

## ENTRE LA TORTUGA Y EL JAGUAR

### METAFORAS ANIMALES Y ETNOMODELOS SOCIALES DE LOS CHAMACOCO DEL CHACO BOREAL

*Edgardo Jorge Cordeu \**

#### Introducción

Los indios autodenominados *ishír* pero más comúnmente conocidos como *chamacoco* constituyen una rama meridional de la familia lingüística *zamuco*. Alrededor de algo más de 1000 de ellos subsisten todavía en algunos puntos del Chaco Boreal, sobre el área costera del río Paraguay extendida desde Bahía Negra hasta Fle. Olimpo y con algunas localizaciones en el interior.

La etnohistoria y los procesos de cambio de estos antiguos cazadores-recolectores con organización dualista y segmentaciones clánicas exógamo-patrilíneas fueron relativamente complejos (Balduz 1931; SúsNIK 1969 y 1974; Cordeu 1980, 1989a y 1989b; Chase-Sardi 1987). Así, una de sus divisiones tribales y lingüísticas (*tomaráxo*), merced a su localización en las zonas menos accesibles del hinterland logró mantener cierto aislamiento -con el consiguiente conservadismo- hasta hace relativamente poco. En cambio, las tres restantes (*xorio*, *ebidóso* y *xéiwo*), luego de una migración desde el interior hacia la costa comenzada hacia mediados del siglo XVIII fueron supeditados por los *caduveo* de Matto Grosso, y desde fines del siglo pasado por los blancos, lo que acarrió una intensa mestización biológica y cultural.

Como consecuencia de estos procesos -a excepción de entre los *tomaráxo*- en la actualidad caducó el antiguo género de vida transhumante, e instituciones tales como la aldea circular, la jefatura inspirada en principios dualistas, la organización clánica y los intercambios matrimoniales a que daba lugar, los esquemas segmentarios basados en el sexo y la edad, la

*\* Miembro de la Carrera del Investigador del CONICET, Profesor Regular Titular de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.*

sociedad secreta masculina y las prácticas iniciáticas de varones o, el extenso ciclo ritual desarrollado paralelamente; sólo subsistentes en forma de recuerdos peor o mejor conservados, según entren o no en conflicto con la práctica real. Por lo tanto, así como las informaciones sobre las normas e instituciones clánicas, aunque frondosas resultan casi siempre de readaptaciones y reinterpretaciones individuales -ya que las exigencias del contacto forzaron muchas veces a traicionarlas o dejarlas de lado-, las referencias acerca de la mitología, ritual, prácticas iniciáticas, saber práctico y principios de la etnociencia son mucho más fehacientes.

En las páginas siguientes, teniendo en cuenta la matriz de significados de las ideas culturales de "persona", "animal" y "sociedad" en función de sus contextos intencionales de articulación, expondré primeramente algunos rasgos de la zootaxonomía étnica. A partir de ahí, examinaré cómo una gama de especies que manifiestan de manera marcada determinados signos de normalidad o anormalidad taxonómica sirven para metafóricamente ciertos conceptos indígenas del orden social y sus requisitos y umbrales lógicos y fácticos. Por último, trataré de poner en evidencia algunas operaciones involucradas en esos procesos simbólicos, que por sus concomitancias con el razonamiento lógico parecerían situarse más bien en las proximidades del pensamiento operatorio que en el que los adeptos al enfoque de Piaget llaman preoperatorio.

Aunque no comparto su sociologismo a ultranza (y en general no creo mucho en las llamadas "infraestructuras" -sean económicas, ecológicas o sociológicas- si son concebidas como resortes causales del pensamiento y la cognición), es obvio señalar la influencia de Mary Douglas (1957, 1973 o 1975, entre otros) en la orientación de este artículo. Sus fértiles ideas respecto a las metáforas animales del intercambio, las fronteras sociales y las disposiciones hacia los exogrupos no sólo revigorizaron la antigua tradición de muchos moralistas, fabulistas y filósofos políticos, sino que tuvieron además la virtud de promover una celosidad de estudios de esta índole cuya compilación requeriría sin duda de un fascículo respetable.

### **El contexto de las ideas de "humanidad" y "animalidad"**

El etnónimo *ishir* ("persona"; plur: *ishiro*) denota aquellos seres humanos dotados de *xáu wó* (boca y lenguaje), *éiwo* (orientación discernimiento y raciocinio) y el conocimiento de ciertas reglas morales y sociales (en particular, la prohibición total del canibalismo y, la del incesto entre parientes consanguíneos o clánicos). Con esas restricciones dicho etnónimo coincide, pues, con un concepto de "nosotros exclusivo". Es

conveniente recordar, sin embargo, que otro concepto concomitante, el de la apariencia compartida por todos los hombres, está compendiado por el morfema /ábsa/; cuyas derivaciones éxnábsa y axnábsa se refieren respectivamente a los "propios" o ishíro y a los "ajenos" -sean étnicos o sacros- con los que sólo se tiene en común la similitud de figura.

La raíz morfémica /do/, por su parte, parece connotar de manera genérica cierta idea de animal y animalidad. Está presente, en efecto, en vocablos tales como dósh (pez), doshío (pcces), doshipó (en sentido estricto las especies terrestres de cuatro patas y, en sentido amplio, todos los animales) y doshipyk (lit: "medio animal") o anómalo. Es probable, entonces, que haya que ligar contextualmente este morfema con la totalidad de los seres caracterizados por la animación y la traslación, pero cuya apariencia difiere de los seres humanos.

