

LOS ATUENDOS SHAMANICOS CHAMACOCO DEL MUSEO ETNOGRAFICO: UN INTENTO DE INTERPRETACION SIMBOLICA

*Edgardo Jorge Cordeu**

INTRODUCCION

1. La colección. Origen y características

El Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires posee cierto número de objetos de los indios chamacoco o ishír, antiguos cazadores-recolectores del Chaco Boreal filiados a la familia lingüística zamuco. Hechos con madera, hueso, concha, dientes de animales, tejidos, cordeles de bromelia o plumas, los atuendos y “adornos” –tal es su viejo marbete museográfico– confeccionados con dicho material, por la brillantez de sus coloridos y la calidad de sus diseños nunca dejaron de despertar la atención. De manera muy somera la colección incluye, pues, diversos aderezos plumarios, instrumentos musicales (silbatos, sonajas y maracas), collares y otros adornos, pipas, y unos pocos utensilios de uso diario.

En cuanto al contexto referencial, el Museo Etnográfico sólo posee algunos datos sobre el origen y la fecha de ingreso de los tres lotes que componen la colección. El más antiguo comprende 48 piezas de las 50 donadas en 1910 por el célebre explorador A. Fric, quien logró rescatar parte de los objetos, fotografías y documentos reunidos antes de su muerte por G. Boggiani (Kandert 1983); están numeradas desde el 6240 al 6290. Posteriormente, en 1912 la Srta. Victoria Aguirre donó otros 10 artefactos, que fueron numerados desde el 11.068 al 11.077. Por último, en 1917 ingresaron 46 piezas de la colección particular de don Juan B. Ambrosetti que, tal vez, procedan también de los viajes etnográficos de Fric¹. Estos elementos, que yo sepa, nunca fueron objeto de estudios particularizados y, por otra parte, hace ya más de 20 o 30

* Miembro de la Carrera del Investigador del CONICET. F. F. y L., U.B.A.

años que han sido definitivamente desplazados de la práctica cultural real de los ishír que todavía superviven.

2. Identificación de los objetos

2. Identificación de los objetos

En otra oportunidad (Cordeu 1985b) me he referido a las circunstancias que hacia fines de 1984 y mediante el auxilio financiero del CONICET permitieron la venida a Buenos Aires de don Bruno Barras, un indígena chamacoco que permaneció casi un mes alojado en mi casa, y con cuyo auxilio pude retomar el relevamiento de la vieja cultura de su pueblo que comencé en 1971. En el artículo citado incluí una caracterización autobiográfica del informante y de su aprendizaje de ciertos aspectos del acervo sociológico, mitológico y shamánico de los ishír. Unos de los lugares donde trabajamos fue precisamente el Museo Etnográfico y, las páginas que van a leerse, reflejan en gran medida los aportes del propio Bruno Barras.

3. Propósitos y métodos

No me propongo realizar un estudio de la totalidad de la colección y, menos aún, una pura descripción museográfica (materiales, características ergológicas, técnicas de manufactura y empleo, etc.). Es decir, que sólo me referiré a los objetos involucrados en las prácticas shamánicas y —en la medida de lo posible— teniendo en cuenta el campo semántico en el que están insertos, veré de desentrañar su posición peculiar en ese sistema de ideas. Esta finalidad, que retoma sobre nuevas bases algún esfuerzo anterior (Cordeu y Braunstein 1974), se inscribe en las pretensiones del análisis simbólico en Antropología y recoge, por supuesto, la influencia de ciertos enfoques estructuralistas de la comunicación (Leach 1978), de la semiótica de la cultura (Lotman, comp 1979) y de los trabajos que se han ocupado de los significados simbólicos de la ergología shamánica sudamericana (Reichel-Dolmatoff 1968 y 1978, Grebe 1973 o Joralemon 1985; por citar a algunos). Asimismo, aparte de los Bruno Barras, también tendré en cuenta los datos pertinentes consignados en los trabajos de Baldus (1931a y 1931b), Súsniak (1957 y 1969) y en los míos propios (Cordeu 1980 y 1984, especialmente).

ALGUNOS RASGOS CARACTERISTICOS DEL SHAMANISMO ISHIR

1. Los especialistas mágicos

Los supuestos y las prácticas del shamanismo ishír no difieren demasiado de otros shamanismos sudamericanos. Esto es, que por la vía del desdoblamiento de la persona-

lidad y el trance extático, logrado a través del canto y una técnica respiratoria particular², el *komzáxo* chamacoco es una personalidad capaz de interactuar con lo sagrado y obtener así la curación o el daño de los otros y, a la escala de la comunidad, de procurar el bienestar material y la seguridad de la propia y la desgracia de las ajenas. Si algunas notas singulares deben destacarse en él, éstas no son sino el número y la variedad de los especialistas mágicos y, correlativamente, la multiplicidad de experiencias insólitas de las que obtenían sus poderes.

