extremos pueden significar vulnerabilidad de la persona. La diferencia entre transformaciones que remiten a padecimientos y las deseadas, hace al meollo de la cuestión, ya que la metamorfosis es la

forma de constitución de la persona. En los *rites de passage* nivaclés, los cambios corporales – indicados por el vigor y la declinación de los pechos (mujeres), la musculatura, la vitalidad – dan lugar a procesos constitutivos (Siffredi 1993-1994). En cambio, percibidas como padecimientos, las metamorfosis bajo examen afectan la condición de persona deconstruyéndola temporal o bien definitivamente.

Veamos ahora qué base encuentran ambas clases de desajuste en la categorización nativa. El verbo *cachí clai*, vagamente parafraseado como « estar ausente, estar ajeno » alude a una circunstancia concreta : la experiencia de una incompletud interior a causa de una descompensación (*clai*) del *cachí*, centro y eje del cuerpo ubicado en la cavidad abdominal y que contiene el estómago y el hígado, verdaderos sensores del bienestar y el desasosiego, la cordura y la locura. Se considera al *cachí* una caja de resonancia de sentimientos y emociones ; en este sentido se aproxima al uso metafórico de « entrañas » en español, denotando los sentimientos o la voluntad de ánimo, esto es, lo que infunde vida a la persona. Entonces, si consideramos las acepciones de *cachí clai* identificadas por Seelwische (1980) – « no tener compasión, no tener entrañas, no tener cariño » –, « carecer de entrañas » refiere a la imposibilidad de experimentar y demostrar afecto u otro sentimiento positivo hacia el prójimo. Por lo tanto, si agregamos que este modo de relación se vincula con la ausencia del *sacaclit* – ausencia que, insistimos, compromete la conciencia, el entendimiento y los sentidos –, creemos que « des-centramiento » – hacer que una persona pierda sus atributos fundamentales y, sin registro propio ni ajeno, realice acciones involuntarias y sin sentido – interpreta con bastante fidelidad la expresión indígena *cachí clai*. La diferencia de matiz semántico con el lexema *cojcheyich* es que éste denota la « locura » como condición genérica de cualquier desajuste del sujeto que afecte la conciencia de sí ; *cachí clai*, en cambio, califica un modo de realización de ciertos comportamientos caracterizado por el desajuste con las expectativas del otro. Una reiterada caracterización de tales comportamientos es la pérdida del sentimiento de vergüenza, un valor cultural clave en la regulación de la conducta habitual (Siffredi 2001) :

el que tiene el cachi muy enfermo no entiende nada porque le falta el sacaclit y entonces puede hacer cualquier cosa como andar completamente desnudo donde hay gente sin que le dé vergüenza. (Simái)

Con respecto al término « jaguarización », la lengua nivaclé no dispone, hasta donde sabemos, de una palabra homologable a una categoría unitaria. Posee, en cambio, varios lexemas que precisan estados específicos en función de la entidad en la cual se transforma el enfermo. Así, *yi tsamtaj* (lit. « está tsamtaj ») refiere al padecimiento de la persona que está cambiándose en un espíritu devorador. Cabe precaver que conduciría a un malentendido confundir el contenido semántico de ese estado con el del término « endemoniado », cuyo empleo nativo en idioma

español alude al mismo padecimiento, aunque acentuando los contenidos satánicos y fantasmagóricos derivados de una reelaboración de la posesión demoníaca inscrita en el ideario cristiano. Por su parte, según Seelwische (1980), el sustantivo no relacionado *ts'amtaj* significa a la vez « monstruo mitológico » y « rastrillo ». Tanto como para nosotros, resulta evidente para más de un nivaclé la analogía entre la cualidad típica de la herramienta y ese espíritu devorador, figurado en diversos relatos como una ogresa (Wilbert y Simoneau 1988 ; Clastres 1992) con poderosos colmillos y afiladas garras. De modo similar, la extensión alternativa a *Tsamtaj* del término español « la Bestia » enfatiza sus notas de « monstruo », de ser extraño y abominable que asusta y espanta. No podemos precisar si este término se vincula con la frecuente mención bíblica al demonio como « la Bestia ».

El des-centramiento trasluce una sensación de vacío corporal, producido por la predación del *sacaclit* por parte de un otro malintencionado⁵. Salvo en cuadros extremos, el sujeto participa activamente de la acción ritual orientada a revertir la potencial pérdida de la conciencia a manos de un adversario, volviéndolo inconsciente en lugar de sufrir él un destino semejante. De concretarse, esta clase de alteración tiende a asumir un carácter temporal y reversible, y afecta la agentividad que la víctima puede recobrar paulatinamente. La jaguarización, que también sucede al margen de su voluntad, implica en cambio el riesgo de una metamorfosis irreversible. A consecuencia de la misma, el enfermo puede llegar a convertirse en otro, un jaguar o bien un espíritu caníbal con rasgos de jaguar humanoide. A veces el des-centramiento puede culminar en la muerte del enfermo, pero nunca en su matanza como en el caso del « jaguarizado ».

Tal como sucede en otras culturas chaqueñas y amazónicas, entre los nivaclés la muerte implica, más que una ruptura irreductible con el estado de viviente, el desenlace de un proceso de agravamiento de la enfermedad (Taylor 1996 ; Erikson 2003) ; así lo ilustran algunas expresiones sumamente gráficas : « tumbarse de cuando en cuando » – epilepsia – o « tumbarse, secándose del todo ». De acuerdo con esta lógica, la muerte rara vez es concebida como un hecho « natural » e ineludible de la vida, sino que se atribuye a la enfermedad inducida por el shamán o por espíritus ambivalentes que se le asocian, llamados *sichée*⁶ – uno de los cuales es *Tsamtaj*, el prototipo de la « jaguarización ». En la medida en que el proceso enfermedad-muerte se imputa a una intencionalidad humana, el resultado implícito es que la muerte vendría a homologarse a un homicidio (Taylor 1996 ; 2003), ya sea exodirigido – como era el caso de la captura de scalps en las luchas interétnicas –, o bien endogrupal, como en las acusaciones de brujería. Ambas modalidades legitiman la venganza. Desde el primer misionero, lingüista y etnógrafo que tomó contacto con los nivaclés hacia fines de 1920 (Vervoort 1932), hasta etnólogos contemporáneos (Tomasini 1983-1985, 1997 ; Sterpin 1991 ; Siffredi 2001), han constatado la hoy raramente ejecutada en forma clandestina « venganza ritual de la piedra », así llamada porque la escena central

consiste en introducir una piedra al rojo en la cavidad abdominal del cadáver de la víctima. A partir de una asimilación entre éste y el cuerpo del « homicida », el propósito explícito del rito es provocar grandes sufrimientos en el *cachí* (centro del cuerpo) del imputado – que repercuten en el *sacaclit* –, considerados ineludibles por lejos que éste se encuentre y por lento que sea su desenlace final. En consecuencia, puede interpretarse que esta venganza procura convertir en presa al propio agresor-predador, des-centrándolo. En lugar de la muerte-homicidio como eventual consecuencia de un proceso de des-centramiento, la jaguarización definitiva en *Tsamtaj* conducía, hasta hace unas décadas, a la matanza ritual del jaguarizado a manos de los ancianos y shamanes de su aldea, y a golpes de maza⁷. Inusual violencia entre propios que sería ilegítima, de no existir la legitimidad conferida por un cambio definitivo de la víctima en agresor. Por lo tanto, el riesgo que para la supervivencia del grupo entrañaban el ensañamiento y la violencia del « transformado », autorizaba su matanza seguida por su incineración en un hoyo⁸. Este tratamiento, aplicado a una especie de cadáver-viviente para exorcizar sus poderes nefastos, se diferencia de la práctica habitual de la inhumación. Cabe agregar que esta forma de jaguarización se atribuye a figuras con rasgos caníbales que reciben distintos nombres o apelativos, insistentemente femeninos, en las sociedades chaqueñas lengua (*Samtaj*), chorote (*Tsejmataki*), wichí (*atsi'na pajlá*, mujer antigua), toba (*Nsogoe*) y pilagá (*NesóGe*)⁹.

