

LA MUERTE DE UN HIJO: DOLOR, EXCLUSION, REINTEGRACION

Entramado de una secuencia ritual nivaclé

*Alejandra Siffredi**

RESUMEN

El objetivo básico del trabajo consiste en realizar una reconstrucción de la secuencia ritual activada por la pérdida del hijo/a -eje de las prácticas sobre la muerte en la sociedad nivaclé- que dé cuenta de sus dos fases: la de segregación o duelo y la de reintegración (vaclan). Tras discutir las dificultades encontradas y proponer algunos procedimientos para intentar resolverlas, se contextualiza al duelo-vaclan en el ciclo de los ritos de pasaje. En un segundo momento, para evidenciar que estos últimos se conforman a partir de una lógica semejante, se enuncian las grandes líneas de la teoría indígena sobre el proceso iniciático. Finalmente se presenta la precitada reconstrucción.

INTRODUCCION

La información básica proviene de cinco trabajos de campo realizados con financiación del CONICET entre 1980 y 1991, los primeros cuatro entre los nivaclé septentrionales (nivaclé jotoy lhavós o gente de la sabana y nivaclé yitá lhavós o gente del monte) localizados en la misión católica multiétnica Santa Teresa en el Chaco central paraguayo. El último, con nivaclé meridionales

* Sección Etnología y Etnografía, ICA / CONICET.

(shicham lhavós o abajeños, respecto al río Pilcomayo) instalados temporariamente en un campamento de trabajo de la colonia menonita Neuland en la misma región y, también, radicados en Asunción.

En todos los trabajos de campo me ha interesado explorar la vinculación entre categorías de edad, ritos de pasaje y conformación de la identidad nivaclé. Para eso era necesario contar con descripciones que me permitieran delimitar el ciclo de esos ritos y su lógica interna. Digo descripciones o mejor testimonios orales de ancianas y ancianos iniciados porque sólo pude observar fragmentos de la iniciación puberal femenina. El decaimiento del ritual, aunque variable según la intensidad del contacto y la evangelización, es concomitante al proceso de sedentarización impuesto a estos antiguos cazadores-recolectores (Siffredi y Santini 1993) una vez concluída la Guerra del Chaco (1932-35).

Uno de los problemas para delimitar el ciclo de los ritos de pasaje era la categorización del vaclan: este ritual de cierre del duelo por la pérdida de un hijo/a, ¿está ligado a un cambio de categorías, de edad o es independiente de ello? En un artículo anterior dedicado a desglosar algunos parámetros simbólicos de la cosmovisión nivaclé (Siffredi 1984: 205), a partir de informaciones más fragmentarias que las actuales y sin dar las precisiones necesarias, como bien señala Sterpin (1993 b: 142), sugerí la vinculación entre el vaclan y el ingreso en la categoría de edad de los ancianos.

Las referencias de otros autores son igualmente escuetas, no habiendo una descripción sistemática de los rituales fúnebres. En efecto, un primer grupo advierte la relación entre la muerte de un descendiente, la realización del vaclan y la utilización de términos de duelo¹. Entre las múltiples contribuciones de Palmer y Braunstein (1992) me ha resultado orientadora la sugerencia de que el empleo recurrente de tecnónimos y "child bereavement terms" indicaría la importancia de la paternidad y la procreación como elementos clave de la estructura social nivaclé.

Un segundo grupo de autores, en el que me incluyo, recopiló algunos relatos implícita (Clastres 1992: 28; Tomasini et al. 1987: R 94 y 105) o explícitamente (Siffredi et al. 1987: R 82) considerados de origen del vaclan. Todos ellos se clasifican como p.alhá (mito, antepasados) y se sitúan en el tiempo mítico, bien diferenciado del tiempo, los relatos y los protagonistas históricos (Siffredi 1992: 64-65). Sin embargo, el análisis de la vinculación entre mito y ritual excede los propósitos del artículo dado que requeriría un enfoque interpretativo de las concepciones y símbolos de la muerte y la vida que *ex profeso* no he adoptado aquí.

El objetivo de mínima consiste en realizar una reconstrucción de la secuencia ritual activada por la pérdida del hijo/a que dé cuenta de la fase de segregación o duelo y de la de reintegración (vaclan).

La secuencia ha resultado algo difícil de identificar: sus contornos se presentaban muy esfumados, debido en parte a que contaba con información disgregada sobre el duelo, fenómeno que circunscribo a las creencias y prácticas propias de la fase adyacente a la pérdida. Dichas falencias entorpecían, además, todo intento de comprensión del vaclan.

Mis primeros pasos hacia el encarrilamiento de estos obstáculos consistieron en una lectura crítica de la totalidad del material original sobre el ritual, guiada por el sabio dicho "los ritos hablan con los ritos". Paralelamente, realicé una paciente labor de armado de piezas sueltas sobre el duelo. Ambas tareas me permitieron establecer semejanzas y diferencias entre duelo-vaclan y otros rituales del ciclo vital sobre varios registros: periódico, etario, sexual, alimentario, normativo. Este último, tanto en referencia a las prohibiciones, obligaciones y prerrogativas de los sujetos rituales, como en cuanto a las reservas manifestadas sobre un mismo tópico y en forma recurrente por los informantes.

En un momento sucesivo, orientado por la búsqueda de la complementariedad entre rituales, reduje la escala de comparación a la couvade y el duelo-vaclan en base a su respectiva vinculación con el nacimiento y la muerte del hijo. A partir de la complementariedad encontrada -y que mostraré luego- pude avanzar sobre indicios más firmes en la caracterización del vaclan como rito de pasaje. Una de las exigencias que se desprendía de las tareas descritas era la de situar a este último dentro de una perspectiva más amplia.

Para ello me resultó útil reflexionar sobre las dificultades que según Menget (1979: 248) atentan contra una explicación etnológica de la couvade en las tierras bajas sudamericanas. Vale decir: 1) la inclusión de la couvade en una serie de actos y precauciones comparables (nacimiento, crecimiento, gravidez, enfermedad, muerte violenta, muerte natural) que marcan cambios de estado biológicos y generan ritos con una misma naturaleza y lógica; 2) la extensión de la couvade -considerada como sistema de prohibiciones- recubre la de otros sistemas de prohibición, por ejemplo el del incesto.

Convirtiendo parte de las dificultades mencionadas en instancias analíticas, me propongo contextualizar al vaclan en el ciclo de los ritos de pasaje. Para eso relacionaré las etapas esenciales del ciclo vital y las concomitantes variaciones de status social según sexo y edad con los ritos que demarcan a ambas. Seguidamente, para evidenciar que estos últimos se conforman a partir de una lógica

semejante, daré cuenta de los lineamientos de la teoría indígena sobre el proceso iniciático. Por último, expondré una reconstrucción sistemática -aunque necesariamente incompleta debido a la falta de registros observacionales- de la secuencia ritual duelo-vaclan.

Teniendo en cuenta que, a la inversa de lo que me sucedía con el duelo, disponía de descripciones más articuladas sobre el vaclan, el procedimiento para delimitar la secuencia consistió en asumir que todo rito está ligado a circunstancias específicas que determinan su realización (Smith 1979: 145). Consecuentemente, me pregunté, ¿bajo qué circunstancias los padres que han perdido uno o más hijos se someten al vaclan?

Pude identificar, así, las siguientes situaciones complementarias: 1) una vez transcurrido un lapso variable de reclusión; 2) cuando no quieren continuar siendo apís vacjayiyich o adultos mayores -35-45 años, aproximadamente- considerados "ya medio ancianos" y padres de hijos crecidos; 3) cuando el recuerdo obsesivo de la pérdida vivida como un despojo, los sume en permanentes sentimientos de tristeza y, también, puede llevarlos a asumir actitudes y comportamientos agresivos (sui) hacia los demás.

La primer circunstancia confirmó la precedencia de una fase de duelo, a la vez que la segunda, dejó entrever al vaclan como rito de iniciación que delinearía el pasaje de la categoría de edad de adultos mayores a la de personas veteranas. Las situaciones mencionadas en último término permitieron visualizar al vaclan, en cuanto a los padres que sufren el despojo, como un recurso para paliar su tristeza; en relación a la sociedad, como una pedagogía orientada tanto a encauzar las manifestaciones antisociales de los padres, cuanto a reintegrarlos a la vida cotidiana.

A su vez, la distinción que surge de lo anterior entre la perspectiva individual y la social, posibilitó reconocer dos clases de fenómenos típicos de la funebria exhaustivamente explorados por Jackson (1989: 67 y ss.): 1) las "experiencias personales" de los deudos caracterizadas, a menudo, por el descontrol emocional; 2) las "creencias y prácticas sociales" vinculadas con la muerte y la recuperación de la existencia social de los deudos.

Desde el punto de vista teórico, justifico asumir la vieja distinción "individuo"/"sociedad" en la necesidad de rever una doble tendencia consistente, por una parte, en reducir las experiencias personales a una regulación social que, obviamente, las articula y, por la otra, en descartar la subjetividad por juzgársela meramente accesoría.