También para los *ishír* la visión u *or ur'ío* —sea extática u onírica— de una realidad situada “más allá” que la de la experiencia habitual marca el dominio de aquéllos que han logrado entablar contacto con lo insólito. Las consecuencias del mismo y las capacidades obtenidas deslindan las distintas clases y jerarquías de especialistas shamánicos. Por consiguiente, mientras que por un lado se diferencian los *otíny xábo* de los *komzáxo*, *axány* o shamanes propiamente dichos, por el otro, en el seno de esta última categoría se recortan con cierta nitidez los *axnýrt* —que enfatizan el rol terapéutico del oficio— y los llamados *komzáxo naamzóro* (*naamzóro*: ámbito oculto o secreto) especializados en la práctica del *tzaarým* (lit: “tocar con mala intención”) o daño. Los *otíny xábo* (de *otíny*: visionar, purificar, bendecir; y, *xábo*: enfrenar), por su parte, eran personas de ambos sexos que habían recibido ciertas dotes poéticas a través de sus visiones; no poseían poderes curativos, pero en cambio componían y entonaban los *dukynnýry* o cantos-fúnebres, revelaban testimonios y profecías del más allá, e intervenían con su canto en muchos rituales purificatorios.

2. Las redes taxonómicas del simbolismo shamánico

Casi seguramente, los signos y cifras de las creencias shamánicas están inscriptas en las alternancias simétricas que ciertas cronicidades características —ciclo diario, recurrencia de la temporada húmeda y la seca, etc.— imprimen en las connotaciones semánticas de la cosmología. Es decir, que los valores simbólicos asignados —entre a otros fenómenos— a los estratos y regiones del espacio, se invierten periódicamente en función de su correspondencia con alguna de las fases del discurrir temporal. De esto resulta, en primer lugar, la cualidad esencialmente dinámica del sistema taxonómico así conformado; y además, los principios de la lógica interna de determinadas manifestaciones.

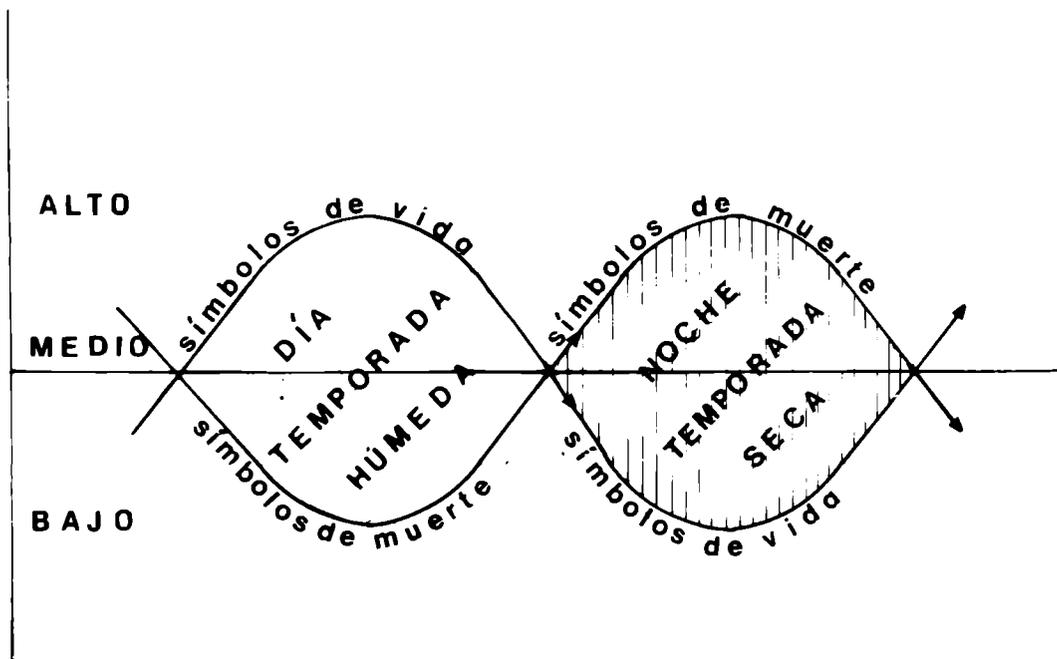
Por ende, deben ser encuadradas en este contexto las aseveraciones de que tanto los espíritus-guía como las enfermedades provienen de lo Alto, aquéllos en las horas diurnas y éstas durante la noche; la asociación con el hueso y la madera de los silbatos que respectivamente convocan a unos y otras; la norma de que los shamanes duerman de noche boca abajo, a fin de seguir el curso subterráneo del Sol y preservar así sus nexos con lo Alto; o, las aparentes incongruencias de los informantes, que ora localizan al Hades u *Osépyty* en las profundidades y otras veces en el cielo.