A este nivel la oposición ishír/doshipó o humano/animal es tajante. Se cree, por ejemplo, que las especies perdieron el lenguaje articulado que poseían durante el tiempo mítico y que los hombres, en cambio, incorporaron el entendimiento; que las primeras caen a menudo en el incesto y la endofagia y los segundos rechazan eso como la peor de las desdichas; o, que unas y otros deben permanecer apartados y, que la infracción de esta regla por algunas especies es un indicio que las señala como anómalas. La mitología sobre todo las variantes tomaráxo- es particularmente clara al respecto. Durante los Orígenes, confundidos en la ambigüedad de la apariencia, hombres y bestias vivían juntos y éstas comían el producto de aquéllos; luego, con la instauración del orden cósmico los animales fueron apartados y perdieron el lenguaje, cada uno logró su hábitat y costumbres propias, y en adelante -excepto el jaguar- debieron servir de alimento a los hombres. (Cordeu 1990a y 1990b).

No obstante, en aquellos contextos semánticos en que la oposición global ishír/doshipó en sus términos extremos no es puesta en tela de juicio, la misma cede paso a una relación entre términos homólogos, cuyas similitudes dan lugar a diversas metáforas recíprocas. De esta forma la cualidad del trabajo, compartida por hombres, caballos y bueyes, justifica el tabú del consumo de estos últimos; también, la estrecha relación personal con los perros asocia consigo la extrapolación figurada hacia ellos de las fórmulas parentales de tratamiento; la convivencia marcada existente en el tiempo mítico entre el antepasado humano y el de la especie animal respectiva, está en la base del nexo totémico arrogado luego por cada clan; o, en general, convalidada por cierto mito según el cual, a la manera de una suerte de pacto rousseauniano las especies concertaron antes de común acuerdo la forma de vida y de relación que en adelante seguiría cada una, se acepta la existencia

de sociedades animales, culminadas ejemplarmente por las avispas y algunas aves.

## LOS ENCUADRES ZOOTAXONOMICOS

### Especies normales y anómalas y las líneas de la clasificación

Los criterios que deslindan los *doshipó* o animales normales de los *doshipyk* o especies anómalas parten de: 1º) Discordancias entre el ámbito cosmológico o ecológico y el aparato locomotor correspondiente al mismo (Vg: ñandú). 2º) Discrepancia de ciertas especies con la actitud de recelo que impele a la mayoría a alejarse del hábitat humano (Vg: zorro, aguará-guazú). 3º) Transgresión de una pauta de sociabilidad común a todas las especies (Vg: tortuga). Y, 4º) Transgresión de la normalidad alimentaria animal (Vg: jaguar, que a veces devora a los humanos).

Ahora bien, como sucede en todas las sociedades los *chamacoco* utilizan varios encuadramientos taxonómicos paralelos, cuyos supuestos y lineamientos a menudo se cruzan entre sí. Según el caso, están basados ya sea en la sacralidad (de la que deriva una dicotomía de los animales en "venenosos" o "potentes" -wozosh- e "inocuos" -ié wotish-); las categorías cosmovisionales (que asocian oposiciones del tipo inarmonía/armonía -sherwó/óm-, incondicionamiento/condicionamiento -eichóso/ábo y viejo/jóven) (Cordeu 1984); el *ámzoro* o ámbito; o, determinados rasgos conductuales de ciertos animales en particular. Con frecuencia ocurre de este modo la constitución de típicos "complejos" (Vygotsky 1962) basados en asociaciones reales, funcionales o en cadena entre las especies y sus ámbitos cosmológicos y ecológicos característicos. Adoptando la terminología de Bulmer (1967), en esos complejos se verifican asimismo diversas relaciones de inclusión jerárquica que involucran sucesivamente taxas "primarias" (las más amplias), "intermedias" y "terminales".

A renglón seguido describiré suscitadamente algunos detalles de dos de estas ordenaciones. A saber, la resultante de los nexos objetivos ligados al hábitat y cualidades de las especies; y, la surgida de un conjunto de correspondencias analógicas con las cualidades deseables e indeseables de los sexos y grupos de edad, que se concreta en un minucioso sistema de regulaciones alimentarias.

## Los complejos taxonómicos asociativos y funcionales

Este tipo de ordenación combina varios criterios de manera flexible, lo que da lugar a menudo a la articulación de campos de significado congruentes con la experiencia. De esta forma -aislados o en conjunto-, tiene en cuenta: a) El ámbito ecológico o *ámzoro*. b) El aparato locomotor y la forma de marcha más adecuada a cada ámbito. c) El tamaño relativo de la especie. d) la cualidad de agresividad e indomesticabilidad, o al revés, de pacificidad y posibilidad de amansamiento. Y, e) Los hábitos diurnos o nocturnos, que a veces llevan a constituir *taxas ad-hoc*.

Ahora bien, la cosmología *chamacoco* vulgar incluye tres ámbitos distintos, cada uno con un estrato más lejano y otro más próximo. Se distinguen así el *póort* o "cielo elevado" del *pexét* o "cielo atmosférico"; la superficie terrestre o *níimich* de las capas etéreas o *níimich úrt*; y la capa superficial del agua y las zonas húmedas adyacentes o *yrr* del *ñiogót úrt* o interior acuático (Ver Tabla 1).