Volviendo al caso, las consideraciones precedentes, sumadas a la de que el descontrol emocional, especialmente bajo forma de agresiones hacia los propios, no condice con las transformaciones sociales que impulsa el vaclan, me llevaron a plantear la siguiente hipótesis: los ajustes emocionales individuales prevalecen en la fase adyacente a la pérdida mientras que los ajustes sociales se intentan realizar fundamentalmente a través del vaclan.

CONTEXTUALIZACION DEL DUELO-VACLAN EN LAS ETAPAS Y LOS RITOS DEL CICLO VITAL

Es indudable que la teoría indígena sobre los procesos biológicos (gestación, gravidez, menopausia) enriquecería la comprensión tanto de las etapas del desarrollo biológico como de los nexos entre éstas y los ritos del ciclo vital. Por no disponer de tal teoría, me limitaré a señalar las circunstancias biosociales que para los nivacé acotan el discurrir de la vida humana, puntuado por una serie de ritos que marcan la incorporación de los individuos en distintas categorías sociales fundamentalmente basadas en la edad y el sexo. La delimitación de etapas y categorías ofrecida por mis interlocutores se corresponde en gran medida con la que presenta Sterpin (1993 b: 141-146), no así en lo que hace a la serie ritual, dado que ella incluye básicamente la iniciación femenina y dos fases de la masculina.

Me parece importante aclarar que la sucesión de etapas del desarrollo biológico no se acompaña en forma mecánica por determinados ritos, ya que la realización de los mismos depende también de circunstancias individuales, familiares y aún grupales. Por ejemplo, por más que los ancianos presionaran para que una pareja se sometiera al vaclan, los temores experimentados por ésta podían llevarla a dilatar el ritual mediante el recurso a la fisión temporaria.

Hechas estas salvedades, sintetizo ahora la precitada sucesión que incluye siete etapas:

** 1a. etapa: desde el nacimiento hasta el fin de la lactancia*

Se extiende hasta los 4 o 5 años, no estableciéndose una diferenciación por sexos, denotada entre otros indicadores por la adscripción de ambos a la categoría taoclaj o infante.

El nacimiento del primer hijo o hija se acompaña con prácticas rituales de tipo couvade, cuyas restricciones van haciéndose menos estrictas y más breves a medida que nacen los sucesivos. Nótese que esto indica nuevamente la plasticidad del sistema.

Asistidos material y emocionalmente por la familia extensa, en ocasión de la couvade inicial se prescribe que los padres permanezcan confinados a la choza durante un mes lunar observando restricciones de actividad, alimentarias y sexuales. Entre las primeras se señalan, para la mujer, la recolección y el acarreo de agua y leña; para el varón, la caza, la recolección de miel, la pesca y la guerra, como también la manipulación de hachas y armas. Asimismo, la pareja está excluida de la participación en fiestas, juegos y deportes. Las restricciones dietéticas afectan particularmente a la madre, para la que al igual que en los períodos menstruales se indica una dieta vegetal sosa. En cuanto a la continencia sexual, ésta supera la duración de la couvade, extendiéndose idealmente hasta el fin de la lactancia.

Es importante tener en cuenta que muchas de estas restricciones rigen tanto para los iniciandos en los restantes ritos del ciclo vital como para quienes atraviesan otras circunstancias juzgadas críticas. Vale decir, los períodos menstruales, las prácticas de descontaminación del guerrero que ha obtenido un scalp (Sterpin 1993 a: 43-44) o del matador de un jaguar.

Sin entrar en detalles, puede señalarse que en los diversos contextos las restricciones de actividad, alimentarias y sexuales obedecen a una misma lógica interna, reiteradamente observada y que se funda en la relación de lo circulante con lo puro, y de lo coagulado con lo impuro (Siffredi 1984). Así, la condición de impureza se genera a partir ya de la sangre menstrual/puerperal, ya de la sangre del enemigo o del animal peligroso matados. Por eso la explicación indígena sobre la interdicción de manipular las armas en el transcurso de la couvade es la de evitar que las mismas pierdan por completo su eficacia al contagiarse las propiedades de la sangre puerperal.

Si las restricciones mencionadas forman parte de un conjunto que supera ampliamente a la couvade, ¿dónde reside entonces la especificidad de esta práctica? Por un lado, habría que averiguar a través de la teoría indígena de la gestación cómo repercuten en el hijo las observancias de los padres. Por el otro, la información de que dispongo sólo me permite avanzar una hipótesis de corte funcionalista: en tanto demarcadora del pasaje de esposos sin hijos (ja.yas) a la de padres, la couvade sería un instrumento para legitimar la relación conyugal en una sociedad donde el matrimonio recién se estabiliza con el nacimiento del primer hijo.

* *2a. etapa: desde el fin de la lactancia hasta la madurez sexual*

A diferencia de la anterior, en esta etapa las categorías de edad (necjaac o niño y necjaque o niña) se bifurcan según el sexo en contraste con la indiferenciación denotada por la categoría taoclaj o infante. En concordancia con lo primero se encultura deliberadamente a chicos y chicas sobre las conductas y actividades propias de su género, afianzando la identidad sexual por el camino de la disyunción más que por el de la conjunción (Siffredi y Briones 1986: 170-71).

Dentro de la misma tónica, los rituales que marcan la transición hacia la etapa siguiente se celebran en forma separada para cada sexo, habiéndose detectado entre los nivaclé septentrionales dos fases de iniciación para los varones -rotuladas como “saber en torno a la maraca” y “saber en torno al tambor”, respectivamente- y una fase para las mujeres, sin que ésta coincidiera estrictamente con la menarca sino más bien con los primeros signos de madurez sexual (crecimiento de los pechos). Los novicios de ambos sexos debían observar restricciones de actividad, alimentarias y sexuales del tenor de las descritas, bajo la guía de un formador del mismo sexo. Una restricción interesante es que los varones debían dormir en la plaza central para evitar el contacto con la eventual impureza de sus madres y hermanas, con lo que implícitamente se refuerza la prohibición del incesto.

Estos rituales reciben la denominación genérica vataasnat o iniciación, derivada del verbo snat: hacer, crear, iniciar, formar (Sterpin 1993 b: 142). Dicha categoría comprende, además, la tercer fase masculina -realizada según los nivaclé septentrionales en una etapa sucesiva- y también según ellos, el vaclan como culminación del proceso iniciático.

* *3a. etapa: madurez sexual hasta el nacimiento del primer hijo*

Las categorías de edad que corresponden a esta etapa son las de nich.ayich o mozo, sustantivación del adjetivo nich.a (nuevo, joven) y lhutsjá o muchacha. Marcada por una permisividad sexual intensa y amplia que traslada a la práctica la habilitación sexual que suponen los ritos de iniciación puberales, esta etapa contrasta abiertamente tanto con la segregación de los sexos propia de la anterior, como con las restricciones que imponen las responsabilidades de la paternidad. Remito para ello a la descripción de la couvade, práctica ritual que señala el pasaje de los padres del primer hijo hacia la etapa que veremos ahora.

** 4a. etapa: desde el nacimiento del primer hijo hasta el de varios*

Se menciona el uso alternativo de dos pares de términos referidos a las categorías de edad que corresponden a esta etapa. Uno, *nich.a vacjay* y *nich.a vacjaya* alude a la condición de adulto/a joven (*nich.a*) con hijos; el otro, incluye los tecnónimos -es decir, términos que denotan la paternidad efectiva- *taoclej lhtatá* o “infante su padre” y *taoclej lha mimí* o “infante su madre”.²

El cambio de status que importa el nacimiento del primer hijo y que se subraya con la *couvade* (ver 1a. etapa) pareciera más radical para el varón que para la mujer, según lo advierte Sterpin (1993 b: 144) apoyándose en la pertenencia exclusiva de los hombres que son “padres de familia a la comunidad de los bebedores”. Dispongo de información brindada por los nivacle septentrionales que ratifica lo anterior. Es la que señala como requisito fundamental para ser iniciado en la hidromiel, ceremonia que abre el acceso a la comunidad precitada, el de ser padre de dos o tres hijos entre pequeños y púberes. Pero, además, esta tercera fase de la iniciación masculina -en la que las esposas de los novicios participan marginalmente- delinea idealmente la transición hacia una nueva etapa del ciclo vital, la quinta. Digo idealmente porque circunstancias tanto personales como impuestas por la sociedad hegemónica han llevado a reclutar candidatos de distintas categorías de edad, incluyendo los solteros.

** 5a. etapa: desde varios hijos hasta la muerte de alguno/s*

Las categorías de edad que se asocian a esta etapa se expresan mediante los términos *apís vacjay* y *apís vacjaya* o adulto/a mayor, con el significado de desempeñar desde hace tiempo los roles de padre y madre de familia.

Varias circunstancias más concurren a denotar el avance del calendario biológico para las parejas que se encuentran en esta etapa: aparte de la paternidad de varios hijos -nacidos a intervalos de cuatro o más años, lo que se liga con la regla de continencia sexual durante la lactancia- se menciona el nacimiento del primer nieto³ y también la pérdida de algún hijo/a entre púber y joven.

Me importa recalcar que la transición hacia la etapa sucesiva se asocia idealmente -porque no todos los padres se sometían al rito- con la realización del *vaclan*, habida cuenta que la exigencia central del mismo es que la pareja deje de procrear.