DES-CENTRAMIENTO POR PREDACION DEL ALMA VERSUS ESQUIZOFRENIA CATATONICA

La noción nivaculé de alma no es unívoca. Abarca al menos tres elementos formalmente análogos al cuerpo, dispuestos desde su interior hacia la superficie. Siguiendo este recorrido se ubican el *sháicu* (médula, relleno), el *sacaclit* (principio de animación, conciencia) y el *jpecl* (sombra, imagen)¹⁰. La vivencia más habitual del *sacaclit* ocurre en sueños cuando, mientras alguien duerme, el mismo abandona el cuerpo y deambula por distintos ámbitos cosmológicos, presenciando variadas peripecias e imágenes. El *sacaclit* constituye un elemento fundamental para comprender la manera en que los nivaclés construyen la noción de persona : nos informa a la par sobre la extensión de las fronteras de lo humano, la conciencia y la identidad (Siffredi y Spadafora 2003). Nos interesa resaltar el papel que desempeña en la delimitación de los criterios de salud y enfermedad, ya que su ausencia o predación temporarias anuncian padecimientos severos, tales como los analizados en este acápite.

A modo de ilustración, procuraremos situar en un contexto de creencias y gestos rituales nivaclés la historia clínica de un adulto ingresado en 1989 a una institución neuropsiquiátrica de Buenos Aires. Más que entablar un diálogo entre etnología y psiquiatría que requiere una capacitación específica, pretendemos

mostrar cómo nuestra disciplina puede echar alguna luz sobre diagnósticos tan dispares como los que median entre una esquizofrenia catatónica y un descentramiento temporal ¹¹. En esa época era habitual el encasillamiento de los « casos » dentro de patologías pretendidamente universales, sin a menudo cuestionar la distinción entre un « delirio » y una « creencia cultural », invariablemente considerada irracional por la psiquiatría oficial. La consecuencia de semejante falta de discriminación puede llevar a confundir la salud mental con una patología psiquiátrica. En ese ámbito, el predominio de una práctica hegemónica etnocéntricamente construida inhibía la apertura hacia otras nociones y categorizaciones de enfermedad. Creemos que esta falencia puede ser compensada – al menos en parte – acudiendo a la investigación etnológica con el objeto de permitir diagnósticos más flexibles, que contemplen la interculturalidad como variable significativa. Al mismo tiempo, resulta imprescindible advertir el rol creciente desempeñado por las consideraciones éticas y el reclamo de respeto a aquellas personas que las autoridades judiciales depositan en instituciones neuropsiquiátricas a partir, casi siempre, de denuncias de habitantes atemorizados que no logran comunicarse con ellas, confundiéndolas con vagabundos o con indigentes muy deteriorados. En circunstancias similares, Camacho fue colocado en una institución *ad hoc*. Se lo apellidó así dado que, al ingresar, los médicos comentaron que los únicos sonidos que murmuraba « eran una especie de camacho ». Su padecimiento fue inicialmente tratado como un caso psiquiátrico general, y se procuró incrementar aquellos comportamientos adaptativos al medio hospitalario y reducir los disfuncionales a fin de mejorar su calidad de vida. Debido a que se le realizaron varios diagnósticos, entre ellos « esquizofrenia catatónica » y « sordomudez », el área más abordada en 1991 – año en que Camacho fue trasladado desde una sala de enfermos agudos a una de crónicos – ha sido el de la comunicación oral desde la fonoaudiología. Después de tres meses sin ningún resultado, se descartó el tratamiento aduciendo la « psicológica ausencia » del paciente. Camacho fue derivado entonces a dos investigadores-psicólogos, hombre y mujer, a quienes se encomendó la observación y sistematización de sus conductas comunicativas a través de lo gestual. Complementaron la observación sistemática – orientada a controlar las variables de la interacción del paciente con otros y con ellos – con la observación asistemática de sus comportamientos corporales, como la postura o las expresiones de la mirada y el rostro. El registro de las cuatro primeras semanas consigna la ausencia de toda respuesta frente al investigador ; evidenciable por la rigidez de la postura cuando permanecía sentado e inmóvil, con la mirada perdida y realizando sólo acciones automáticas como comer y fumar. Lo gestual remitía entonces únicamente a signos ; no había expresiones de afecto, ni palabras, ni símbolos. Eso mostró la imposibilidad de una comunicación interpersonal y permitió inferir un sentimiento de vacío corporal. Lentamente, en las cuatro semanas sucesivas, si bien continuaba en silencio, Camacho caminaba y aparecía más conectado con

los investigadores ; les dirigía la mirada, les sonreía, les colocaba el brazo en el hombro o les tomaba la mano. Se manifestaron importantes cambios conductuales con la aparición de lo afectivo, consecuencia de haberse plasmado un fluido contacto corporal con los psicólogos, quienes atribuyeron esta mejoría a la irrupción de la afectividad en la escena. Manejándose exclusivamente con gestos, el paciente colocaba con insistencia sobre su boca los dedos índice y medio, en demanda de cigarrillos. Ante esto, la investigadora sacudía su mano simulando no entender el pedido. Sumada a la escucha de unas palabras « ininteligibles » mientras estaba sentado con otros pacientes en un banco, la repetición de esta escena comunicativa suscitó en la psicóloga la sospecha de que Camacho no era sordomudo. En una interacción incidental le dijo que no creía en su sordomudez, se paró para darle unas palmadas cariñosas en la espalda y regresó a su asiento. Enseguida el paciente se le acercó y « en un castellano a media lengua » le murmuró al oído las gracias por haberlo curado devolviéndole el alma que le había sido robada por el rayo que fulminó un árbol ante sus ojos mientras se encontraba cazando en el monte. De este modo, una interacción absolutamente casual permitió confirmar que no padecía ninguna patología psiquiátrica severa (esquizofrenia catatónica), sino un des-centramiento temporal relacionado con las « creencias culturales », indígenas y más precisamente nivaclés, ya que en esa interacción Camacho se había identificado como chulupí (ver nota 1).

Para los nivaclés, los chorotes y otros grupos chaqueños, la palabra es una importante función del *sacacalit* ; y esta concepción no desentona con que Camacho atribuyera su curación al hecho de haberlo recuperado. Estimamos que el cuadro inicial de des-centramiento fue cediendo ante un final de recuperación de la conciencia, a medida que el enfermo fue afianzando un vínculo afectivo con sus interlocutores y, decisivamente, una vez que pudo rememorar y comunicar tanto el evento disruptor (la predación del alma) como al agente (el rayo) de su padecimiento ¹². Por consiguiente, veamos qué instancias míticas y gestos rituales pueden echar luz sobre este cuadro de des-centramiento temporal.

Los responsables de rayos, truenos y relámpagos son para los nivaclés los *Fanjás ni is á* o dañinos. *Ni is á* define, por la negativa de *is* (hermoso, benigno), la modalidad agresiva y perjudicial para las personas de estos espíritus, por contraposición a los *Fanjás isís* (favorables). En la literatura etnográfica, ambas clases se mencionan indistintamente como « aves tronadoras ». Sin embargo, los saberes de nuestros interlocutores shamanes permiten referirlas a parámetros simbólicos contrapuestos en lo climático, lo cromático, las orientaciones cardinales o las cualidades temperamentales y sus consecuencias sobre la vida vegetal y humana. Según lo expuesto en un viejo trabajo (Siffredi 1984a), las tronadoras agresivas se relacionan con la aridez y los incendios desencadenados por su arma emblemática, el rayo ; se las ubica hacia el Norte y el Este (las orientaciones vinculadas con los vientos cálidos y las penurias de la estación seca), al tiempo que la coloración roja de sus plumajes armoniza con los restantes indicadores. Estos indicadores se

hallan refrendados en un poco conocido mito de origen del fuego, mencionado por Alarcón y Cañedo y Pittini (1924). El mito en cuestión refiere que un puñado de hombres famélicos encontró casualmente un asado cocinándose al pie de un árbol seco y al rojo vivo. Lo saborearon con gusto y, como hasta entonces comían crudo, les robaron el fuego a las tronadoras, sus dueñas originarias. Enfurecidas por el despojo, ellas se convirtieron en las peores enemigas de los humanos, a quienes aterrorizan con sus gritos (el trueno), producen chispas con sus alas (los relámpagos) y lanzan rayos por sus picos contra aquéllos y los árboles altos. En sintonía con el relato, tras entonar un canto secreto de los *Fanjás ni is á* – que nadie le había pedido por respeto a las reglas – sostuvo Simái :

Éstos son los que mandan el fuego desde arriba. Cuando quieren, pueden echar el rayo al lado de un árbol y despedazarlo todo. Son demasiado jodidos, no traen lluvia como los Fanjás isis ; únicamente truenos y rayos que pueden dañar al que se encuentre en el monte de sólo ver a ese fuego que ellos mandan de arriba. Ahí lo agarran muy asustado y con ese miedo que siente pueden robarle el sacaclit, dejándolo mudo y sin rumbo, completamente perdido y sólo, lejos de su gente.