En primer lugar, respecto al orbe celeste existe una categoría, *póort pexét oso* o "los que son del cielo y del aire", que empero no es seguro que tenga una connotación taxonómica relevante. En los hechos, dos de las *taxas* intermedias que debería subordinar -*osemptiyry* (aves de vuelo alto) y *chipyrmy* (aves de vuelo bajo)- están deslindadas rigurosamente de una tercera, los *dicháshyro pishó* o "insectos voladores puros", y también, de las *taxas* terminales de ésta: los *dyllyty ámzoro* o "del ámbito de la oscuridad" -los insectos nocturnos- y los *pitó*, que comprenden en cambio los que son atraídos por la luz de las hogueras.

Pese a la inexistencia de una designación genérica "ave" inclusiva de los *osemptiyry* y *chipyrmy*, los *ishír* entienden que sus rasgos comunes -que los apartan de los insectos- consisten en las alas y las dos patas prensiles. Por eso, así como hay bastante acuerdo en incluir al murciélago entre los *chipyrmy* ya que comparte todas estas características, se deniega esa calidad al *ñandú* ya que su locomoción terrestre -y por añadidura sólo con dos patas- es absolutamente impropia. Los *osemptiyry* (de *osém*: aire y, *tiyry*: adverbio de lugar) comprenden todas las aves de tamaño mediano a grande cuyo vuelo se singulariza por la altura elevada. Esta *taxa* intermedia incluiría cierto número de *taxas* terminales basadas en la forma del pico, una suerte de "indicador" natural de los hábitos respectivos; enfatizando esa especificidad con la locución *potyrt kenáxo* o "pico apartado o singularizado" pero sin resumir lexicalmente la clase en cuestión, se describen así las diferencias entre rapaces, anátidas y ciconíidas. La *taxa* intermedia paralela, *chipyrmy*, está integrada por aves pequeñas o medianas y de vuelo corto o a poca altura

(golondrinas, cotorras, papagayos, diversas avecillas, etc.). Al revés de los osemptiury los chipyrmmy admiten una subdivisión basada en el tamaño: **chipyrmmy láty** o "pájaros mayores" (patos, papagayos, pájaro-carpintero, martín pescador, etc.) y **chipyrmmy ábo** o "pájaros menores" representada entre otros, por las avecillas canoras, palomas y golondrinas.

En segundo término, la locución **niimich oso** o "de la tierra" designa una taxa primaria de las especies ligadas superficialmente a ese medio, contrapuesta a la taxa paralela de los **niimich úrt oso** o animales etónicos, que en rigor sólo engloba aquellos especímenes que casi siempre viven enterrados (gusanos y lombrices). Por su parte, los animales que habitan sobre la corteza están deslindados en dos taxas intermedias muy netas: **doshipó** o especies de cuatro patas y su **nyrwo** (lit: "boca ponzoñosa"), cuyo paradigma son los reptiles carentes de patas; además, extrapoladas al ámbito subterráneo, estas cualidades morfológicas permiten hablar figuradamente de los **áu nyrwo ixábo** o "pequeños", patentizados ejemplarmente por las lombrices que carecen de veneno.

El criterio de locomoción terrestre mediante las cuatro patas es el requisito exclusivo de los **doshipó**. En esta zootaxonomía no cuentan rasgos como el pelaje, cuero, plumas o la forma de gestar y alimentar las crías. Por eso son considerados **doshipó** especies que -como los yacaré, carpinchos, nutrias o armadillos- otros sistemas clasificatorios que atienden sobre todo al hábitat preferencial referirían más bien al ámbito acuático o etónico. Así, -argumentan- el yacaré posee cuatro patas y puede caminar en la tierra; el caso de los quelonios y lagartos sería similar. Existen, sin embargo, ciertos clivajes entre los **doshipó**. Uno de ellos, fundado en el tamaño relativo, toma al **axmyrmmy** o armadillo como indicador; las especies que superan su talla se califican como **doshipó mbaxlút** y las menores como **doshipó ixábo** (tortuga, preta, etc.). Otro de los clivajes parte de la ferocidad, y más aún, de la indomesticabilidad de muchos animales culminada en el jaguar, o a la inversa, de la proclividad al amansamiento ejemplificada por el venado; los primeros se designan **doshipó ynitzó** ("feroz", "rebelde") y los segundos **doshipó or uzúo** ("manso", "pacífico"). Conviene notar que este criterio no coincide del todo con la idea occidental de "animal doméstico"; en efecto, el calificativo **uzúo** se aplica exclusivamente a las especies nativas, y además, centrado en la mansedumbre, no hace hincapié en la utilidad alimentaria o económica.

Por último, la amplia taxa primaria de los **niogót oso** o "del agua" comprende otras dos taxas intermedias: **yur oso** o "del riacho" y **niogót úrt oso** o "de abajo del agua", que sólo incluye a los peces o **doshío**. La primera, los **yur oso** u **ossásyro djíla** (lit: "cantores o anunciantes de la lluvia"),

**TABLA N° 1**  
**LA TAXONOMIA PREOPERATORIA**

TAXAS PRIMARIAS	TAXAS INTERMEDIAS	TAXAS TERMINALES
POORT PEXET OSO ("del Cielo y el Aire")	OSEMTIYRY (aves de lo alto)	potyrt keníxo "otro pico"
	CHIPYRMY (aves de lo bajo)	láty (grandes) éebe (chicas)
	DICHASHERO PISHO (insectos "puros")	dylylty ánzoro (insectos de la oscuridad) pitó (atraídos por la luz)
NIMICH OSO "de la Tierra"	DOSHIPO (especies de 4 patas)	mbaxlút (grandes)      ynitzó (feroces) ixábo (chicos)      or uzúo (mansos)
	AUNYRWO (reptiles)	?
NIMICH URT OSO (de abajo de la Tierra)	?	au nyrwo ixábo (lombrices)
ÑIOGOT OSO "del Agua"	YR OSO (del riacho)	?
	u	?
	OSSASIRO DJILA (cantores de la lluvia)	
	ÑIOGOT URT OSO o DOSHIO (de abajo del agua: peces)	?