* *6a. etapa: desde que se deja de procrear hasta tener varios nietos*

En referencia a las categorías de edad propias de esta etapa, los nivacé septentrionales utilizan alternativamente dos términos que se aplican en forma indistinta a ambos sexos, lo que parece congruente con lo que señalo más abajo. Seelwische (1980) define t(y)a'vay como verbo intransitivo, cuyo significado dentro de este contexto se aproxima a "ser mayor" aludiendo a "los que tuvieron hijos antes que los jóvenes". El otro término es nitaclaja, negación del sustantivo taoclaj o infante, con el significado de persona veterana.

Un indicador consensuado de esta etapa es la declinación de la actividad sexual, más claramente delimitada en la mujer por la menopausia. Se interpreta a este proceso biológico como una descontaminación de impurezas que tiene al menos tres derivaciones interrelacionadas: 1) la relativa indiferenciación de los sexos, hasta cierto punto equiparable con la de la etapa inicial (Siffredi y Briones 1986: 171-72); 2) la abolición de las restricciones ligadas al ciclo menstrual, tanto de actividad que afectaban a las mujeres y sus esposos, como dietéticas, únicamente para las primeras; 3) la participación insustituible de las menopáusicas en el ritual del scalp nuevo que requiere un contacto directo -considerado altamente peligroso para todos los demás- con la sangre del enemigo (Sterpin 1993 a: 42).

Desconozco la existencia de cualquier ritual que demarcara la transición hacia la etapa sucesiva, posibilidad que mis interlocutores septentrionales juzgan absurda por considerar que el vaclan cierra el ciclo de las iniciaciones e indica la completud de la persona en cuanto a haber alcanzado la identidad de nivacé já o "verdadera persona". Acorde con esto, señalan que el reclutamiento de los formadores para las iniciaciones anteriores al vaclan se efectúa, normalmente, entre los que han logrado ese status.

* *7a. etapa: desde muchos nietos hasta la muerte*

Esta etapa supone una declinación de los procesos vitales, aparentemente entendida como un desecamiento progresivo que se acompaña por una postración creciente. No poseo ningún indicio sobre la realización de rituales fúnebres para los viejos; mi registro observacional, aunque contemporáneo, indicaría igual tendencia a través del rápido traslado del cadáver al cementerio, sin velorio ni ceremonia de entierro, ni conmemoraciones periódicas.

La categoría de edad que corresponde a esta etapa se expresa mediante los términos c.utsaajo anciano y c.utsjá o anciana. Fuera de las restricciones sexuales

y de actividad propias de los años, los viejos de ambos sexos tienen varias prerrogativas, entre las que destacan una enorme permisividad en la dieta, una mayor espontaneidad gestual, discursiva y, en general, de comportamiento. En situaciones especificadas, por cuanto he observado entre los ancianos septentrionales, esa espontaneidad puede rayar en lo payasesco (Siffredi 1988-89: 104-107).

Tomada en conjunto, la periodización nivaclé del ciclo vital y de los ritos de pasaje permite deducir dos conclusiones parciales: 1) el criterio básico que la organiza es la naturaleza del vínculo -potencial, efectivo o anulado por la muerte- entre los progenitores y su prole (hijos y nietos). Así lo especifican, por una parte, las circunstancias que delimitan desde la tercera etapa en adelante: el nacimiento del primer hijo, la paternidad de varios hijos, la muerte del hijo, el nacimiento de los nietos, el fin de la procreación. Por la otra, especifican lo mismo aquellos status y categorías de edad como "esposo/a que aún no tienen hijos" (ja.ya), "adulto joven con hijos" (nich.a vacjay) intercambiable por tecnónimos, los que a su vez se sustituyen por los correspondientes necrónimos cuando la muerte del hijo anula el vínculo. 2) El ciclo de los ritos de pasaje se abre con el nacimiento del primer hijo (prácticas de tipo couvade) y se cierra con la muerte de uno de ellos (secuencia duelo-vaclan).

LINEAMIENTOS DE LA TEORÍA INDÍGENA SOBRE LOS RITOS DE INICIACIÓN

Un criterio indígena muy claro para distinguir entre ritos de otra clase y ritos de iniciación -los que se definen por los procesos de adiestramiento, formación y confirmación que comportan- es la exclusión/inclusión de formadores o maestros. A partir de sus responsabilidades y prerrogativas sobre el iniciando/a, un formador/a es aludido como "yi tsat.aj esh", expresión que incluye los significados de "él es recto hacia..., él tiene derecho sobre..., él es dueño de...".

La idea central sobre la secuencia iniciática es que cada uno de los ritos o fases que la integran (desde los relacionados con la madurez sexual hasta el vaclan) concurren en forma progresiva a convertir en personas auténticas o "nivaclés já" a los jóvenes de ambos sexos. Los viejos, en especial, consideran a estos últimos "biológica y psicológicamente 'tanapun', incapaces, ineptos" (Sterpin 1993 b: 144). Además, se los percibe como interiormente incompletos (en un sentido equiparable al de 'adolescente') y por tanto vulnerables a la "enfermedad" o a las dificultades. Por contraparte, para caracterizar a un nivaclé já se acude a nociones que indican "completud", "madurez", "firmeza"

y también a los procesos de “transformación” y “fermentación”, por analogía con la fase final de preparación de la chicha.

Es interesante notar que los jóvenes actuales, en tanto no iniciados, se consideran -al igual que sus pares de antes o de los que no habían completado el proceso iniciático- “nivaclés de sangre”, esto es, biológicamente tales pero no “nivaclés auténticos” por carecer de una formación que les permitiera alcanzar una identidad cultural plena.

Se piensa que la trayectoria iniciática pone en juego tres procesos que concurren en forma interdependiente para moldear a un nivaclé já. A saber, 1) de transmisión/incorporación del saber mítico; 2) de traspaso/incorporación de ‘poderes’ y obligaciones inherentes a cada rito o fase; 3) de cumplimiento de estas últimas en la vida cotidiana.

El primer proceso responde a una consideración de los mitos como proveedores de modelos de comportamiento ya adecuados ya desajustados, precisando así lo que está bien y lo que está mal. Sin embargo, la teoría indígena pareciera depositar sólo en parte y no de una manera mecánica la legitimidad de los ritos de iniciación y de las reglas que comportan en la elaboración mítica. Desde un enfoque más amplio, dicha elaboración se piensa como un espejo de la sociedad, en el que ésta encuentra los fundamentos a menudo invertidos de su reproducción y de la resignificación de sus reglas y prácticas.

La meta manifiesta del segundo proceso ha sido sintetizada por Sterpin (1993 b: 143) como “la adquisición de uno o muchos canto(s)-espíritu(s) guardian(es), asociados con una especie animal o vegetal y que en adelante -bajo ciertas condiciones de reciprocidad como el acatamiento de las prohibiciones ligadas a la especie en cuestión- habrán de cumplir funciones de ayuda y protección”. Para el pensar indígena el eje de este proceso pasa justamente por las prohibiciones de actividad, alimentarias y sexuales, impuestas por los formadores y ratificadas por los novicios mediante una promesa solemne de acatarlas de por vida y el compromiso de mantener en secreto respecto al otro sexo, los niños y demás no iniciados alguna prohibición considerada fundamental. Por eso estos últimos y en especial los antropólogos compartimos serias dificultades para acceder al alcance real del secreto. Los etnógrafos y también los psicoanalistas han insistido en que “Un elemento capital de toda iniciación es que el iniciado se compromete solemnemente a guardar el secreto” (Mannoni 1973: 15) y que, por lo tanto, siempre se ejerce alguna forma de mistificación sobre ciertos individuos y grupos cuyos miembros tienen carácter de no iniciados.

A diferencia de la actitud reservada que manifiestan nuestros interlocutores sobre aquellos aspectos que rodean "el secreto", las descripciones más formales del proceso de traspaso/incorporación no ofrecen resistencia. Se enumeran, así, ciertas actitudes y comportamientos esperados de los novicios como: 1) evidenciar una disposición respetuosa hacia las prohibiciones, concesiones y consejos impartidos por los formadores; 2) tomar en serio tanto las prohibiciones como las promesas, asumiéndolas como verdaderas obligaciones. Vale la pena observar que, desde la perspectiva de los formadores, las reglas se vierten bajo forma de consejos, los cuales, en la percepción de los iniciandos se traducirían en prohibiciones. Estos desfasajes se vinculan, por un lado, con el encubrimiento de la coerción efectivamente ejercida por los formadores, al decir de los iniciados que no alcanzaron ese rango; por el otro, con distintos niveles de cognición y problematización en los actores involucrados.

Por su parte, el proceso de cumplimiento se refiere a la puesta en práctica en la vida cotidiana de lo incorporado en el trayecto iniciático. Se lo asocia con "pruebas o pasos difíciles" que es preciso sortear, a la vez que la solvencia para superarlos se visualiza como una forma de justificar la experiencia iniciática. Al decir de los varones, un obstáculo bien duro es la provocación ejercida por la mujer toda vez que se prescribe la continencia sexual.