En la vida cotidiana, cuando sobrevienen temporales y, en especial, tormentas eléctricas, la gente procura no alejarse demasiado de la aldea y mucho menos internarse en el monte. Ante situaciones de esta naturaleza, hemos registrado gestos rituales realizados por los shamanes para neutralizar la furia de las tronadoras, enfrentándolas con amenazas y alaridos mientras agitan ramas ardientes de *asactsuc* (*Capparis speciosa*), un símbolo dominante en los ritos destinados a contrarrestar diversas calamidades y peligros ¹³. Coincidentemente, Pierre Clastres (1992) menciona el uso de un tizón ardiente, sacudido por los shamanes para ahuyentar a las tronadoras mientras vociferan desafiantes : « ¡ Cuidado ! ». Si se coteja ambos gestos con la moraleja de un mito fragmentario sobre el origen del fuego (Clastres 1992) – moraleja que prescribe conservarlo encendido en el interior de las viviendas cuando hay tormenta a fin de compensar la conducta vengativa de las tronadoras –, puede interpretarse que el fuego devastador lanzado por esos espíritus admite una regulación humana mediante la práctica ritual centrada en el fuego doméstico ; es decir, el fogón del interior de la vivienda rodeado por sus moradores. Dado su rol mediador entre diversos mundos, también en el caso nivaclé sólo el shamán está capacitado para desafiar abiertamente « subjetividades extrahumanas sin perder su propia condición de sujeto » (Viveiros de Castro 1996b).

Puede comprenderse pues que Camacho, a solas en el monte y en medio de una súbita tempestad, experimentase un intenso sentimiento de pavor a la vista de un rayo que desgarraba un árbol. La atribución de su padecimiento a la predación del alma se correlaciona con el actuar vengativo de las tronadoras, que conduce a la pérdida de su condición de sujeto, y con el estado temporal de catatonia y mutismo que indica un « volverse otro », especialmente en términos de comuni-

cación y movilidad. Por eso, la superación del cuadro de des-centramiento aparece ligada al reconocimiento de los imputables en el marco de su horizonte de creencias. El padecimiento sufrido, fundamentalmente en términos de comunicación, se ajusta a la relación predador (Tronadoras) / presa (Camacho), desarrollada por el modelo predacional – perspectivista – de los amazonistas brasileños y franceses, y más específicamente, al concepto de « filosofía social caníbal » propuesto por Philippe Descola (2001) para caracterizar la lógica de sociedades atravesadas por diversas formas de violencia institucionalizada hacia los exogrupos, entre las cuales incluye a la nivaclé. Parafraseando al autor, la piedra angular de esa « filosofía » reside en la captura e incorporación de personas e identidades « ajenas ».

DEL DES-CENTRAMIENTO A LA JAGUARIZACION DEL MATADOR NEGLIGENTE CON EL ALMA DE LA VICTIMA

En paralelo con lo extensamente documentado por las etnografías amazónicas, para los nivaclés del interior, el jaguar y el enemigo – incluidos en la categoría *cafá*, que delimita al opositor interespecífico – son figuras prototípicas de la alteridad constituyente del sujeto. En tal sentido, alcanzar el estatus de *caamvaclé* (guerrero, líder supralocal) dependía de la incorporación por el hombre adulto de energías corporales, poderes y saberes de un alter enemigo, jaguar o ayoreo (*matkianó*). La homología que se establece aquí entre ambas figuras se fundamenta explícitamente en la percepción unitaria de una común capacidad predatora que se ambiciona convertir en propia e, implícitamente, en una fusión de perspectivas (Viveiros de Castro 1996b) que establece cierta continuidad entre lo animal y lo humano. Para los nivaclés del interior y otros grupos chaqueños como sus vecinos lenguas (Arenas 1981) y los chamacocos (Cordeu 1975), el jaguar y el enemigo se asimilan a tal punto que ambos eran objeto de ritos y precauciones específicas, genéricamente concordantes en sus contenidos. De ahí que el objetivo central de estos rituales sea el de resguardar al matador y su entorno humano y ambiental de la contaminación que irradian los restos de la víctima – en especial el scalp (nivaclé y lengua) y el cuero de jaguar todavía frescos (nivaclé y chamacoco) – por intermedio de la sangre, el aliento y el hedor de la putrefacción. Pese a la exterioridad de ambas figuras con respecto a la interacción corriente entre propios, los nivaclés les reconocen coraje y *cajaishay* (poseer entendimiento, capacidad de distinción y perspicacia), facultades que asocian con la facilidad para captar desafíos y resolverlos con agudeza :

el jaguar es como una persona cajaishay, aunque sea enemiga. Cuando alguien se acerca, el jaguar junto a su esposa saben qué anda buscando. Entonces se le adelantan para hacerle trampa : ella se escapa y él se esconde para saltarle encima y atacarlo. (Asetí)

Para ultimar tanto al jaguar como al adversario se prescribía el uso de la maza, arma considerada de guerra. Acto seguido, se descuereaba al primero y se extraía el cuero cabelludo o la cabeza del segundo, evitando siempre el contacto directo con la sangre. Se abandonaba rápidamente el lugar cubriendo los restos con ramas : una suerte de camuflaje para prevenir a los propios sobre la contaminación del sitio, la cual podía extenderse a los habitantes de la aldea si el matador regresaba. Por eso debía permanecer aislado en un monte cercano, respetando restricciones alimentarias y sexuales alrededor de un mes. Asimismo, durante las primeras noches era aconsejable permanecer en vela para atenuar las pulsiones vengadoras del *sacaclit* de la víctima, que intentaría apropiarse del *sacaclit* del matador, aprovechando la vulnerabilidad de su estado liminar. Ésta comprometía su *sacaclit* al punto de que hacía posible la predación del mismo, conducente a un estado de des-centramiento que, de no revertirse, podía ser seguido por una jaguarización del matador. A lo largo del ritual post-matanza no sólo se ve comprometida la conciencia (*sacaclit*) del agente, sino también su corporalidad. Así, el riguroso ayuno de los primeros días se relaciona con la repercusión en las vísceras (*cachí*) de los malestares físicos y emocionales que anuncian la locura. En tal sentido, Asetí hizo hincapié en los dolores de estómago, náuseas, vómitos y una sensación de debilidad generalizada que corre pareja con sentimientos de desasosiego y pavor – exteriorizados mediante gritos y gruñidos –, todos ellos imputados a la víctima : « le va a hacer doler mucho el estómago (cachí), lo va a hacer gritar, no lo va a dejar tranquilo. También puede perderse en el monte o ir a alguna otra parte porque él no sabe lo que está haciendo ». Nótese la insistencia en que el victimario corre peligro de encontrarse a merced de su víctima, en cuyo caso realizará acciones involuntarias y sin sentido, características del des-centramiento.

Ante semejantes riesgos, la práctica ritual buscaba proteger al matador de los peligros de contaminación ligados a la impureza de la sangre coagulada y al hedor pútrido (*nischaat*) ¹⁴ que despedían ambos trofeos durante el proceso de desecado. Una técnica de « purificación » consistía en el aireado y peinado asiduo de ambos para eliminar piojos y otros insectos. Pero, además, despiojar es al mismo tiempo una muestra de afecto asimilable a los comportamientos seductores adoptados por las parejas jóvenes cuando se quitan los piojos. Asimismo señalan una relación más cercana entre victimario y víctima tanto la sustitución del término recíproco *cafä* (enemigo interespecífico) por *c'utsfa* (amigo interespecífico), como el contrapunto a dos voces que requería del matador la cuidadosa escucha de los espíritus-canto ¹⁵ de la víctima y la entonación persuasiva de los propios – como la palabra, los cantos son atributos del *sacaclit* – para inducir la a que le cediera los suyos. Entre los espíritus-canto en poder de la víctima, se consideran muy efectivos para las actividades de caza y guerra los de aves delatorias como los loros y observadoras como las lechuzas. La eficacia del resultado esperado dependía, pues, del traspaso de los espíritus-canto al matador,

cuya condición de poder se veía fortalecida por la posibilidad de perturbar el entendimiento de jaguares y enemigos engañándolos con sus propios cantos.