encuadra a los batracios; pese a las cuatro patas, los mismos están asociados estrechamente al agua por su apariencia, hábitos y cualidades mágicas. Los doshío o peces, en cambio, viven casi siempre en el interior acuático y no poseen casi nunca aparato vocal. Llamativamente, las especies ícticas que soportan la sequía y que en esa época emprenden migraciones terrestres -y por eso juegan cierto rol en la economía, el ritual y el ideario de las

costumbres alimentarias-, no parecen haber movido la constitución de un rango taxonómico especial. Asimismo, aunque distinguen las especies agresivas de las pacíficas, tampoco cuentan aquí rasgos relevantes en otros sistemas de clasificación tales como la presencia o no de escamas, aletas o coraza; también las anguilas y silúridos, por ejemplo, se clasifican como *doshío pá* o *doshío pishó* ("puros"), en plena igualdad con los demás peces provistos de escamas y/o aletas.

Cotejada con las versiones comunes de la nuestra, la zootaxonomía *ishír* revela desde luego fuertes diferencias. Carece de ciertas taxas (quelonios, saurios o mamíferos) que constituyen para nosotros rangos muy perfilados. Esta cualidad obedecería, pues, a la generalidad excesiva de los criterios diferenciales aplicados a los seres vivientes. O sea: 1) Dos patas, dos alas y vuelo. 2) Locomoción terrestre, ya sea mediante cuatro patas o arrastrándose sobre el suelo. 3) Inmersión y vida acuática. Y, 4) Relativa irrelevancia de la cobertura externa (pelo, cuero, placas).

### La taxonomía de las especies comestibles y las metáforas zoológicas de la sociedad

Se debe a Baldus (1931) la recopilación de una regular lista de restricciones alimentarias que afectaban a los tomaráxo y de los motivos aducidos. Son similares a los invocados todavía hoy y que -entendidos en forma literal- parecerían revelar la vigencia de una visión mágica, de una concepción ingenua y superficial de las conexiones entre hombres y animales. Así, ya que las escasas cerdas de la caparazón de los armadillos se asemejan al cabello blanco y ralo de los ancianos, los jóvenes deben abstenerse de consumirlos para no envejecer pronto; tampoco deben comer cola de anguila, ya que actúa como un lazo y debilita sus brazos; o, *prea gordos* o *embarazados*, en tanto esas cualidades prefiguraban la obesidad y la fatiga al correr. Jensen (1966:309-310) se apoyó precisamente en esos datos para criticar la interpretación de Baldus de los tabúes en términos de magia analógica. Basado en el carácter calificado de las restricciones -que en el caso del armadillo importan un contrasentido entre la tabuización y su consumo en una comida ritual de los hombres-, Jensen destacó la necesidad de buscar sentidos más hondos en esas normas, con frecuencia ignorados o aún oscurecidos por los propios etnólogos.

Se puede evidenciar claramente, en efecto, que la serie de prohibiciones alimentarias mencionada es sólo una cara de un sistema global, cuya contrafaz es otra serie no menos extensa de prescripciones positivas, tan calificadas como las primeras. En conjunto, este sistema constituye una

homologación simbólica de las especies y los consumos con las propiedades de un orden social fundado en intercambios complementarios entre distintos sexos y clases de edad y que responde, a su vez, al plan semántico de ciertas categorías religiosas. Por ende, las normas alimentarias se ajustan a una razón de fondo; o sea, la pretensión de congruencia entre los signos inscriptos a la vez en las especies y en los sexos y clases de edad (Cordeu 1980).

Dicho en otras palabras. Así como los alimentos recomendados emblematizan la conducta ideal de los *uetyryk* (iniciandos) y *nakyrbiták* (hombres jóvenes), las comidas prohibidas para ellos son las que señalan las cualidades y roles propios de los *nakaráp* (adultos) y *ymaták* (ancianos). Esto significa, pues, que las especies comestibles están encuadradas en un dispositivo taxonómico, que no es sino una proyección sincrónica de las etapas del viviente y del devenir de las generaciones. La serie *eicheráxo* (renacimiento) -- *ázly* (juventud) -- *pórowo* (madurez) -- *purúxly* (senectud), que articula ambas cronicidades y que es una expresión de la oposición cosmovisional nuclear **MUERTO/VIVIENTE**, se extiende no sólo a la temporalidad individual y colectiva sino que imprime también su pauta de organización a la experiencia natural. Las cualidades diferenciales de los animales están ordenadas, de este modo, sobre el mismo plan de las categorías sacras de la temporalidad y vienen a testificarlo; y, la Naturaleza muestra entonces los mismos sentidos revelados por el envejecimiento y el rejuvenecimiento durante el curso vital y los sucesos míticos.

Valgan como ejemplo de las normas simbólicas que regulan intencionalmente el funcionamiento de este sistema los casos representados por: a) La norma del monopolio femenino del consumo de avestruz. b) La prohibición de que los jóvenes de ambos sexos -aduciendo el motivo de una supuesta identidad sustancial- ingieran cuisés e iguanas. Y, c) La regla simétrica que prescribe que los varones jóvenes coman tapir, del que en cambio deben abstenerse rigurosamente las muchachas.