Tomados en conjunto, los tres procesos traducen al menos dos niveles ideales de cognición y problematización. Uno, definible por la incorporación "literal" ya de los contenidos míticos, ya de la normatividad como repertorio de prohibiciones desconexas, ya del cumplimiento como instancia mecánica para evitar las sanciones derivadas de la transgresión a las reglas. El otro nivel podría caracterizarse por la aptitud de reflexión crítica sobre el saber mítico, acerca de las relaciones entre diversas reglas y sus fundamentos, como también sobre los desfasajes y correspondencias entre la regla y la práctica.

RECONSTRUCCION DE LA SECUENCIA RITUAL

Como ya dije, presentaré una reconstrucción de la secuencia ritual que ensambla la fase de segregación o duelo con la de reintegración o vaclan.

I. LA FASE DE SEGREGACION

El elemento focalizador de esta fase es, sin dudas, el llanto ritual. En efecto, la misma se identifica y nombra por la acción de t'aiyin, "llorar a un difunto, cantar

el llanto de luto por un difunto” (Seelwische 1980). Además, según información nivaclé septentrional, yi t'aiyin (lit. “él/ella llora a un muerto”) funciona como término de referencia -sin distinción de género- utilizado durante esta fase para los deudos, en este caso, los progenitores despojados del vínculo con el hijo.

Debo aclarar que el material sobre las experiencias emocionales y conductas de los deudos y el grupo local, impresiona consistente aunque sumamente parco porque “de eso no se habla”, me han dicho infinitas veces. Sobre todo, porque ni ellos ni nosotros podemos hablar de la muerte en abstracto y, entonces, se la remite a la experiencia vivida con el hijo cuyo recuerdo reflota emociones y sentimientos que no se desea evocar, menos aún ante una ajena.

Respecto a las concepciones indígenas, una tipología sobre tres formas de muerte y dos de “matadores” -construida por los nivaclé septentrionales en base a criterios de predominancia étnica- ayuda a contextualizar la muerte juvenil. A saber:

1. Muerte biológica: “los que mueren por ancianidad”, entendida ésta como un proceso de desecación (Sterpin 1993 b: 146). Se juzga que esta clase de muerte predomina en los alemanes (católicos y menonitas de la región) y que con menor frecuencia también ocurre entre los nivaclé.

2. Muerte violenta provocada por ajenos: “los que mueren por las manos de otros” se asocia a “los que matan con las manos”, aduciendo que carecen de poderes que les permitan ultimar a distancia y gradualmente. Se visualiza a los ayoreo como agentes de esta forma de muerte y a los propios como víctimas.

3. Muerte mágica: “los que mueren por los poderes de los shamanes”. Se evalúa que predomina en los nivaclé, a un tiempo víctimas y agentes de este tipo de muerte.

A partir de lo anterior se deduce que la muerte biológica en tanto proceso “natural” sólo se piensa para los ancianos. En cambio, la de un chico o joven se encuadra normalmente en el tercer tipo, es decir, la muerte como resultado de la instrumentación de poderes mágicos a través de distintas clases de enfermedad, entre las que destaca por su alto riesgo la derivada de la pérdida o sustracción del tsacaclit o alma-imágen. Esta concepción se engama con la que atribuye a los adolescentes no iniciados una gran vulnerabilidad, ya vista. En cambio, carezco de elementos que permitan determinar como se percibe la muerte violenta en edad juvenil.

Consideraré ahora las conductas de los deudos y el grupo local durante esta fase caracterizada, además, por diversos grados de reclusión. La máxima o “duelo cerrado” corresponde no sólo a los padres despojados de un hijo/a sino también a la viuda.

Los rasgos visibles que identifican a estos deudos son el corte de pelo -distinto según los sexos-, la ausencia de todo adorno (diademas, tobilleras, collares, aros) y maquillaje facial, especialmente de color rojo. En realidad, tampoco se utiliza la pintura negra distintiva de la fase siguiente y el aspecto personal es, en suma, bastante descuidado.

El crecimiento del pelo hasta el largo normal, acompañado por la reutilización de adornos y afeites, constituyen señales del fin de la reclusión. Sin embargo, la duración efectiva de la misma más que de esas señales depende de la intensidad de los sentimientos de pérdida. Se subraya que el padre se reintegra a la vida cotidiana antes que la madre, psíquica y físicamente más afectada por la falta del hijo/a cuyo recuerdo obsesivo puede hundirla en un estado de severa abulia y postración, llevándola incluso a abandonar el trabajo de las fibras de caraguatá y lana, “símbolo del savoir-faire femenino” (Sterpin 1993 b: 142).

Las mujeres del grupo local temen que este cuadro se prolongue en exceso, ya afectándolas por la eventual falta de cooperación en las actividades de subsistencia, ya deteriorando a la sufriente mediante un proceso de debilitamiento corporal que se vincula con la pérdida por falta de uso de los cantos-espíritus guardianes y de la eficacia del palo-sonaja que los representa -instrumento exclusivamente femenino- incorporados ambos durante la iniciación puberal. Tal situación conlleva una vulnerabilidad corporal equiparable a la que se atribuye a los no iniciados, exponiendo la sufriente al riesgo de una “muerte mágica”.

En el transcurso de la reclusión se prescribe que los progenitores suspendan las actividades rituales y de subsistencia. Estas últimas durante un lapso más prolongado entre los nivaclé meridionales, seguramente debido a un potencial económico más rico y variado que el de los septentrionales. Además, se insiste en que los varones dejen de participar en la guerra de captura de scalps y en las tomas de chicha, instituciones cuya íntima vinculación ha sido demostrada por Sterpin (1993 a).

A nivel de la experiencia personal, estas restricciones se visualizan como formas de preservarse del “doloroso recuerdo” del hijo/a, mucho más duradero cuando se trata de jóvenes por haber compartido muchas situaciones de la vida diaria, entre las que se destaca la cooperación con el padre o la madre en las

actividades de subsistencia correspondientes a su sexo. En cambio, si el muerto es un infante, el “recordar con tristeza” cede antes, sin que esto se relacione con desafecto sino con un vínculo menos intenso. Por eso el intervalo que transcurre entre esta fase y la sucesiva depende en buena parte de la edad del muerto/a.

A nivel de las prácticas sociales, las restricciones tienen que ver con el estado de impureza que se atribuye a los progenitores y el temor a que el mismo se extienda a los demás. En tal sentido, la suspensión de las actividades de subsistencia se relaciona con que los recursos obtenidos en estado de impureza no podrían ser consumidos por los demás y, en consecuencia, obligarían al desperdicio, conducta ésta reprobada.

Ya dije que domina la escena el llanto ritual, ejecutado especialmente por las mujeres del grupo doméstico a intervalos regulares: de madrugada, cuando sale el sol, al mediodía y cuando cae el sol. Sin embargo, si está nublado nadie sale al monte y entonces todo el grupo local ayuda a llorar.

El llanto fúnebre se remite a la creencia que las almas de los muertos no pueden regresar junto a sus parientes, pero sí los escuchan y extrañan, en especial las de los jóvenes a sus padres. Entonces, ese gesto ritual, tendría la función de tranquilizar y alegrar a los muertos, pero también sería un recurso para facilitar el desapego emocional de los vivos.

La solidaridad del grupo local con la “parte ofendida” -expresión que traduce una vez más la idea de muerte como despojo y ultraje- se manifiesta a través del don de alimentos, las muestras de respeto y consuelo en ocasión de las visitas o la participación en las ordalías para vengar el despojo sufrido, conocidas como “ceremonia fúnebre de la piedra” (Chase-Sardi 1981: 185-200). Justamente en el relato de estas prácticas es cuando se advierte con más claridad el descontrol emocional de los padres, su ira y su agresividad hacia los supuestos culpables del despojo.

II. LA FASE DE REINTEGRACION: EL VACLAN

El vaclan es un ritual doblemente periódico por estar ligado tanto al ciclo vital como al calendario vegetal. Este último sirve de guía a los formadores para establecer el momento apropiado para la celebración que suele coincidir con el intervalo entre la floración de los algarrobos blancos y la de los mistolares, en el transcurso del mes de julio. A nivel estacional, el momento corresponde a la transición entre las postrimerías del invierno (cloop) y el comienzo de la primavera

(shnavap). Entonces, el rito se desarrolla en la interfase considerada como un flujo entre el climax del agotamiento vegetal y los primeros signos de la renovación, flujo que se homologa al que simboliza el vaclan a partir del contraste entre el aislamiento de los deudos y la recuperación de su existencia social, aspecto que retomaré.

Por sus implicancias en los gestos rituales, conviene tener en cuenta que el período aludido se caracteriza por una alta escasez de alimentos en la zona árida que ocupaban los nivacé septentrionales, mencionándose como recursos básicos la miel y el cuitej, especie comestible de caraguatá (Bromeliaceae).

Normalmente se alude al varón o la mujer que han superado este ritual como *yi vaclan*, esto es “él (ella) llegó a ser, se formó”. Según Seelwische (1980) el verbo ‘*vclan/vaclan*’ significa ser engendrado, empollar, llegar a ser, formarse; pero también ser inhibido, callarse asustado y sentir pánico. Por si esta polisemia fuera poco, el mismo autor traduce ‘*vaclan*’ por ejecutar el ritual fúnebre, ‘*t(y)cavclanjan*’ por celebrar dicho ritual y ‘*c.aclanjayash*’ -sustantivación del verbo ‘*c.aclan*’, prohibir, desaprobar- por prohibición. Si he reunido estos términos es porque todos ellos comparten la base ‘*cla*’.