La interacción ritual post-matanza escenifica una inversión de roles, en virtud de la cual el matador toma el lugar de la víctima, mientras que ésta recibe un tratamiento equiparable al de vencedor. Cabe recordar que la lógica de asimilación o fusión entre ambos se ha ligado (Taylor 2003) con sendos procesos de identificación y distinción, verificables en nuestro caso. Por una parte, la identificación de los matadores con predadores – derivada de una diferenciación con respecto a los no matadores –, cuyos diacríticos son dos estilos de tatuaje practicados sobre el brazo y antebrazo. El primero figura el scalp del *matkianó* mediante líneas convergentes; el segundo representa las manchas del pelaje del jaguar siguiendo un patrón de puntos dispuestos en damero. Por otro lado, la precitada autora delimita un proceso de diferenciación, reversible, en términos de predador y presa. En nuestro caso, la reversibilidad dependía de que la víctima lograra apropiarse del *sacacit* del victimario, convirtiéndolo así en presa, lo cual supone una superación de los desajustes ligados al des-centramiento:

el nivacé (hombre) iniciado en la bebida fermentada que quería tener identidad de caanvacé tenía que hacer sus pruebas de capacitación matando un jaguar y llevándose el cuero. Pero esto no bastaba; era obligatorio matar y sacar el cuero cabelludo de un *matkianó*... Tenía que preparar y cuidar esos cueros con amor porque no cualquiera podía controlarlos: había que aguantar las insistencias de esos *sacactis* (plural), sobre todo cuando los cueros olían a podrido cuando todavía estaban ensangrentados. Si el nivacé no estaba capacitado para amansar los *sacactis* del jaguar y del *matkianó* podía volverse loco y, para peor, llegar a morir de un descontrol mental. (Nujache)

El « volverse loco » de nuestro interlocutor debe entenderse como un riesgo de des-centramiento que se corría toda vez que la víctima, en lugar de ser reducida a una condición de mansedumbre – es decir, de inconciencia que permitiera hacerla manejable para los propósitos del homicida –, actuaba sobre el homicida volviéndolo inconciente y por ende vulnerable a causa de su propia impericia o descuido. Un indicador local de inconciencia es la desorientación. Coincidentemente, los informantes nivacés ribereños de Adriana Sterpin (1993) sostuvieron que el homicida perdía el rumbo y, actuando involuntariamente, confundía los parámetros espacio-temporales y por equívoco podía emprender el camino de los enemigos, a quienes terminaba entregándose como presa. Con respecto a la suerte del matador de un jaguar que no supo apropiarse de su *sacacit*, nuestros interlocutores del interior señalaron desenlaces tanto concurrentes – el deambular sin rumbo en el monte – como también específicos. Así, podía ocurrir que en un estado de vacío corporal e imposibilidad comunicativa y en ausencia de percepción sensorial – características de el des-centramiento – el victimario vuelto víctima fuera encontrado en el monte o bien apareciera casualmente en su aldea, en cuyo caso la terapia shamánica podía revertir el padecimiento sufrido.

Esto dependía, ante todo, de que los shamanes con ayuda de sus espíritus auxiliares pudieran rescatar el *sacaclit* sustraído y, eventualmente, de la colaboración del enfermo siempre que pudiera recobrar la memoria del acontecimiento desencadenante y comunicarlo, lo cual permitiría restablecer las funciones originarias (estado de conciencia).

En suma, los vínculos que se establecen entre el agente y el otro enemigo (jaguar o *matkianó*) en el ritual post-matanza plantean tres posibilidades en el devenir de la persona que corroboran el gradiente postulado. La primera – que excede nuestro objeto – implica la incorporación exitosa del otro materializada en su energía corporal, poderes y saberes, un plus que puede leerse como una metamorfosis deseable; la segunda, experimentar un des-centramiento que conlleva una deshumanización prevalentemente reversible, aunque no siempre, como lo muestra la alusión al homicida que se entrega involuntariamente a sus enemigos; la tercera, una deshumanización radical mediante una jaguarización. Irreversible. Cabe preguntarnos qué relación existe entre el des-centramiento y la jaguarización, puesto que ambas categorías nos remiten a distintos grados de deshumanización. Sin apartarnos de la lógica nivaclé, podemos afirmar que un « cuerpo vacío » a causa de la ausencia del *sacaclit* es más vulnerable y facilita el ataque de espíritus devoradores como *Tsámtaj*, de modo análogo a aquellos shamanes que, impulsados por una intención malévola, extrayendo el alma dejan inerme al cuerpo y así pueden introducir espíritus patógenos en su interior (Tomasini 1997). Se constata entonces que ambas formas de deshumanización pueden interpretarse sobre un eje continuo: desde la reversibilidad de la condición de víctima apresada (des-centramiento) a la irreversibilidad del que se convierte en predador (jaguarización). La especificidad de las mismas no excluye que se planteen en forma interdependiente, como lo muestra el caso analizado, en el cual la predación del alma posibilita la adopción de una subjetividad extrahumana, de jaguar o del espíritu caníbal *Tsamtaj*.

LA JAGUARIZACION DE LA PERSONA EN *TSAMTAJ*: METAMORFOSIS DE SUBJETIVIDADES Y CUERPOS

Nos ha llevado a un callejón sin salida encarar semejante padecimiento como una forma de « posesión incontrolada o no deseada », retomando la conceptualización de Ioan Lewis (1971). En una versión anterior – objeto de una estimulante y justificada crítica por parte de uno de los comentaristas del *Journal de la Société des Américanistes* – esta « interpretación » nos parecía viable a partir del análisis de Juan Tomasini (1988) y, por nuestro lado, de una transposición semántica acrítica de « endemoniado » en « poseso » – términos empleados en español por interlocutores nivaclés con referencia a la víctima del estado *tsamtaj* – una resignificación atribuible a influencias cristianas. Un examen más

reflexivo, que incluyó una ulterior revisión de los registros de campo, nos indujo a replantear la interpretación inicial en base a dos constataciones. En primer lugar, que existe una semejanza superficial y engañosa entre una « posesión demoníaca » y el « convertirse en predador », siendo éste el destino del que padece las consecuencias extremas de la « jaguarización ». En segundo término, asumimos la rareza del tema de la posesión espiritual en las culturas amerindias – aun en la órbita del shamanismo –, y el predominio, en cambio, del tema complementario de la metamorfosis corporal (Viveiros de Castro 1996b).

Los padecimientos, temores y desórdenes sociales que el imaginario nivacé atribuye a la jaguarización, nada deseable ya que está teñida por la perversión de las relaciones entre la víctima y sus consanguíneos y afines más próximos (hijos y esposos), sostienen la vigencia de las prácticas y creencias en torno a *Tsamtaj*. El término polisémico *tsamtaj* designa un ogro mítico, un espíritu caníbal y un estado. Cabe preguntarnos entonces qué relación existe entre los atributos de estas entidades y el padecimiento de una metamorfosis que trastoca subjetividades y cuerpos. El correlato somático de esta forma de jaguarización es imaginado como un cuerpo demasiado lleno, lo que permitió caracterizarla como una posibilidad extrema de deshumanización con respecto al des-centramiento, cuyo correlato es un cuerpo parcialmente vacío en ausencia del *sacacilit*.