El ñandú -*pym'y* o *ytyzogoxlák* ("cejudo")- por de pronto, es un paradigma conspicuo de los anómalos o *doshipyk*, palabra que también es usada como insulto que destaca la rudeza y la torpeza. Señalé ya que eso se debe a que pese a sus alas es incapaz de volar, y todavía más, con sus dos patas en vez de cuatro es el más rápido de los animales terrestres. Es claro que este escándalo taxonómico conduce, por un lado, a que esta especie asocie un paquete de actitudes -aunque priman las negativas- bastante ambiguo; y por el otro, a que el ñandú sea una representación típica de la tontería, la imprevisión, el razonamiento deficiente y -siguiendo el curso de las concomitancias simbólicas de esos rasgos, atribuidos asimismo al sexo femenino- de la inmovilidad y la muerte. Por eso inclusive las mujeres

pueden cazarlo libremente y a ellas cabe el privilegio de su carne; el hombre que lo comiera sería objeto de burla, cuando menos. La mitología hizo del ave un arquetipo de la estupidez y la balandronada hueca. Empero, su mismo atolondramiento no deja de despertar sonrisas y aún sentimientos de compasión y simpatía. Es probable, por ende, que este animal constituya también una metáfora de las actitudes de los ishir ante los exogrupos carentes de precisiones clasificatorias firmes; o sea, un referente de la ambigüedad y la liminaridad, que aunque estos indios tienden a rechazar, suscitan sin embargo su curiosidad y a veces su deseo de vinculación fructífera.

Respecto al tabú de los roedores del género *Prea* y las iguanas, cierto mito afirma que Ratón-amarillo fue antiguamente una muchacha de dientes muy afilados, que siempre probaba la resistencia de la dentadura de los hombres a fin de hallar compañero; entonces, unos muchachos camouflaron de joven a un anciano y éste casó con la chica; no obstante, más tarde perdió su disfraz y, en tanto que la mujer despechada se convirtió en ratón, el viejo entristecido abandonó su humanidad y se transformó en iguana. No es difícil, creo, ver en estos nexos "etiológicos" viejo = iguana / muchacha = roedor un campo metafórico riguroso, que permite interpretar al relato como una expresión a la lógica inherente a las normas que vedan el matrimonio entre personas de diferentes clases de edad.

En efecto, la escisión final entre el anciano y la joven -una vez agotada la falsa congruencia establecida por el disfraz- es análoga a la oposición verificable en muchos planos entre las especies que respectivamente los representan. Sólo mencionaré una. Esto es, que en tanto que a los *Prea* sp. particularmente abundantes durante las lluvias, les cabe la denotación simbólica del "viviente" y el "joven", la aparición de las iguanas sólo durante un corto lapso a comienzos de la estación seca asocia la vivencia del agotamiento, la vejez y la corrupción propias de esa época climática. Por lo tanto, la prohibición de consumir ambas especies por los jóvenes de los dos sexos supone la representación de una disyunción por partida doble: entre dos clases de edad entre las cuales el matrimonio es imposible; y, entre dos épocas climáticas de las cuales sólo una -la simbolizada por los roedores- es compatible con los significados de la juventud. Es decir, en suma, que en su lenguaje respectivo, tanto el mito como el tabú alimentario expresarían la vigencia de un isomorfismo simbólico entre las especies y sus hábitos, los cuadros y valores sociales y las armaduras cosmovisionales de la temporalidad.

Por último, el *wiõxo* o tapir también constituye una condensación simbólica de ciertos rasgos del sistema social y sus supuestos cosmovisionales. A primera vista, tal como lo señala su falo prominente, es

una representación ideal de las virtualidades de la juventud y sus capacidades genésicas. Paralelamente, es un caso eminente de prescripción alimentaria, que muestra con toda claridad el modelo cognitivo al que responden esta clase de normas. De esta forma, teniendo en cuenta tanto el requisito de congruencia entre los signos involucrados en una relación simbólica como la regla de que un régimen de relación dado -sea el intercambio, el consumo o el sexo- no debe ser interferido por otro, son explicables las regulaciones sobre el tapir: comida preferencial de los varones jóvenes pero tabuizada para las mujeres de la misma edad. Esto obedece - ya que el caso límite de la homosexualidad ni abunda ni es objeto preferente de representación social- a que mientras que la relación varón-tapir concretada en el consumo ratifica legítimamente las metáforas de la juventud ligadas a ambos, por el contrario, su ingestión por las mujeres interferiría hasta disolverla la imagen del matrimonio fructífero transmitida a ellas por el animal. He aquí, entonces, la razón de la norma diferencial; que no es otra cosa que un resumen simbólico del cuadro global de los vínculos entre hombres y mujeres y entre intercambios alimentarios y sexuales.

Más aún, me atrevería a afirmar que todas estas reglas resultarían del ejercicio concreto de una suerte de lógica de clases. O sea (siendo A y B los símbolos de cada relación específica):  $A+A=A$  = consumo legítimo,  $A+B=0$  = consumo ilegítimo. Parecería evidente; pues, que si algún lugar ocupan aquí las invocaciones a una presunta "magia homeopática", sólo pueden serlo en el sentido de la revalorización impuesta a los esquemas de Frazer por la reflexión de Jakobson (1980:141-142).