La misma se repite en los sustantivos *aclai* (masc.) y *aclaiya* (fem.) utilizados para designar a aquellos individuos que se han sometido al *vaclan* (Seelwische 1980), precisando así una categoría social específica, la de los *aclapu*, que integran una congregación ritual encargada de organizar la ceremonia. Además, los sufijos *clai/claiya* o *ai/aiya* -derivados de los mencionados sustantivos- se agregan a algunos términos de parentesco normales, con la probable función según Palmer y Braunstein (1992: 9) de “modificadores que denotan la pérdida de un niño”. Sin embargo, por lo que he podido corroborar respecto al significado de los sustantivos precitados, dichas sufijaciones que se mantienen de por vida tendrían más bien la función de modificadores que permiten identificar a los parientes que han superado el *vaclan*. Viene a indicar lo mismo la sufijación también permanente de *ai/aiya* a los nombres personales, es decir una marca de la condición de iniciados en el *vaclan* (ver Nota 2). Entonces, el etiquetamiento que se conserva de por vida -tanto aplicado a términos de parentesco como a nombres personales- ¿denota, además, la condición de interdictos para continuar procreando? Para asegurarlo sería imprescindible realizar un análisis morfosintáctico, aunque los alcances de la prohibición que expongo más abajo dan pie para formular esta pregunta.

Por el momento, hay que retener dos significados del verbo *vaclan*: 1) el que alude a haberse formado o iniciado y 2) el que se refiere a ejecutar o celebrar

el ritual de cierre del duelo, dado que se relacionan con la doble dimensión que pude fijar al ritual.

Ya presentado en la Introducción el encuadre conceptual mediante el cual serán abordados los hechos correspondientes a la segunda dimensión, debo ahora profundizar la de rito de iniciación que marca para los padres despojados del hijo una transición desde la categoría de adultos mayores a la de personas veteranas. Aunque tal cambio es lo que dejaba entrever una de las circunstancias de realización del vaclan, mencionada en la Introducción, carecía de elementos que me permitieran vincularlo en forma precisa con la teoría indígena sobre la iniciación. Sólo pude avanzar en esta línea cuando un interlocutor particularmente abierto y lúcido sostuvo que la prohibición que impone a los padres el ritual “es la de no tener más hijos”, ni entre sí -aunque algunas esposas no fueran todavía menopáusicas- ni mediante uniones sucesivas con mujeres más jóvenes. En cuanto a la eventual transgresión, ésta fue considerada absurda, invocando a manera de justificación la creencia y el temor a que los hijos nacidos post-vaclan tuvieran una apariencia monstruosa, esto es, en parte animal y en parte humana: “El temor sirve para que la comunidad no salga media bestia”(VF).

Debo admitir que, en un principio, tanto el contenido como el fundamento de la prohibición me dejaron totalmente descolocada porque carecía de cualquier otra evidencia al respecto. Afortunadamente, una nota del trabajo póstumo de Clastres (1992: 28) -basado en material mitográfico de procedencia nivacé meridional obtenido en 1966- vino a ratificar la cuestión de fondo: “El duelo comporta, además, prohibiciones voluntarias... Si se promete, por ejemplo, no tener más hijos y, no obstante, se los tiene, los hijos serán cambiados en animales. Estas promesas, que se hacen dos o tres años después de la muerte de un hijo o hija, tienen carácter definitivo. Ceremonia de duelo: ivoklon, el juramento”.

Obviamente, la prohibición que por ser tal no es voluntaria -como interpreta Clastres- señala el límite del período de procreación, resultándome prácticamente imposible conocer el destino reservado a las relaciones sexuales. Además, dicha restricción sólo se puede vincular parcialmente con la menopausia, en tanto proceso biológico considerado eventual. ¿Cuáles serían entonces las implicancias sociales de esta prohibición sexual? ¿Cuáles las circunstancias personales de los transgresores, según su propia evaluación? En suma, ¿cuál su lógica interna?

En otro artículo, hemos evidenciado (Siffredi y Briones 1986: 148) que la sexualidad juzgada adecuada es condición *sine qua non*, expresión simbólica y síntoma del orden social, en tanto que la considerada transgresora es la que tiende a invalidar la idea nivacé de dinámica social. Ahora bien, si esta dinámica se

circunscribe al sistema matrimonial, una regla básica es la que prescribe que el matrimonio se efectúe entre individuos con categorías de edad equivalentes. Dicha regla apunta a lograr una sucesión escalonada de las diversas categorías etarias, en correspondencia con los distintos niveles generacionales, para posibilitar la complementación y el intercambio matrimonial, económico, ritual. El “desorden” se percibe claramente cuando esta sucesión ideal se toma como parámetro para evaluar situaciones personales concretas que no conciben con las reglas. Por ejemplo, a partir de ese parámetro, algunos veteranos casados en la actualidad con mujeres jóvenes, aluden reiteradamente al “estado de confusión” que crea la superposición entre los roles de abuelo y padre con hijos pequeños o, también, a la alteración de las prerrogativas y obligaciones de los siblings debida a la ampliación de las distancias etarias.

Puede entenderse, así, que la lógica de la prohibición medular del *vaclan* se relaciona tanto con las nociones de sexualidad adecuada como con el ideal de dinámica social, plasmado en una sucesión escalonada de las categorías de edad según los vínculos que éstas tengan con la paternidad y la procreación. Congruentemente, los criterios que organizan la periodización del ciclo vital -ya expuestos- se ajustan a una misma lógica.

Por otro lado, haberme preguntado sobre la naturaleza y alcances de la prohibición, sirvió también para aclarar al menos uno de los significados muy oscuros del verbo *vaclan*. Me refiero al de “ser inhibido” que indicaría, en este contexto, estar afectado por la interdicción de continuar procreando.

II.a. *RECLUTAMIENTO Y COERCION*

Para convertirse en *aclai/aclaiya* es necesario haber superado los rituales de iniciación previos, aunque no todos los iniciados alcanzaban esa categoría social por no desearlo y/o por no haber perdido ningún hijo, circunstancia ésta bastante rara a partir de la difusión de enfermedades infanto-juveniles contagiosas (Siffredi y Santini 1993: 67-68).

En cuanto a la naturaleza del vínculo entre novicios y formadores -un anciano *aclai* para el novicio y una anciana *aclaiya* para la novicia- pareciera anclarse en una relación preexistente, la de “compañeros de canto”. Esta se establece entre aquellos individuos del mismo sexo que comparten algunos de los cantos-espíritus guardianes incorporados en el transcurso de iniciaciones previas.

En principio se habla del carácter no obligatorio del vaclan, en el sentido que la decisión de someterse al ritual la tomaba la mujer de común acuerdo con su marido y no los ancianos iniciados, a los cuales la pareja les formularía el pedido. Sin embargo, si no había imposición, ¿por qué otros testimonios recalcan la resistencia ofrecida por muchas mujeres al ritual, aduciendo el temor a la pérdida de otro hijo y callando otros miedos?

En la práctica, el margen de elección dejado a los candidatos parece haber sido algo estrecho y la coerción ejercida por los ancianos bastante fuerte: "Antes, ni bien se le moría un hijo a una pareja, los viejos la perseguían para que se hiciese vaclan. Como yo no quería y una mujer puede elegir, anduve con mi marido de aldea en aldea hasta que perdí el cuarto hijo. Entonces regresamos y terminé aceptando porque los viejos me amenazaron con pegarme y les tuve miedo" (María). También es cierto que este testimonio coincide con otros en cuanto a la posibilidad de eludir la presión mandándose a mudar, lo que indica la existencia de algún margen de maniobra a disposición de los individuos.

II.b. *LAS RESTRICCIONES ALIMENTARIAS Y SEXUALES*

Las hay de dos clases. Por un lado, las reglas que prescriben para la pareja una dieta vegetal sosa y la continencia sexual son del mismo orden que las vinculadas con la impureza de distintas situaciones críticas, ya expuestas. Las restricciones alimenticias -cuyo núcleo se refiere a la carne animal- entran en vigor cuando se termina la ceremonia pública en tanto que las sexuales vienen de arrastre. La duración de ambas depende de la decisión de los formadores, en la que influyen ya sus posibilidades de permanencia junto a los novicios por su frecuente adscripción a otros grupos locales, ya el grado de compromiso asumido por los iniciados no sólo en cuanto al cumplimiento de las restricciones sino también por su aptitud hacia la incorporación de cantos nuevos. Por eso, según la gravedad de la transgresión, las sanciones impuestas por los formadores van desde el abandono de los iniciados hasta la expulsión temporaria de estos últimos. Cuando todo marcha en orden, la duración se aproxima a un mes.

Las restricciones de la segunda clase, consistentes en ayuno total incluyendo líquidos y abstinencia sexual, deben ser observadas por formadores e iniciados desde la jornada que precede el traspaso de los cantos-espíritus guardianes hasta la noche sucesiva, es decir unas 24 horas. Al igual que en las iniciaciones previas, esta modalidad se relaciona con la eficacia del proceso de traspaso/incorporación.