A nivel mitológico, en su rol de ogresa insaciable, *Tsamtaj* se recorta nítidamente como arquetipo del canibalismo. Vinculada con el ciclo ritual del scalp (Sterpin 1993), la antropofagia, restringida a los exogrupos enemigos, se mantuvo hasta 1940 aproximadamente, realizándose en forma selectiva (manos, falanges). Se observa pues una evidente alteración de la dirección de la práctica con respecto a las pulsiones caníbales de *Tsamtaj*, que se dirigen hacia los propios. Semejantes antecedentes hacen que esta figura se encuentre hoy fuertemente satanizada en un conjunto de nuevas construcciones sociales : los estereotipos introducidos por la evangelización cristiana, el ideario de los estados-nación sobre el « salvajismo » y, no menos significativas, cuestiones de autoimagen nivacé en un escenario intercultural. Como todo *p'alha* (« mito », « antiguamente », « antepasados » ; es decir : relato originario sobre personajes y eventos desconocidos por la generación +2, los cuales determinan ciertas consecuencias sobre el mundo y la vida social), el mito de *Tsamtaj* es una variante del conocido motivo amazónico y chaqueño del desanizador de pájaros. Repasemos su resumen secuencial : la protagonista ¹⁶ recoge las cotorras que su esposo captura en lo alto de un árbol, en el monte. Simula guardarlas en su bolsa, pero en cambio las come crudas y, a medida que eso ocurre, va convirtiéndose en monstruo caníbal que mata y devora al marido. Regresa luego a su aldea con los testículos de éste en la bolsa. Cuando los hijos la espían comiéndoselos y descubren que planea devorarlos, arman un trampa en la que logran atraparla y matarla, incinerando el cadáver hasta reducirlo a cenizas... (Wilbert y Simoneau 1988, p. 171). El mito sintetiza notablemente las creencias y precauciones nivacés con respecto a los riesgos de

metamorfosis de la persona que muda hacia la subjetividad propia de un cuerpo de jaguar, suministrando a la par un fundamento a los peligros de jaguarización y « endocanibalismo » asociados con la ingesta de carne en situaciones consideradas críticas.

Complementariamente, si se visualiza a *Tsamtaj* como *espíritu canibal* que actúa hasta el presente, los comportamientos que le atribuyen los saberes shamánicos de los nivaclés del interior se despliegan sobre parámetros simbólicos compatibles con la voracidad, interviniendo corporalidad, padecimiento, cambios climáticos, espacio social y cósmico. En efecto, estos saberes sostienen que los picos de influencia de *Tsamtaj* coinciden con el clímax de la estación seca y el fin de la temporada de lluvias. Durante esas transiciones críticas en un medio árido, ese espíritu instala su nido incandescente en el centro del cielo, irradiando sobre los seres vivos (*jiwatso*, término que comprende a humanos, animales, vegetales) intensas olas de calor. Las disputas entre *Tsamtaj* y los *Fanjás isís* (tronadoras benévolas) por prevalecer en el cenit figuran la alternancia que la sequedad y lo tórrido – encarnadas en *Tsamtaj* – imponen a la humedad y las lluvias refrescantes traídas por los *Fanjás isís*. Como pusimos en evidencia en otro trabajo (Siffredi 1984a), los términos de esta alternancia replican la expresión simbólica de las ideas nativas de muerte y vida, ceñidas como las fases climáticas, el calendario ritual, el ciclo vital y el vigor corporal a ritmos cíclicos de extenuación y renovación.

Si se enfoca el estado *yi tsamtaj* como *padecimiento*, habrá que ver quiénes y bajo qué circunstancias figuran entre los candidatos a una jaguarización. Resulta muy claro a este respecto lo sostenido por W. F., un docto nivaclé ribereño :

antes, cuando un nivaclé mataba al jaguar o al enemigo de otro grupo, sea toba, boliviano o paraguayo, debía respetar la prohibición de comer carne por un mes. Igual que todavía ahora cuando la chica tiene la primera menstruación, las mujeres con la regla y sus maridos o la madre y el padre cuando les ha nacido un hijo ¹⁷. Si la persona come carne o pescado en el momento prohibido puede volverse monstruo, endemoniado, al que le decimos *Tsamtaj*.

Se evidencia pues la red de significados que liga la polución con las sangres coaguladas del enemigo, el jaguar, la menstruante y la puerpera. Consecuentemente, se confirma que la situación desencadenante de la metamorfosis excede la trasgresión directa o por contagio – tal el caso de los maridos – de las conocidas restricciones ligadas a la condición femenina fértil, hasta abarcar las que debía guardar el matador en los rituales ya analizados. Para estos actores – mujeres, maridos y matadores en situación de riesgo –, además de la prohibición de mantener relaciones sexuales, aquella superlativa es el consumo de carnes sangrantes, entre las cuales se incluye la de aves y peces. Por ende, parece factible postular una correlación simbólica entre el potencial transformador de la sangre coagulada y el consumo de carnes sangrantes o semicrudas, dado que se atribuye

prioritariamente a su ingesta el riesgo de metamorfosis en *Tsamtaj*¹⁸. Una vez superada la situación crítica, es la « cocción a término », ya sea mediante la técnica de ahumado del scalp, o mediante otras técnicas de preparación de carnes y pescados, lo que neutraliza ese riesgo. Si consideramos la marcada aversión hacia el consumo de carne semicocida – observada en jóvenes y adultos de ambos géneros – podríamos inferir que a las comparaciones descalificadoras con la dieta de los animales predadores – explícitamente realizadas por los nivaclés del interior – subyace el temor a una jaguarización irreversible, esto es a la pérdida de la condición humana y de persona. Una ulterior evidencia en apoyo de esta hipótesis es que los dos únicos casos de jaguarización diagnosticados durante nuestras estadías en campo a fines de los 1980 correspondieron a dos menopáusicas mayores de las que se decía que comían cualquier cosa¹⁹. Modernizadas, ambas enfermas, iniciadas en su pubertad y mucho después convertidas al catolicismo, aceptaron simultáneamente la terapia shamánica y la biomédica, quedando abierta la disputa acerca de la respectiva eficacia en el logro de su curación. Tiene cabida pues la correlación que establece Viveiros de Castro (1996b) entre, por un lado, las precauciones alimenticias indicadas para personas en situación de padecer metamorfosis como la de humano en animal predador y, por el otro, la persistencia de la común condición humana originaria en aquellos seres que desde entonces se han convertido en animales o espíritus.

En un intento de sistematizar los comportamientos corporales, comunicativos y afectivos del enfermo, cabe realizar dos observaciones. La primera se refiere a la notable uniformidad de los signos que identificamos en nuestro corpus y en el recabado por Juan Tomasini (ambos parcialmente en Wilbert y Simoneau 1988). Una segunda es que, visualizados procesualmente, los signos moldean la progresiva adopción por el enfermo de una subjetividad que difiere de la humana acercándose ambiguamente a la de *Tsamtaj*, o bien a la del jaguar, como modelo de animalidad solitaria y agresiva. Los *comportamientos corporales* delinean un crescendo, desde una fase de postración a otra de hiperactividad motora, vinculadas con espacios físicos – la aldea y el monte, respectivamente – que expresan distintos grados de sociabilidad. En este contexto aludimos a la percepción de la casa y la aldea como ámbitos de residencia y pertenencia habitual aunque discontinua, y a la percepción del monte como lugar de tránsito o de refugio temporal, caracterizado por su condición arisca aunque susceptible de ser apaciguada²⁰. Entre los comportamientos corporales de la primera fase se registra una astenia que va unida a un estado de debilidad generalizada indicado por la postura echada, la carencia de fuerza física, apetito y sed. Otros signos están dados por el enrojecimiento de los ojos y el pecho, que presenta manchas comparadas con el pelaje del jaguar, el crecimiento de dientes y uñas – asimilado a colmillos y garras de los felinos – y una combinación de delgadez extrema y creciente hinchazón abdominal (« un cuerpo demasiado lleno »). La inversión del sueño, acompañada por una escasa locomoción nocturna « en cuatro patas », un