### Las metáforas animales de los umbrales sociales

Los ishír se singularizan por una acusada inquisitividad respecto a los fundamentos y peculiaridades de la organización humana. Aunque admiten formas paralelas de sociabilidad animal -patentizadas en especial por las avispas y aves- las especies, como se vio, sirven sobre todo para condensar metafóricamente las propiedades de la sociedad humana. For ende, sus mitos enfatizan desde varios ángulos cuestiones tales como la escisión hombre/animal a partir de los seres originarios más o menos indiferenciados, la división de las etnias, el origen de los clanes y sus roles o, la instauración de las normas atinentes a los sexos y clases de edad. Desde el punto de vista indígena la sociedad es, en esencia, un orden intencional de naturaleza moral surgido de la intervención divina, que junto con las jerarquías e intercambios complementarios otorgó el discernimiento como atributo singularizador de los hombres.

Esta perspectiva implica, además, que el modelo de la sociedad humana coexiste lógicamente y está acotado diacrónicamente por otros dos modelos simétricos que expresan, respectivamente, la intuición de un estadio "presocial" y de otro "post-social". El primero resume las ideas sobre la indiferenciación primigenia, anterior al perfilamiento de las distinciones naturales, sociales y morales; sus símbolos característicos apuntan a señalar una condición de muerte e inmovilidad (Cordeu 1980, 1983 y 1984; Cordeu y Siffredi 1988: 130-136) y, tanto en su aspecto de sacralidad dominante como en los datos de la experiencia natural que lo señalan, se sintetiza en las concomitancias simbólicas de la tortuga y de xóshyty, y su "Madre" o "Señora" (Súsnik 1957:152; Bernard-Muñoz 1977:65-67; Cordeu 1988-91). El segundo expresa la intuición de que la transgresión de los lindes sociales específicamente humanos -en particular, las prohibiciones del incesto y del canibalismo- reconduce a la caída en la animalidad; tal como patentizan objetivamente la historia, cualidades y costumbres del jaguar.

### **La presocialidad: la tortuga**

Varios indicios señalan el status transtaxonómico especial de la tortuga. En primer lugar, pese a que el consumo de tres de sus variedades (pothük, tyrhky y nyhmyry) está reservado exclusivamente a los viudos y sólo la cuarta (ynyrmítak) es comida libremente, son los únicos animales cuya captura "disuelve" -por así decirlo- todos los esquemas sociales; no hay, en efecto, ninguna restricción ligada a la edad, el sexo o la filiación clánica. Asimismo, su impavidez, falta de conciencia ante el peligro y sus hábitos solitarios -contrapuestos a su ardor durante el celo- indican su absoluta carencia de entendimiento; atribuida, según dije, a su negativa a participar en las reuniones de los animales en el tiempo mítico, de las que resultaron su sociabilidad y la adquisición de algunas habilidades. Existe, sin embargo, la costumbre de tener en la choza algún ejemplar manso a fin de favorecer cierta relación simpática con el resto. También, los caparazones deben conservarse cuidadosamente para hacer sonajas anudadas en las muñecas y tobillos; la cuerda -al igual que la usada en los juegos de hilos-, recuerda metonímicamente la empleada "in illo tempore" por Xóshyty para estuporizar los animales cuando la colocaban sobre sus huellas. Empero, resalta sobre todo la norma de asar vivas las tortugas debida a la misma divinidad, ya que -no sé si real o figuradamente- se dice que su carne cruda se corrompe instantáneamente, y por lo tanto, está tabuada para todos debido a las valencias sacras de ese estado.

Obviamente, su posición marginal respecto a los órdenes sociales

básicos -animales y humanos- erigen al quelonio en un símbolo privilegiado no sólo de una "pre-socialidad" sino aún de una "pre-animidad", aparte, por lo tanto, de las reglas usuales con las presas comunes, que exigen darles muerte durante la caza antes de aprovecharlas. Aunadas a la cocción en vivo y a la homologación carne cruda = corrupción, el resto de las cualidades etológicas e intelectuales de la especie señalan, pues, su significado simbólico: la representación de un estado de muerte; entre cuyos denotadores característicos figuran también la asocialidad, la falta de dinamismo y la torpeza mental.

### La post-socialidad: el jaguar

El jaguar o *ylypiót* es el símbolo por excelencia de un "más-allá-de-la-sociabilidad" y de una ferocidad -en apariencia- sin sentido ni objeto. Es, por ende, un portador máximo de impureza, cuya cacería y despellejamiento exigen después un ritual descontaminatorio muy complejo pero que abre la puerta al status de guerrero (Cordeu 1976). De manera sintomática, entre el jaguar-especie y el jaguar-símbolo ocurren diversas trasposiciones e inversiones simétricas de las cualidades y significados respectivos. Así, la inteligencia y astucia diabólicas mostradas realmente por el primero, y además, su costumbre de alimentarse a veces a costa nuestra, testimonian la persistencia de una chispa de su condición humana originaria, perdida luego por su propia falibilidad (ya sea -dicen los mitos- porque se acostó con su madre y maló a traición y devoró a otro ishir; o, por haber sido antes la mujer de aquel "Desanizador de Pájaros", que luego de devorar loritos crudos huyó transformada para siempre en jaguar). Es claro, en suma, que el contenido semántico de estas formulaciones entiende al felino como una quintaesencia de la animalidad ligada a un sacrilegio tal, que torna imposible el trato no mediado con los hombres. A la inversa, en tanto que en esas actuaciones mitológicas esta fiera compone -reitero- un paradigma de la violación de las reglas, el abandono de la condición humana y la remisión a un rango de bestialidad más neto que el común de las especies, en otros contextos narrativos se revela en cambio como un tonto incurable; cuya estupidez neutraliza bastante los peligros de su fuerza y mala voluntad.