II.c. *LOS CANTOS-ESPIRITUS GUARDIANES*

Estos cumplen funciones de protección y ayuda personales, sin excluir que su detentor pueda llegar a instrumentarlos en perjuicio de otros. Sin embargo, aunque comparten con los cantos-espíritus auxiliares del shamán cierto perfil de “poderes mágicos”, difieren por sus funciones y, por lo tanto, sería erróneo pensar que la posesión de los primeros va necesariamente unida al oficio de shamán, según lo han evidenciado Chase-Sardi (1970), Tomasini (1986) y Sterpin (1991). En tal sentido, los nivaclé septentrionales señalan que, superado el vaclan, cualquier iniciado/a aumentaba su stock de cantos-espíritus guardianes y, además, que los formadores no eran generalmente shamanes.

En el vaclan, según la preexistencia en el novicio o bien la novedad de los cantos, su traspaso adopta al menos dos modalidades: 1) la confirmación o reincorporación de aquellos que se obtuvieron en iniciaciones previas, razón por la cual se requiere el vínculo de *lhishjanjafa* o “compañero/a de canto” entre formador/a y novicio/a. Esta modalidad se visualiza como una forma de compensar el debilitamiento o la pérdida de esos cantos en el transcurso de la fase de segregación. Entre otros, se mencionan para los hombres, los relacionados con los animales de caza y, para ambos sexos, los que se asocian con los vegetales tóxicos. 2) La incorporación de cantos nuevos, considerados emblemáticos del ritual en base a indicadores como la coloración predominantemente negra de los insectos o del plumaje de las aves que los encarnan. Se los juzga inconvenientes para ser transmitidos en las iniciaciones juveniles, particularmente aquellos relacionados con la agricultura porque se evalúa a ésta como una actividad propia de gente mayor.⁴

Dentro de este grupo se incluyen los cantos para controlar diferentes plagas. Por ejemplo, el de *paquit* -ave negra del campo, no identificada- permite actuar sobre la especie induciéndola a consumir los gusanos de los cultivos propios. Se considera al canto de *eclé*, el loro hablador (*Amazona aestiva*), un condensador de poderes por los beneficios personales que brinda y por su eficacia multipropósito.⁵ Entre otras funciones de ese canto se menciona la de garantizar la inmunidad al cantor que consuma *sachasandía* cruda (fruto tóxico, *Capparis salicifolia*), complementaria a la de posibilitar la curación de los intoxicados; además, la de perjudicar recursos silvestres y cultivados de grupos locales vecinos -como la *algarroba* o los *sembradíos*- mediante el envío de las especies subordinadas a *eclé*, las que consumen unos u otros.

Los cantos-espíritus guardianes del grupo precitado -a excepción del de *eclé* que se considera apto para ambos sexos- parecen traspasarse a los varones

únicamente. A su vez, el canto de coclop -la urraca común (*Cyanocorax* sp.), ave tejedora con plumaje negro- se asocia con las mujeres en base a una actividad en la que éstas compiten con la especie: la extracción de fibras textiles. El canto asegura la custodia de los caraguatales explotados por las mujeres del grupo local al que pertenece la cantora. Esta, además, podrá satisfacer la demanda de fibra por parte de la especie a expensas de los caraguatales de grupos ajenos. El ejemplo es interesante porque muestra las reglas de reciprocidad que ligan al espíritu guardián, la cantora y la especie, llamándonos a reflexión sobre el uso indiscriminado del rótulo “práctica del daño”.

II.d. LA SECUENCIA DE LA CEREMONIA PUBLICA

Teniendo en cuenta el carácter de las fuentes, resulta imposible reconstituir todos los momentos de la fiesta y muchos de sus gestos rituales, sino apenas las grandes líneas de la misma.

La duración se indica por la llegada de los invitados de otros grupos locales -mujeres y varones iniciados en el ritual- y la partida de los mismos en el lapso de unos tres días; otro indicio está dado por la aplicación y el quite de la pintura facial y corporal negra a base de hollín y agua, utilizada por los formadores y demás iniciados.

En cambio, el tinte de igual color aplicado a los novicios -una suspensión de corteza de guayacán y carbón molido, hervidos en agua- resulta más indeleble.⁶ Estas dos clases de pintura negra se consideran emblemáticas del ritual, diferenciándose las del tinte negro a base de carbón empleado en otras circunstancias, por ejemplo para la guerra.

Otros dos rasgos, al parecer peculiares de esta fiesta, son la ausencia de todo instrumento musical y la de cualquier clase de bebida fermentada. Sobre ésta pesa una prohibición explícita cuya transgresión comporta cancelar el ritual. Tal sanción resulta sumamente grave para los novicios porque interrumpe su trayectoria iniciática, retro trayéndolos a la categoría etaria previa: “manlha-shi apís vacjay”, expresión glosada por “se queda como era antes: adulto mayor”. Además, el apodo despectivo “Manlha-shi” o Quedado/a todavía se emplea como una marca para aquellos que no pudieron completar dicha trayectoria.

La explicación indígena de la prohibición remite al peligro de que los bailarines, en estado de ebriedad, pudieran caerse en el medio de la fogata, pieza central del escenario. Creo, sin embargo, que más allá de lo dicho, el riesgo de

quemarse se asocia con el de un cambio ontológico por vía del fuego. En efecto, las propiedades transformadoras del elemento se resaltan en dos mitos sobre el origen del vaclan (Siffredi et al. 1987: R 82 y R 155) que forman parte del ciclo sobre las conversiones de los antiguos nivaclé en animales, homologadas con la desaparición de parientes.

Por otro lado, la embriaguez y la guerra se vinculan con un estado emocional de furor que torna al hombre agresivo y peligroso (Sterpin 1993 a: 61). Vimos que en la fase de duelo, también los padres suelen padecer ese estado al que el vaclan intenta controlar para reincorporarlos a la sociedad. Entonces, no parece arbitrario que en la fiesta se proscriban las bebidas fermentadas cuyo consumo acompaña, en cambio, a las demás celebraciones rituales.

En cuanto a la secuencia de la fiesta pude reconstruir los siguientes momentos: la preparación de los oficiantes y el escenario; el encendido de la fogata y el traslado de los novicios junto a la misma; los trabajos nocturnos de estos últimos; los bailes y el traspaso de los cantos; los trabajos diurnos.

II.d.1. La preparación de los oficiantes y el escenario

Los preparativos que se desarrollan a lo largo de la primer jornada convergen hacia la plaza central rodeada por el anillo de viviendas, lugar que constituye el escenario de la fiesta. Aquéllos incluyen diversas situaciones, ya sincronizadas y en diacronía. Tras haber descansado, acordado detalles sobre los bailes y asignado los distintos roles rituales, en las primeras horas de la tarde los apís vaclan (iniciados/as) locales y visitantes se aplican la pintura negra *ad hoc*, mientras otros varones transportan hacia el centro de la plaza leños gruesos y delgados de clotach -árbol de madera dura que se utiliza para confeccionar arcos, puntas de flecha, palos-gancho de recolección- apilándolos por separado. A su vez, las restantes mujeres convergen hacia el mismo lugar con varias plantas de caraguatá que colocan en montoncitos separados. A la tardecita, el iniciando arma las leñas para una gran fogata y regresa a su choza.

Se trata de hacer coincidir la noche de fiesta con la fase de luna nueva (ampa ja jivecla) para que resulte más impresionante el contraste entre la oscuridad, la luz de la fogata y los oficiantes pintados de negro. La pareja de formadores la enciende y luego conduce a la de novicios a un costado de la fogata, sentando al varón frente a las maderas de clotach y a la mujer junto a las plantas de caraguatá. Dos varas delgadas y sin pintura clavadas frente a cada uno constituyen su insignia, del mismo modo que el poste con dibujos es el emblema de la novicia en la iniciación puberal.

II.d.2. Los trabajos nocturnos

Se extienden desde el anochecer hasta la madrugada y constituyen un desafío para los iniciandos porque deben completarlos alternándolos con la participación en algún baile. En ese lapso tienen cuatro obligaciones: la de permanecer junto a la fogata, la de no interrumpir las tareas que les asignen los apís vaclan, la del silencio y la de mantenerse despiertos.

El varón corta varios trozos de madera, los seca y endurece junto a la fogata y confecciona puntas de flecha que más tarde distribuirá en regalo a los demás hombres. Terminadas las flechas, un anciano le alcanza un hacha en desuso y sin propietario para que la afile, aunque no se lo dice. Valiéndose de arena dura, realiza esta tarea durante un buen rato y sin levantar la cabeza ante la mirada entre despreocupada y burlona de los viejos; después, otro le entrega su hacha nueva recomendándole que la afile con cuidado, pero ahora lo controlan de cerca fijándose a cada rato por temor a que gaste los dientes.

La mujer, por su parte, va extrayendo de cada montoncito de plantas las fibras del caraguatá, las retuerce y arma en madejas individuales para luego regalárselas a cada dueña de la materia prima. Otros informantes señalan que la novicia debía empezar y terminar de tejer una bolsa de caraguatá, ya para ella y para su esposo.