aumento de la agudeza visual, la capacidad auditiva y olfativa para ubicar a la familia y agredirla, también se interpretan como signos de una metamorfosis corporal que oscila entre lo monstruoso y lo animal – especialmente en jaguar, destacando en el felino y el enfermo la característica de una descomunal fuerza. Coincidentemente, la transición a la fase sucesiva se indica por progresivas muestras de fuerza determinadas por el descontrol de la masa muscular. Saltos y movimientos bruscos, violentos y constantes provocan, por un lado, el acoso de los parientes para sujetar al mutante con cuerdas e intentar controlar su cuerpo para someterlo a una eventual terapia shamánica. El forcejeo sostenido del mutante y su habilidad para zafar, favorecida por la velocidad de desplazamiento, lo llevan a alternar entre la aldea y el monte, donde efectúa estadias cada vez más prolongadas, resultando difícil localizarlo « porque desaparece como un espíritu ». También se registra una participación anómala en las danzas nocturnas en rueda, en las cuales participan jóvenes de ambos géneros. Permaneciendo en el exterior de la rueda y, por ende, al margen del juego de seducción entre las parejas, el mutante salta, se sacude incesantemente y experimenta temblores hasta caer desplomado por largo rato, « desmayado de sed ». En un descuido de la concurrencia, únicamente ingiere algún trozo de asado semicrudo – cuando lo habitual es compartir la carne bien cocida entre los presentes. Aunados a la alteración alimentaria que supone el reemplazo de la inapetencia inicial por la ingesta real o imaginaria de carne semicruda o cruda, estos comportamientos permiten ensayar un etno-diagnóstico de transformación en *Tsamtaj*. En ambas fases, el *comportamiento comunicativo* muestra una evolución congruente con los signos corporales, evidenciando manifiestas alteraciones respecto de la comunicación verbal considerada adecuada en el entorno doméstico. Si ésta suele regirse por la moderación de la voz y evitar la superposición de interlocutores, en la fase de postración, ante la imposibilidad de que sus intervenciones extemporáneas sean comprendidas, el enfermo desarticula la inteligibilidad del discurso. A medida que la jaguarización avanza, gritos, aullidos, gruñidos y ronquidos constituyen la forma comunicativa prevaleciente : « ya no habla como persona, grita y grita y luego sólo gruñe como lo hace el jaguar » (A. C.). Sosteniendo que esos sonidos pre-verbales, en lugar de ser emitidos por la boca, provienen de la cavidad abdominal – locus donde se instala *Tsamtaj* –, algunos testimonios recabados tanto por Tomasini (1988) como por nosotros coinciden en atribuirlos al propio espíritu caníbal. Gritos ininteligibles, gruñidos o sonidos semejantes a ronquidos, expresan la fuga del sentido inherente al lenguaje humano. Para dar cuenta de esa carencia y resaltar la imposibilidad de toda interacción verbal, se recurre entonces a analogías con la comunicación animal, insistentemente identificada con la que se atribuye al jaguar.

Los *comportamientos afectivos* varían de significado según intervenga en ellos la relación *paciente-familiares* o bien la relación *paciente-curador* (médico/a, enfermero/a), vínculos que Eduardo Menéndez (2003) articula, respectivamente,

con los conceptos anglosajones de padecimiento (*disease*) y enfermedad (*illness*). Incorporando los criterios planteados por ese autor, la relación *paciente-familiares* expresaría en nuestro caso, más que el padecimiento del primero, su interpretación por la parentela a partir de las representaciones y prácticas culturales y afectivas captadas por la experiencia. En cambio, la relación *paciente-curador* – a la cual sólo tuvimos acceso en la fase inicial del estado *yi tsamtaj* – se concentró en los signos corporales más evidentes (distensión abdominal, eczema cutáneo), prescindiendo de los saberes, creencias y sentimientos de los actores. En definitiva, la atención se redujo al suministro de corticoides que resultaron efectivos para controlar los signos observados desde un punto de vista biomédico. Enfocados desde las relaciones entre el paciente y su entorno familiar, los comportamientos afectivos se resumen en la alternancia de proximidad y distancia física y comunicativa. Si en la fase de postración pareciera darse una suerte de ausencia en la cercanía, indicada por el aislamiento, la escasez de contactos corporales y de comunicación verbal, a medida que el proceso avanza se percibe conductas anómalas que permiten corroborar el etno-diagnóstico. Un reiterado ejemplo de anomalía está dado por el doble standard emocional que revela el paciente cuando hace gestos amigables y da muestras de cariño para que se le acerque algún pariente, a quien luego ataca a rasguños y mordiscos. Los vaivenes entre la aldea y el monte, donde se oculta en troncos huecos o en la copa de los árboles para atacar sorpresivamente a la gente de su propia aldea, producía fuertes sentimientos de temor. Se dice que, anteriormente, a causa de esto se llegaba al extremo de abandonar el asentamiento en busca de una relocalización. Recíprocamente, la cercanía de la gente aterrorizaba al mutante impulsándolo a huir en pos de la soledad que le ofrecía el monte. Tal vez la manifiesta inexistencia de vínculos comunicativos, junto a una interacción guiada por incontrolables pulsiones predatoras que chocan con el estilo afectivo que se espera de un pariente, permitan comprender los sentimientos de desapego y otredad experimentados por sus familiares. Esta aprehensión hacia lo radicalmente distinto, sumada al temor de la fuerza y la violencia – acrecentado por el riesgo de ser deglutido –, conducía en tiempos pasados a la matanza e incineración ritual del mutante, siguiendo pasos bien precisos, estipulados en el mito que aquí hemos descrito.

Para cerrar este acápite juzgamos pertinente colocar las formas de jaguarización analizadas en un contexto etnológico más amplio, señalando sus correspondencias con lo expresado por Eduardo Viveiros de Castro (1996b) desde una óptica perspectivista :

[...] es común que los grandes predadores sean la forma predilecta de manifestación de los espíritus [*Tsamtaj*, en nuestro caso] y es comprensible que, para los animales de presa, los humanos sean vistos como espíritus, que los espíritus y los predadores [el jaguarizado y el jaguar, en nuestro caso] nos vean como animales de presa.

CONSIDERACIONES FINALES

Dado que no se halla circumscripita a un campo discreto que permita un tratamiento unívoco, no pretendemos haber agotado una problemática compleja que excede la etnología y se entrecruza con un amplio abanico de temas para cuyo estudio integral sería deseable acudir a otras disciplinas. Este trabajo ha tomado como guía la producción reciente de los ya citados amazonistas franceses y brasileños en lo concerniente al modelo predacional-perspectivista y, más específicamente, a la importancia de la metamorfosis corporal en los procesos de construcción de la persona que en nuestro caso, centrado en determinados desajustes, tal vez sea más pertinente considerar como procesos de deconstrucción de la persona.

Partiendo de la perspectiva nivaclé, que visualiza como padecimientos inducidos tanto la predación del alma como el volverse otro del alma del enfermo – proceso de metamorfosis de la subjetividad que acaba forzosamente traduciendo en un cambio corporal – hemos propuesto agruparlos, con base a un criterio de endo y exoreferencia, en dos grandes categorías respaldadas por el léxico indígena : *des-centramiento* y *jaguarización*. Hemos interpretado estos desajustes en términos de deshumanización, sobre un eje continuo que va desde la reversibilidad de un estado súbitamente aparecido de mutismo y sordera absolutos del enfermo al que le ha sido predada el alma (des-centramiento), hasta una pérdida total del control del cuerpo y la palabra, acompañada por incontrolables pulsiones predatoras que culmina en una metamorfosis corporal irreversible en una entidad jaguaróide (jaguarización). Nuestro análisis, centrado en los comportamientos corporales, comunicativos y afectivos de los pacientes y su entorno social pudo determinar una discontinuidad entre las características de ambas categorías. Antes de reproducir las dicotomías clásicas en antropología – naturaleza y cultura, cuerpo y mente, pasividad y resistencia – esta discontinuidad procuró establecer diferencias de grado, claramente manifestadas cuando las aflicciones en cuestión se plantean en interdependencia, impidiéndonos invisibilizar las relaciones de continuidad que también guardan entre sí.

El des-centramiento deja traslucir que el enfermo experimenta una sensación de *vacío corporal*, ligada a la ausencia del *sacaclit* (alma, conciencia) y a la de toda reacción ante la presencia del otro, consecuencia de que el *cachí*, foco emisor de las emociones y sentimientos localizado en las vísceras, no emite señal alguna. A la par que puede inferirse un sentimiento de vacío corporal, en los casos más severos y avanzados – como el de Camacho – no hay afectos, palabras ni símbolos ; sólo lo gestual, que remite únicamente a signos. En otros términos, existe una imposibilidad de comunicación interpersonal, y la superación de este desajuste – que supone un re-centramiento en posición de persona – depende de lo afectivo plasmado en el contacto corporal con el prójimo, como asimismo de la posibilidad de comunicar el evento y el agente responsabi-

lizados del padecimiento, mediada por la recuperación de la memoria y la conciencia de los sucesos.