Sería interesante, por otra parte, revisar la larga lista de contraposiciones objetivas existente entre ambas especies, que probablemente refuerzan la consistencia semántica de sus homologaciones simbólicas respectivas: TORTUGA/JAGUAR = globular/alargado = torpeza/agilidad = lentitud/velocidad = coraza/cuero = ... = simetría regular de las placas / asimetría rítmica de las manchas, etc. Es posible,

inclusive, que tortuga y jaguar compongan otro tipo de par semántico, entre cuyos significados antinómicos existe una transferencia recíproca que podría realimentar su rol paralelo de connotadores sociológicos. La palabra *djárta* (plur: *djárek*), por ejemplo, que designa la mancha, el lunar, las unidades discretas de la pintura corporal punteada y -en virtud de la misma metonimia cromática- al jaguar de manera figurada, es asimismo el nombre de una especie de fijación mística consistente en la premonición obsesiva de una entidad y una experiencia imposibles de enunciar en el lenguaje habitual. Ahora bien, en la narrativa de *xóshyty* la profecía de un futuro encuentro con el *djárta* hecha al protagonista, desemboca al fin en ese ser con apariencia de tortuga y no en el jaguar.

Por consiguiente, en relación con los aspectos de lo sacro que cada uno denota -entre los que se cuentan dos maneras inversas de concebir los umbrales sociales- la tortuga y el jaguar constituyen dos símbolos opuestos. Así, a aquélla le cabe la suscitación de un estado de inmovilidad e indiferenciación; del que la ahítz, la posesión o la idea de una relativa homogeneidad de los vivientes, son algunas de sus tantas cifras simbólicas. A éste, al contrario, le compete resumir el aspecto de energía, inarmonía, arbitrariedad e indeterminación, que según los *chamacoco* posee también el poder sacro; de ahí su ligazón con una metáfora que lo traduce en términos de una ruptura de las normas y lindes sociales.

### Aspectos preoperatorios y operatorios del pensamiento *chamacoco*

Sin duda buena parte de la actividad mental de los *ishír* está ceñida a las cualidades y nexos reales o pragmáticos de los fenómenos singulares. La articulación cognitiva de esas experiencias no requiere por lo común la integración de los esquemas restringidos en esquemas amplios, el recurso frecuente a procedimientos de abstracción y generalización estrictos, o la construcción de clasificaciones rigurosas. La anarquía, multiplicidad, y a la vez, escasa consistencia de los criterios discriminativos empleados en la zootaxonomía basada en asociaciones cosmológicas y ecológicas es un buen ejemplo de esta circunstancia. Vale decir, que este tipo de procesos mentales estaría encuadrado en los diagnósticos del "pensamiento mediante complejos" (Vygotsky 1962) o "pensamiento preoperatorio" (Hallpike 1986).

No quiero decir con esto que los *chamacoco* sean incapaces de pensar conceptualmente. El predominio entre la media de los individuos -no en todos- de un pensamiento preoperatorio no impide, en efecto, la ocurrencia paralela de "operaciones concretas" que casi desembocarían a veces en "operaciones formales". En todo caso esas operaciones, que utilizan

correlaciones antitéticas y juegos de modelos contrastantes, satisfacen varios requisitos del pensamiento conceptual. Esto es, superan el particularismo y la escasa capacidad de generalización típicos de los "complejos", e involucran relaciones de correlación, reversibilidad, compensación e inclusión en clases. Esta manera de razonar resalta muchas veces en los comentarios de los significados velados de los enunciados mitológicos, o en los análisis críticos de la situación actual de la cultura.

Sintomáticamente, otras evidencias testimonian también la vigencia de una "lógica real", ajustada implícitamente a determinados requerimientos del razonamiento formal. Por ejemplo, los chamacoco poseen algunos instrumentos conceptuales, derivados por fuerza de "operaciones concretas", que señalarían cierta conciencia "teórica" de los mecanismos generales del lenguaje. Así, además del término *áu wó* (simultáneamente "boca", "palabra" y "discurso"), que remediando a Kant incluye entre sus denotaciones una presentación directa de los fenómenos similar a la realizada por los conceptos, cuentan con el vocablo *ichák* ("indicio", "señal" o "símbolo") usado frecuentemente en los contextos míticos y rituales; o sea, una designación genérica de aquellos significantes con un significado diferente al literal.

La rápida revisión efectuada puso de manifiesto cómo, en virtud de ciertas analogías intencionales sujetas a una gramática bastante clara, así como alguna especies (armadillo, tapir, iguana, preá o ñandú) se comportan como condensadores metafóricos del sistema social y las anomalías que pueden afectarlo, otros animales (jaguar y tortuga) son los significantes simbólicos de un raciocinio que apela a la confrontación deliberada de modelos ideales y a la variación imaginaria de sus factores constitutivos (Corden y Siffredi 1988). Con otras palabras, como cualquier otro el pensamiento *ishír* no está inmerso enteramente en participaciones místicas, ni sus actividades cognitivas se agotan en los esquemas preoperatorios resultantes de una adherencia excesiva a los marcos locales de experiencias carentes de coordinación entre sí. No es en vano, pues, que estos indios hayan centrado en el *éiwo*, la facultad de discernir y juzgar, el atributo por excelencia de lo humano.