La exigencia de realizar tanto las tareas masculinas como las femeninas a buen ritmo y en forma continua se vincula con una forma de resocialización en el trabajo que obra por contraste con la restricción de actividades propia de la fase de reclusión. También la acción de regalar los productos del propio trabajo apunta a reforjar lazos con los demás, a la vez que se interpreta como una manera de compensar las prestaciones recibidas durante el duelo. En cambio, la escena de las hachas en la que se simula la incompetencia de un hombre fogueado, remite al conocido tema de la inversión de los roles que reaparecerá en el momento de los trabajos diurnos.

II.d.3. Los bailes y el traspaso de los cantos

Se suceden hasta el amanecer diferentes danzas acompañadas por dos clases de cantos -pero sin ningún instrumento, según todos los testimonios- que van creando una atmósfera de gran animación y alegría, indicada por el griterío creciente de los ancianos. Aquéllas se ajustan a las coreografías habituales en ronda y en hilera y salvo cuando se señale otra cosa, los bailarines evolucionan

alrededor de la fogata. Evaluadas como “de pura diversión y gran emoción”, las danzas en ronda ritmadas por cantos profanos contrastan con las danzas en hilera rotuladas de “serias y formales”, cuya cadencia se marca con los cantos de los espíritus guardianes de los oficiantes.

El baile en ronda típico del ritual pareciera ser el de vatvat, el carpintero campestre (*Colaptes campestris*). Se considera de diversión general, no sólo para los solteros sino también para los apís vaclan y los novicios cuando éstos dan signos de modorra. Su coreografía y contenido se asemejan a los del “baile del sapo” característico de los chaqueños y conocido como tojquisham o pim-pim entre los nivacé, aunque los roles sexuales de los bailarines se presentan invertidos. En efecto, se le asigna un contenido erótico y de atracción sexual que se relaciona con la conducta de cortejo de dicho pájaro que sólo “anda en pareja” y sigue con su canto a la hembra en celo mientras desarrolla un movimiento envolvente, equiparado al de los varones desde la rueda exterior hacia la interna para ubicarse junto a la mujer que han escogido. Esto es, exactamente al revés que en el tojquisham, donde las mujeres se colocan en la ronda externa y son ellas las que eligen al varón.

Después del traspaso de los cantos-espíritus guardianes, otra danza en anillo es la que suelen ejecutar los apís vaclan distribuidos por sexo en dos círculos adyacentes que rodean al novicio y a la novicia, respectivamente. A estas alturas de la noche agotados y con sueño, los últimos también se incluyen.

Entre las danzas en hilera se mencionan: a) la del ñandú, ejecutada únicamente por los varones que lucen pintura facial gris con un diseño a base de redondeles que emula la cara del ave. Encabezados por el formador, los bailarines se encolumnan detrás agrupados por categorías de edad que abarcan desde los ancianos hasta los jóvenes iniciados, disposición común a un baile de la iniciación puberal masculina; b) la de eclé, el loro hablador, en principio se realiza cuando se transmite ese canto-espíritu guardián, aunque varios interlocutores nivacé septentrionales insistieron en que ambos gestos rituales se daban en todo vaclan. Los “compañeros/as de canto” evolucionan encolumnados por sexo detrás de la pareja de formadores mientras entonan el canto de Eclé. La coreografía imita los movimientos del pájaro “cuando está con ánimo de jugar”. Así, los bailarines se sostienen alternativamente en cada pierna mientras giran moviendo la cabeza hacia uno y otro costado y los hombros de adelante para atrás.

El momento culminante de la fiesta pareciera el del traspaso de los cantos-espíritus guardianes, susurrados en los oídos de cada novicio por su respectivo

formador. Como introito a este gesto ritual, hacia la medianoche los formadores rodean primero a la fogata y luego al novicio correspondiente, mientras sacuden una ramita de palo verde (*Capparis speciosa*). Todos los indios del Chaco reconocen a este vegetal -utilizado de diversas maneras en distintas situaciones críticas- propiedades de descontaminación de la impureza que remiten a la sangre menstrual y a las tormentas que ésta puede producir (Sterpin 1993 a: 43-44). En esta circunstancia vieron al gesto como una forma de amparar a los iniciandos -considerados como ya vimos en estado de indefensión- frente al acecho de los "malos espíritus".

II.d.4. Los trabajos diurnos

Se desarrollan desde el amanecer e importan escenas masculinas de caza y recolección de miel y femeninas de recolección de vegetales silvestres. Las primeras se abren con la aparición junto al novicio de un joven que porta dos arcos y varias flechas. Alcanzándole uno, lo invita a cazar animales grandes, pero en los hechos no se alejan mucho de la aldea y sin haber penetrado al monte, regresan al rato desprovistos de cualquier presa y el iniciando es reconducido a su sitio junto a la fogata. Una variante de esta escena consiste en que el novicio, siempre guiado por un joven, mate un vatvuunitaj (lit. parecido a la carne), categoría de animales que además de considerarse incomedible por su fuerte olor y la mala calidad de la carne -varias clases de monos, algunos armadillos, las comadrejas- su consumo está prohibido, incluso en la variada dieta de los ancianos. Como es habitual en la cacería de esta clase de animales, el novicio deja la presa en el lugar donde la ha ultimado en vez de transportarla a la aldea.

Sucesivamente, un experto en mieles conduce al novicio junto a un árbol cercano donde simula enseñarle a manejar el hacha para extraer los panales que pueden o no estar dentro del tronco.

Por fin, el protagonista regresa a su choza, duerme unas horas y entra al monte, pero esta vez a cazar en serio. Cuando logra matar un mamífero comestible grande, le extrae el cuero y las tripas, lo transporta a la aldea y lo distribuye trozado a los viejos. Al formador le entrega la parte que ha quedado manchada de negro por el roce con su pintura corporal.

Simultáneas a las anteriores, las escenas femeninas están a cargo de un grupo de distintas edades, encabezado por una apís vaclan encargada por los ancianos de orientar a la novicia en base a su status de recolectora sobresaliente.

Esta anuncia que primero habrán de cosechar poroto del monte, aunque todas ellas saben que en esa época (julio-agosto) la planta no da frutos y que recién estarán listos en enero-febrero. A medida que efectúan un breve recorrido alrededor de la aldea -en un radio de unos 50 m.- la cabezante le indica a la inicianda que recolecte los frutos. Obediente, ella va juntando hojas de poroto del monte hasta llenar su bolsa y entonces la llevan nuevamente junto a la fogata, donde retoma el trabajo con las fibras.

La escena sucesiva se abre con la declaración de un viejo muerto de risa: "Vamos a quemar a la nich.a vaclan". Eso indica que ahora la experta deberá conducirla a recolectar cuitej, bromeliácea comestible que se quema para extraer la base de las hojas. Se considera que el procesamiento es muy trabajoso y requiere habilidades especiales que habrá de transmitir a la novicia. Ya en el monte, pero no muy lejos y a los apurones, ésta arranca las plantas, hace unos tres montones, las quema y separa los cogollos hasta llenar su bolsa. Siempre comandada por la experta regresa a la aldea donde distribuye el producto entre las mujeres hasta acabarlo y, normalmente, se desploma de agotamiento y duerme.

Las interpretaciones indígenas de estas escenas son bastante claras. Reparan en el simulacro de enseñanzas que los novicios tienen incorporadas desde hace rato, así como en la dimensión lúdica de muchos gestos rituales destinados a entretenerlos y alivianar, así, los sentimientos de dolor por la pérdida del hijo.

También vale la pena destacar el extenso desarrollo de la inversión de los roles. En un plano generacional, cuando el joven inexperto juega el papel de orientador del novicio, un adulto hábil; en lo alimentario, cuando el animal incomedible sustituye al que es apto coartando la reciprocidad, situación similar a la del reemplazo de los frutos por las hojas. Sin embargo, estas disyunciones se compensan por la conjunción final entre los novicios y la gente, indicada tanto por la distribución del animal comestible como por la de los cogollos. A su vez, las escenas masculinas y las femeninas evidencian una misma trayectoria y "crescendo": desde la cacería y la recolección frustradas hasta la obtención en tiempo record de productos comestibles que regalan.

Finalmente, como en los trabajos nocturnos en relación a la tecnología, está el tema de la resocialización en las actividades de subsistencia y en el ejercicio de la reciprocidad que opera a modo de ajuste social de los deudos. De algún modo, una reintegración de estos últimos al tejido social de la vida cotidiana que contrasta con los ajustes individuales intentados ante la pérdida, especialmente en la fase de segregación.

CONCLUSIONES

A lo largo del trabajo sometí a consideración demasiados temas y problemas, no todos resueltos, lo que dificulta elaborar una conclusión global. Por eso, me parece más ajustado a lo que efectivamente hice, dar cuenta de sucesivas aproximaciones a resultados parciales.