A su vez, por más que se la vincule con transgresiones a las reglas, la jaguarización depende de la adopción por parte del enfermo de una subjetividad extrahumana que acaba traduciendo en una metamorfosis corporal irreversible. A este respecto, hemos logrado no sólo ampliar las circunstancias de la jaguarización precisando además su sintomatología y casuística – cuyo análisis merece extenderse a otros grupos chaqueños –, sino también proponer un común denominador simbólico anclado en los procesos orgánicos. Vale decir, el potencial contaminante y transformador de la sangre *nischaat* (fétida, coagulada), corresponda ésta al scalp, al cuero del jaguar, la menstruación, al puerperio o la ingesta de carnes sangrantes. Asimismo, hemos comprobado que el descentramiento puede encadenarse con la jaguarización, estado que implica una agregación al cuerpo. Habitado por un agente no humano, se trata de *un cuerpo demasiado lleno*. Esa agregación involuntaria ocasiona en el enfermo un doble standard de comportamiento, entre animal y humano, caracterizado entre otros síntomas por anomalías en la comunicación verbal (gruñidos), y gestual (mordiscos) que desatan la conmoción y el pavor de parientes y vecinos. En la actualidad, esta clase de metamorfosis no alcanza un estadio irreversible. La recuperación depende del éxito de la terapia shamánica y/o bio-médica, cuya utilización simultánea o sucesiva no es hoy incompatible para los indios ni para el personal paramédico. Anteriormente, en paralelo con el destino de la ogresa mítica o el de aquellos shamanes responsabilizados de una severa aflicción, la suerte del transformado en *Tsamtajse* resolvía en su matanza e incineración ritual por parte de los shamanes y ancianos. Tal vez por eso estos episodios no van hoy más allá de plantearse como una advertencia donde intervienen lo ilusorio, la sugestión y el temor suscitado por la desatención de alguna norma.

Si nos concentramos en la naturaleza de los vínculos de la víctima con su *sacacalit*, con los ajenos (jaguar, enemigo, espíritus) y con los propios, los rasgos distintivos de ambas categorías alcanzan mayor inteligibilidad. El descentramiento determina una alteración de los vínculos con el *sacacalit* que repercute en el *cachí* a consecuencia del trato indebido hacia el otro (caso del matador) o, a la inversa, de la acción vengativa de la otredad plasmada en las aves tronadoras (caso de Camacho). En ambas instancias se produce una desarticulación de los vínculos con el otro humano, a diferencia de la jaguarización terminal que muestra una perversión de las relaciones con los propios, hacia los cuales, dominado por inadmisibles pulsiones predatoras, el jaguarizado dirigía su irrefrenable agresión²¹. Sin embargo, desde la perspectiva de este último, la agresión constituye un comportamiento inherente a su nueva subjetividad de predator, en virtud de la cual visualiza a sus parientes como presas. En suma, la ubicación de la víctima de ambos padecimientos en el eje de la predación conduce desde su « conversión » reversible en presa (des-centramiento), pasando por

formas intermedias a una mutación irreversible de la víctima en predador (jaguarización).

Finalmente, creemos haber aportado nuevas evidencias acerca de que los padecimientos atribuidos, ya a la predación del *sacaclit*, ya a la adopción de la subjetividad del jaguar o de un espíritu antropófago, constituyen elementos claves para precisar la lógica rapaz de diversas sociedades de las tierras bajas americanas que, al menos en el pasado, han sido belicosas. Según sostiene Philippe Descola (2001) con respecto a esta clase de sociedades en las que acertadamente incluye a la nivaclé: « la captura e incorporación de personas, identidades, cuerpos y sustancias constituyen la piedra de toque de una filosofía social caníbal ».

NOTAS

1. Antiguos cazadores-recolectores del Gran Chaco, los nivaclés también se conocen como « chulupí » y « ashluslay ». En los 1990, el total de población fue estimado en 8500 (Susnik y Chase-Sardi 1995). Tomaremos como cuadro de referencia a los *shichammé'e lhavós* o « ribereños abajeños » del río Pilcomayo medio y los *jotóy lhavós* o « de la sabana » y *yitá lhavós* « de la selva » en el interior del Chaco paraguayo (misión católica Santa Teresita y colonias menonitas). Habida cuenta que la literatura sobre la región del Pilcomayo era más abundante y precisa que la referida al interior, nuestro conocimiento directo se focalizó en los dos últimos (campanas de 1980, 1983, 1987 y 1990) y, en menor medida, en los ribereños (campana de 1991). Todas estas misiones fueron financiadas por el CONICET. Deseamos expresar nuestro agradecimiento a Edgardo J. Cordeu (UBA/CONICET), Guadalupe Barúa (CONICET), Melvina Mendes de Araújo (USP), Florencia Tola (CONICET/EHESS) y Federico Bossert (CONICET) por sus enriquecedoras sugerencias a sucesivas versiones del trabajo, así como a los/as lectores/as del *Journal de la Société des Américanistes* por sus estimulantes comentarios críticos.

2. El concepto de perspectivismo surge de « ... una concepción indígena según la cual el modo cómo los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan el universo [...] es profundamente distinto del modo cómo esos seres ven a los humanos y se ven a sí mismos » (Viveiros de Castro 2002).

3. La noción nivaclé de *sacaclit* no disocia los elementos anímicos de los corporales, observándose continuidad entre las capacidades cognitivas, afectivas, sensitivas, el movimiento y la expresividad gestual.

4. En otro contexto, nos sorprendió encontrar el concepto de « desjaguarización » propuesto por Fausto (s.d.) con referencia al proceso de creciente negación del canibalismo como fundamento del poder shamánico y la reproducción social entre los guaraní, proceso que vincula con la experiencia colonial.

5. Esta sensación de vacío también tiene lugar cuando el *sacaclit* abandona el cuerpo bajo estados de shock emocional provocado por sentimientos extemporáneos de furia, tristeza, temor. Cabe observar que, en estos casos, no se trata, obviamente, de una predación y que, por otro lado, la curación shamánica resulta más sencilla.

6. Tomasini (1997) ha mostrado su importancia para una comprensión del shamanismo y de nociones nativas sobre la enfermedad y la muerte. Por su parte, Taylor (1996) señala la relevancia de la concepción de la muerte-homicidio en aquellas sociedades [amazónicas] que enfatizan las prácticas shamánicas y varias formas institucionalizadas de venganza y hostilidad entre segmentos intra o interétnicos, características que comparten las sociedades chaqueñas en general y la nivaclé en particular.

7. Existen testimonios precisos y fiables de interlocutores ancianos que dan cuenta de la vigencia de estas prácticas hacia 1940 (Tomasini 1988).

8. Hemos registrado idénticas prácticas en el caso de aquellos shamanes acusados de múltiples homicidios ocurridos en forma sucesiva tanto como simultánea, a causa de epidemias.

9. Lengua : Arenas 1981 ; Chorote : Siffredi 1984b ; Mataco : Califano 1999 ; Toba : Métraux 1946 ; Pilagá : Idoyaga Molina 1983, entre otros autores.

10. Con distintos énfasis y perspectivas han tratado la temática del « alma » Chase-Sardi 1970, Sterpin 1991, Tomasini 1997, Siffredi y Spadafora 2003.

11. Producto de sólidas observaciones de las conductas del paciente, nos han sido de gran utilidad los comentarios de la psicóloga Graciela Giuliano, quien además nos ha proporcionado la historia clínica. Por todo ello deseamos expresarle nuestra gratitud.

12. Aludiendo a la predación del *sacaclit*, y por ende de la conciencia, varios shamanes coincidieron en que la curación depende del reconocimiento por parte del enfermo, habitualmente inducido por ellos, tanto del evento como del lugar donde « se había perdido ».

13. Sin embargo, falta realizar un análisis contextual de los significados atribuidos a las distintas preparaciones de hojas y ramas (frescas, secas, ardientes, etc.).