## RESUMEN

Teniendo en cuenta el paradigma contrastativo integrado por las ideas culturales de "humanidad", "animalidad" y "anomalía" de los chamacoco o ishír del Chaco Boreal, se describen en primer lugar varios criterios de ordenación taxonómica de las especies animales y los encuadramientos resultantes. Dichos criterios están basados en: a) principios cosmovisionales y correlaciones sacras; b) asociaciones cosmológicas y ecológicas ligadas a la morfología y la locomoción, de las que resultan muchas veces típicos "complejos" asociativos y funcionales articulados jerárquicamente entre sí; y, c) metaforizaciones zoológicas del sistema social, que conjugan determinados rasgos empíricos de los animales con ciertas categorías sacras y que se concretan en un extenso sistema de prescripciones alimentarias. Se analiza seguidamente el rol simbólico de dos anómalos simétricos -tortuga y jaguar- en relación a la connotación de dos modelos ideales opuestos al orden social real representado metafóricamente por las avispas y las aves; esto es, uno de la "presocialidad" y aún de la "preanimalidad" (quelonio) y otro de la "postsocialidad" (jaguar). Se intenta, por último, una evaluación de la clase de operaciones mentales involucradas en los fenómenos cognitivos descriptos. Si bien buena parte de los mismos resultan de actividades y nexos preponderantemente "preoperatorios", en el pensamiento chamacoco se constata también, la vigencia que revisten ciertas operaciones concretas y de otras que se aproximarían más bien a las formales, según la caracterización ya clásica de Vygotsky y Piaget.

## ABSTRACT

Considering a contrastive paradigm composed of ishír concepts of "humanity", "animality" and "anomaly" the article identifies three taxonomic criterions of animal species based on: a) cosmovisional principles and sacred correlations; b) cosmological and ecological associations related to morphology and locomotion; c) zoological metaphores of the social system. Subsequently, the symbolic role of two anomals (the turtle and the jaguar) is examined under the perspective of three ideal models on sociability. Finally, an attempt of evaluating mental operations present in cognitive phenomena is proposed.

## BIBLIOGRAFIA

- BALDUS, Herbert. 1931, *Indianerstudien in Nordostlichen Chaco*. Leipzig
- BERNARD-MUÑOZ, Carmen. 1977, *Les Ayoré du Chaco septentrional. Étude critique a partir des notes de Lucien Sebaq*. Paris-La Haye, Moutón.
- BULMER, Ralph. 1967, "¿Why is the cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands". *Man (N.S.)*, 2:5-25.
- CHASE-SARDI, Miguel. 1987, *Derecho consuetudinario Chamacoco*. Asunción, R.P. Ediciones.
- CORDEU, Edgardo Jorge.
- 1976, "El Kaamták. Una prestación ritual de los indios Chamacoco o Ishir". *Scripta Ethnologica (Buenos Aires)*, 3 (2):91-100.
- 1980, *Aishnuwérta. Las ideas de deidad en la religiosidad chamacoco*. Tesis doctoral en Filosofía y Letras (UBA). Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, en prensa.
- 1983, "La condición edénica y la condición humana. Un problema de semántica etnográfica". *Escritos de Filosofía (Buenos Aires)*, 12:95-106.
- 1984, "Categorías básicas, principios lógicos y redes simbólicas de la cosmovisión de los indios Ishir". *Journal of Latin American Lore (Los Angeles)*, 10 (2): 189-275.
- 1988-91, "Xóshyty. Una deidad cazadora y los simbolismos del sexo y la comida en la mitología ishí". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología (Buenos Aires)*, 13:33-43).
- 1989a, "Los chamacoco o ishí del Chaco Boreal. Algunos aspectos de un proceso de desestructuración étnica". *América Indígena (México)*, 49 (3):545-580.
- 1989b, "La Saga de Basybūky. Sujeción intertribal, rencilla étnica y sumisión cognitiva de los ebidoso del Chaco Boreal". *1er Congreso Internacional de Etnohistoria*. Buenos Aires.

- 1990a "Algunas focalizaciones semánticas y simbólicas de la mitología de los tomaráxo del Chaco Boreal". *Scripta Ethnologica (Supplementa)* (Buenos Aires, 8: en prensa).
- 1990b, "Lo Cerrado y lo Abierto. Arquitectura cosmovisional y patrón cognitivo de los tomaráxo del Chaco Boreal". 3er Congreso Argentino de Antropología Social. Rosario.
- CORDEU, Edgardo Jorge y SIFFREDI, Alejandra. 1988, "Calcidoscopios de la Razón. Análisis simbólico de cuatro mitos chaqueños". *Journal of Latin American Lore* (Los Angeles), 14 (1):123-154.
- DOUGLAS, Mary.
- 1957, "Animals in Lele religious symbolism", *Africa*, 27:46-58.
- 1973, **Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú.** Madrid, Siglo XXI. 1975, **Sobre la naturaleza de las cosas.** Barcelona, Cuadernos Anagrama.
- HALLPIKE, C.R. 1986, **Fundamentos del Pensamiento Primitivo.** México, FCE.
- JACOBSON, Román. 1980. "Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos". En: JAKOBSON, R. y HALLE, M: **Fundamentos del Lenguaje.** Madrid, Ayuso-Pluma, p. 97-150.
- JENSEN, Ad E. 1966 **Mito y Culto entre Pueblos Primitivos.** México, FCE.
- SUSNIK, Branislava.
- 1957, **Estudios Chamacoco.** Asunción, Museo "Andrés Barbero".
- 1969, **Chamacocos I: cambio cultural.** Asunción, Museo "Andrés Barbero".
- 1974, **Los Aborígenes del Paraguay I: Etnología del Chaco Boreal y su Periferia (Siglos XVI y XVII).** Asunción, Museo "Andrés Barbero".
- VYGOTSKY, L.S. 1962 **Pensamiento y Lenguaje.** Buenos Aires, Lautaro.