Juzgo prioritario haber puesto en evidencia el entramado de la secuencia ritual duelo-vaclan mediante la vinculación de campos que inicialmente se presentaban disyuntos. A saber:

1°. La vinculación entre dicha secuencia, la periodización indígena del ciclo vital y los ritos de pasaje me proporcionó importantes pistas sobre el vaclan a la vez que me permitió arribar a resultados concretos: a) el criterio básico que organiza dicha periodización es la naturaleza del vínculo -potencial, efectivo o anulado por la muerte del hijo- entre los progenitores y su prole. b) el ciclo de los ritos de pasaje se abre con el nacimiento del hijo (prácticas de tipo couvade) y se cierra con su pérdida (secuencia duelo-vaclan). En correspondencia -y en paralelo con las características de la periodización chamacoco (Cordeu 1992: 52)- las etapas del ciclo vital nivaclé traducen un crecimiento continuo desde el nacimiento hasta la veteranía -condición a la que se accede mediante el vaclan- y, sucesivamente, una declinación de los procesos vitales que lleva a cotejar a los ancianos con los muertos y los antepasados (Siffredi 1984: 204-206).

2°. La vinculación entre la teoría indígena sobre los rituales de iniciación, la prohibición central que impone el vaclan -consistente en fijar el límite de la procreación- y el modelo nivaclé de la dinámica social posibilitó tanto identificar al rito con la fase final del proceso iniciático, como explicar la prohibición. Esta última se remite al modelo aludido, cuya lógica está basada en la sucesión escalonada de las generaciones según el vínculo que mantengan con la paternidad y la procreación. Congruentemente, constaté que los criterios que organizan la periodización del ciclo vital se ajustan a la misma lógica.

3°. En la reconstrucción de la secuencia duelo-vaclan pude diferenciar dos niveles de ajuste a la situación de pérdida, relacionándolos con las fases de la secuencia. Dichos niveles han sido evidenciados transculturalmente no sólo en los rituales funerarios sino también en otras circunstancias críticas. No obstante, en el Chaco han sido escasamente explorados salvo en la sociedad chamacoco por parte de Cordeu (1992), aunque desde otra perspectiva. En el caso estudiado, el nivel de ajuste psicológico, adquiere mayor peso en la fase de duelo, caracterizada por la exclusión, el dolor y diversas expresiones de descontrol emocional que van

desde un estado de tristeza y abulia hasta uno de ira que se exterioriza mediante actitudes y comportamientos agresivos. A su vez, el nivel de ajuste social incluye una serie de reacomodamientos y transformaciones sociales -indicados por el cambio de status y de las categorías etarias de los padres- que se concentran en la fase de reintegración y expresan en el vaclan, ritual que escenifica el reingreso de esos deudos al tejido social de la vida cotidiana y la incorporación de los mismos a sus nuevos roles.

NOTAS

¹ Wicke y Chase Sardi (1969: 188) proporcionan una lista de doce “necrónimos” que se aplican a los parientes cercanos que han perdido un niño y celebrado el ritual de duelo (vaclan), además de definirlos como contrapunto de los tecnónimos. Seelwische (1980) amplía considerablemente ese número, vinculándolos siempre con el ritual. Por ejemplo, “claclai, se le dice al padre de familia que ya hizo la ceremonia fúnebre”. Palmer y Braunstein (1992) avanzan sobre los resultados de los primeros, sugiriendo que hay oposición complementaria entre tecnónimos y “child bereavement terms” en tanto indicadores de formas de paternidad en acto o desactivadas por la pérdida de un hijo, respectivamente. Retomaré la cuestión de la alternancia de ambos tipos de términos, si bien la reconsideración del uso de la terminología de duelo excede los límites del presente trabajo.

² En cuanto al límite del empleo de los tecnónimos y la sustitución por necrónimos, la información abre dos perspectivas. La primera, en coincidencia con lo señalado por Wicke y Chase-Sardi (1969) y Seelwische (1980), relaciona dicha sustitución con la realización del vaclan. Menos mecánica, la segunda (Palmer y Braunstein 1992) establece la pérdida de un hijo como circunstancia suficiente y, por lo tanto, independiente de la celebración del ritual. Para tomar partido por una de ambas sería necesario un replanteo de la llamada “terminología de duelo” que diferencie los verdaderos necrónimos de los términos de parentesco normales modificados por un sufijo que indica haber superado el vaclan, según precisaré luego.

³ Sabemos al menos que la familia extensa y en especial los abuelos eran copartícipes de las prácticas de la couvade, ya que cubrían las necesidades materiales de los progenitores durante su reclusión.

⁴ Hay indicios de un sistema clasificatorio centrado en la idea de adecuación entre cantos-espíritus guardianes y categorías de sexo y edad de los iniciandos -según criterios cromáticos, dietéticos, conductuales, cognitivos- cuya reconstrucción bien valdría la pena intentar.

⁵ En realidad, entre eclé y otras especies de la misma familia -las cotorras, los loros de ala roja, los loros de cabeza negra- se establece el vínculo jerárquico de patrón-peón, a partir del cual se explican muchos de sus poderes.

⁶ Se dice que esta clase de pintura más que un valor protector tenía uno estético y que, por lo tanto, si los iniciandos deseaban quitársela una vez concluido el ritual podían hacerlo. En cambio, los que la conservaban hasta su desvanecimiento natural en el lapso de unos dos meses, podían aspirar al rol de formador/a o colaborador/a de un sucesivo vaclan. En cuanto al patrón cuadrículado del diseño, se lo asocia con las placas del caparazón del armadillo negro, animal en el que se transformó el ante-pasado que introdujo el ritual (Siffredi et al. 1987: 208-10).

BIBLIOGRAFIA

- CLASTRES, Pierre 1992. *Mythologie des Indiens Chulupí*. Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Religieuses. Paris, Vol. XCVIII.
- CORDEU, Edgardo J. 1992. "El complejo del duelo y el luto entre los chamacoco o ishir del Chaco Boreal", *Papeles de Trabajo*, 2: 47-61. Rosario.
- CHASE-SARDI, Miguel 1970. "El concepto nivaklé del alma", *Suplemento Antropológico*, 5 (1-2). Asunción.
- CHASE-SARDI, Miguel 1981. *Pequeño Decameron Nivacle*, Ediciones Napa, Asunción.
- JACKSON, Michael 1989. *Pathstoward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Indiana University Press, Bloomington.
- MANNONI, Octave 1973. *La otra escena. Claves de lo imaginario*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- MENGET, Patrick 1979. "Temps de naitre, temps d'être: la couvade", en Izard y Smith (ed.) *La Fonction Symbolique*. Editorial Gallimard, Paris.
- PALMER, John y BRAUNSTEIN, José 1992. "Bereavement Terminologies in the Chaco", *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, 3: 7-23, Las Lomitas, Formosa.
- SEELWISCHE, José 1980. *Diccionario Nivacle-Castellano*. Mariscal Estigarribia, Paraguay.
- SIFFREDI, Alejandra 1984. "Los parámetros simbólicos de la cosmovisión nivacle", *RUNA*, 14: 187-219, Buenos Aires.

- SIFFREDI, Alejandra 1988-89. "Cuestionamiento y Diversión. Análisis simbólico de un ciclo mítico risible nivaclé", *Relaciones Sociedad Argentina de Antropología* , 17 (2): 99-110, Buenos Aires.
- SIFFREDI, Alejandra 1992. "Tradición e Innovación en el discurso sobre el Fin del Mundo: el caso nivaclé del Chaco Boreal". *Papeles de Trabajo* , 2: 62-74, Rosario.
- SIFFREDI, Alejandra y BRIONES, Claudia 1986. "Orden y Desorden en las relaciones sociales bajo la clave de la enculturación sexual", *Suplemento Antropológico* , 21 (1): 147-78, Asunción.
- SIFFREDI, Alejandra et al. 1987. *Folk Literature of the Nivakle Indians* , en Wilbert y Simoneau (ed.) *UCLA Latin American Studies* , 66, Los Angeles.
- SIFFREDI, Alejandra y SANTINI, Susana 1993. "Movimiento, Localización y Experiencia. Una aproximación a la historia oral de los nivaclé septentrionales en los últimos sesenta años", *Memoria Americana* , 2: 63-85, Buenos Aires.
- SMITH, Pierre 1979. "Aspects de l'organisation des rites", en Izard y Smith (ed.) *La Fonction Symbolique*, Editorial Gallimard, París.
- STERPIN, Adriana 1991. *La chasse aux scalps chez les Nivaclé du Gran Chaco* . M.S. (Universidad de Nanterre, París).
- STERPIN, Adriana 1993 a. "La chasse aux scalps chez les Nivaclé du Gran Chaco". *Journal de la Societe des Américanistes* , 79: 33-66, París.
- STERPIN, Adriana 1993 b. "L'espace sociale de la prise de scalps chez les Nivaclé du Gran Chaco", *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* , 5: 129-92, Las Lomitas, Formosa.
- TOMASINI, Juan 1986 "Seres tutelares de animales y plantas entre los Nivaklé", *Instituto de Ciencias Sociales* , Buenos Aires.
- TOMASINI, Juan et al. 1987. *Folk Literature of the Nivaklé Indians* , en Wilbert y Simoneau (ed.), *UCLA Latin American Studies* , 66, Los Angeles.
- WICKE, Charles y CHASE-SARDI, Miguel 1969. "Análisis componencial de la terminología de parentesco Chulupí (Ashluslay)", *Suplemento Antropológico* , 4 (2): 185-202, Asunción.