14. Según nuestros registros, el valor contaminante asignado a las distintas clases de sangre se expresa fundamentalmente por lo desagradable al olfato : *nischaa*, maloliente, fétido. Complementariamente, la distinción nativa entre sangre circulante y coagulada (Siffredi 1984a) alude a la consistencia, propiedad subordinada que enfatiza Sterpin (1993) cuando se refiere a los peligros ligados a la manipulación del scalp fresco.

15. Se trata de espíritus tutelares inescindibles de expresiones sonoras específicas. Estos cantos se transmitían de los varones maduros o ancianos a los jóvenes en los ritos puberales. Otra serie circula entre menopáusicas y púberes.

16. Durante el recitado del mito suele omitirse el nombre de la protagonista en razón de la eficacia contagiosa que se le atribuye. Fuera del contexto narrativo se nos ha informado que las designaciones genuinas son *Tsamtaché* (fem.) y *Tsamtaj* (masc.).

17. Esta restricción alimentaria, junto a limitaciones de actividad productiva (caza y pesca, especialmente), se extiende también al padre de un recién nacido, formando parte del hoy compactado ritual de la *couvade* (Siffredi 1993-1994).

18. Tomasini (1988) menciona el caso de un paraguayo al que apodaban *Tsamtaj* debido a su predilección por la carne cruda y a sus impulsos descontrolados de matar (indios...).

19. No se nos escapa que las ancianas y ancianos tienen una dieta más permisiva, tampoco que estas personas tenían asignado un rol ritual decisivo en la recepción y manipulación de los scalps recién obtenidos (Sterpin 1993), mugrientos de sangre.

20. Dependiendo del contexto, más que una ruptura dicotómica del tipo cultura / naturaleza, prevalecen entre los nivacés ideas de continuidad entre ambos ámbitos (Siffredi y Spadafora 2003).

21. Los vínculos atravesados por la expresión de semejantes pulsiones y desafectos resultan inadmisibles en la mismidad familiar o local, considerándose una amenaza de fractura a un tejido social provisto, no obstante, de flexibilidad. Es por eso que la intensidad de la violencia se gradúa según la proximidad social, llegando a fomentársela entre locales y visitantes en los campeonatos deportivos – como también lo hacemos nosotros – o, anteriormente, en las venganzas cíclicas con los exogrupos enemigos.

BIBLIOGRAFÍA

ALARCÓN y CAÑEDO José de y Riccardo PITTINI

1924 *El Chaco paraguayo y sus tribus*, Sociedad Editora Internacional, Turín.

ARENAS Pastor

1981 *Etnobotánica lengua-maskoy*, FECIC, Buenos Aires.

CALIFANO Mario

1999 « El concepto de enfermedad y muerte entre los matakos costaneros », in M. Califano y M. C. Dasso, eds, *El Chamán Wichí*, Editorial de Ciencia y Cultura, Buenos Aires, pp. 21-241.

CHASE-SARDI Miguel

1970 « El concepto nivaklé del alma », *Suplemento Antropológico*, V (1-2), pp. 201-238, Universidad Católica, Asunción del Paraguay.

CLASTRES Pierre

1992 *Mythologie des indiens Chulupí*, Peteers / Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Louvain / Paris, coll. « Section des Sciences Religieuses » XCVIII.

CORDEU Edgardo J.

1975 « El *Kaamtak*. Una expresión ritual de los indios chamacoco o ishír », *Scripta Ethnologica*, 3 (2), CAEA, Buenos Aires, pp. 91-100.

DESCOLA Philippe

2001 « Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social », in P. Descola y G. Pálsson, eds, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo Veintiuno editores, México, pp. 101-122.

ERIKSON Philippe

2003 « Comme à toi jadis on l'a fait, fais-le moi à présent... Cycle de vie et ornementation corporelle chez les Matis », *L'Homme*, 167-168, pp. 129-152.

FAUSTO Carlos

s.d. « If God were a jaguar : cannibalism and christianity among the Guaraní (16th-19th centuries) » [en prensa].

IDOYAGA MOLINA Aníbal

1983 « Muerte, duelo y funebria entre los pilagá », *Scripta Ethnologica*, 7, CAEA, Buenos Aires, pp. 33-45.

LEWIS Ioan

1971 *Extase religioso*, Editora Perspectiva, Sao Paulo.

MENÉNDEZ Eduardo

2003 *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*, Edicions Bellaterra, Barcelona.

MÉTRAUX Alfred

1946 *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*, American Folklore Society, Philadelphia.

SEELWISCHE José

1980 *Diccionario nivaklé-castellano*, Imprenta ASCIM, Philadelphia.

SIFFREDI Alejandra

- 1984a « Los parámetros simbólicos de la cosmovisión nivaculé », *RUNA, Archivo para las Ciencias del Hombre*, XIV, Buenos Aires, pp. 187-219.
- 1984b « Los niveles semánticos de la cosmovisión chorote », *Journal of Latin American Lore*, 10 (1), UCLA, pp. 87-110.
- 1993-1994 « La muerte de un hijo : dolor, exclusión, reintegración. Entramado de una secuencia ritual nivaculé », *RUNA, Archivo para las Ciencias del Hombre*, XXI, Buenos Aires, pp. 271-300.
- 2001 « Indígenas, misioneros y Estados-Nación. Cambio socio-religioso a través de múltiples voces », *III Congreso Argentino de Americanistas*, 2, Buenos Aires, pp. 307-347.

SIFFREDI Alejandra y Ana María SPADAFORA

- 2003 « La naturaleza como teatro de sociabilidad entre los nivaculé del Chaco Boreal », *IV Congreso Argentino de Americanistas*, 2, Buenos Aires, pp. 233-249.

SIFFREDI Alejandra y Nélica STELL

- 2004 « El camino de la palabra : conocimiento, prestigio y poder en el liderazgo nivaculé », in O. Calavia Sáez, M. Lenaerts y A. M. Spadafora, eds, *Paraíso abierto, jardines cerrados. Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*, Abya Yala, Quito, pp. 225-249.

STERPIN Adriana

- 1991 *La chasse aux scalps chez les Nivaculé du Gran Chaco*, mémoire de maîtrise d'ethnologie, université de Paris X, Nanterre.
- 1993 « La chasse aux scalps chez les Nivaculé du Gran Chaco », *Journal de la Société des Américanistes*, 79, pp. 33-66.

SUSNIK Branislava y Miguel CHASE-SARDI

- 1995 *Los indios del Paraguay*, Editorial Mapfre, Madrid.

TAYLOR Anne-Christine

- 1996 « The soul's body and its states : an Amazonian perspective on the nature of being human », *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n. s.), 2, pp. 201-215.
- 2003 « Les masques de la mémoire. Essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro », *L'Homme*, 165, pp. 223-248.

TOLA Florencia

- 2001 « Relaciones de poder y apropiación del "otro" en relatos sobre iniciaciones shamánicas en el Chaco argentino », *Journal de la Société des Américanistes*, 87, pp. 197-210.

TOMASINI Alfredo

- 1983-1985 « El empedramiento. Una venganza ritual de los indios nivaklé », *Anales de Arqueología y Etnología*, 38-40, Mendoza, pp. 309-326.
- 1988 « Tabú, metamorfosis y posesión entre los indios nivaklé del Chaco Boreal », *Scripta Ethnologica, Supplementa*, 7, CAEA, Buenos Aires, pp. 93-111.
- 1997 *El shamanismo de los nivaklé del Gran Chaco*, CAEA, coll. « Mankacén », Buenos Aires.

VERVOORT Walter (OMI)

- 1932 « Über Geisterglaube und Totengebräuche der Chulupí-Indianer im bolivianischen Chaco », *Anthropos*, XXVII, Viena, pp. 279-283.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

- 1992 *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*, The University of Chicago Press, Chicago.
- 1996a « Images of nature and society in Amazonian ethnology », *Annual Review of Anthropology*, 25, pp. 179-200.
- 1996b « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*, 2 (2), pp. 115-144.
- 2002 *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, Cosac & Naify, San Pablo.

WILBERT Johannes y Karin SIMONEAU

- 1988 *Folk literature of the Nivaklé Indians*, UCLA, Latin American Center Publications, Los Angeles.