Ahora bien, según he demostrado antes (Cordeu 1980 y 1984) los supuestos cosmovisionales de los *ishír* parten de la dialéctica entablada entre la Muerte y la Vida, a la

que ajustan los conceptos que la describen (condicionamiento e incondicionamiento y, armonía e inarmonía, especialmente) y los arbitrios indirectos que la expresan. Se integran de ese modo sendas cadenas simbólicas contrapuestas del tipo: *CTONICIDAD-corrupción-defecación-enfermedad-tobillo-vejez-mujer-sexualidad desordenada-ferocidad-obtusidad-inconciencia-indiferenciación-sequía-color rojo-oscuridad-ritmo continuo de la sonaja-izquierda-lejanía-movimiento en zig zag-bromelia-aves carroñeras-peces feroces-jaguar-armadillo-juego ritual de pelota-tabaco-divinidades de la muerte-aspecto desorbitado de las divinidades Axnábsero. . . MUERTE* Vs.: *CELESTIALIDAD-frescura-micción-salud-cabeza-niñez-varón-sexualidad ordenada-pacifidad-inteligencia-conciencia-diferenciación-humedad-color negro-claridad-ritmo discontinuo de la sonaja-derecha-cercanía-movimiento recto o curvo-poroto silvestre-aves carniceras-peces pacíficos-venado-tapir-juego ritual de clavas-atuendo plumario-divinidades de la vida-aspecto tesmofórico de las divinidades Axnábsero. . . VIDA*. Si se tiene en cuenta, pues, la sobredeterminación que las alternancias temporales imponen a los valores simbólicos, la vinculación paralela de los mismos con la cosmología se ajustaría entonces al esquema reproducido en la Fig. 1.

Figura 1

**CORRELACIONES COSMOLOGICAS Y CRONOLOGICAS
DEL CAMPO SIMBOLICO DE LA MUERTE Y LA VIDA**



3. La cosmología estratificada

En sus grandes líneas, la cosmología chamacoco habla de un universo cuatripartito: *Cielo, Tierra, Aguas y Profundidades*, admitiendo cada uno de estos medios otras subdivisiones de naturaleza física y/o sacra. Paralelamente, la positividad de los poderes y cifras simbólicas de estas regiones se invierten recíprocamente entre lo Alto y lo Bajo, y en esta regla se encuadran las acciones y el prestigio social de los shamanes respectivos. En este sentido, la importancia de las condensaciones semánticas focalizadas en el estrato intermedio del Cielo lo erigen en el punto de arranque de la ordenación cosmológica y de los conceptos shamánicos ligados a ella. En efecto, éste es el lugar del *Osépyty* o País de los Muertos. De ahí, pues, la razón de la designación genérica de las aves de vuelo elevado u *Oseptiýry* (lit: “son de Osépyty”) y de que, en consonancia con muchos enunciados mitológicos (Cordeu 1984: 227-228), sea precisamente la apariencia de algunas de esas aves la que adoptan los *komzáxo dichikibío ámzyro*, los “capturadores de almas externadas”, cuando ascienden extáticamente a lo Alto para recuperar las almas de los murientes retiradas allí. En realidad, en concordancia con sus hábitos alimentarios frescos o corruptos, algunas especies de oseptiýry connotan la vida y otras la muerte. De ahí, también, la utilización de plumas de estas aves —junto con las de otras que representan valores cosmovisionales diferentes— en los atuendos shamánicos y los aderezos rituales; y además, la raíz de la contraposición simbólica de los plumajes (*vuelo alto/vuelo bajo; carniceras/carroñeras/granívoras*, etc.) o, de los artefactos plumarios con objetos fabricados con otros materiales.

Bruno Barras identificó ocho “cielos”, “planetas” o estratos cosmológicos: Tres celestiales, dos superficiales y otros tres subterráneos. De abajo hacia arriba, si se tienen en cuenta las propiedades de la corteza terrestre, dicha secuencia importa asimismo un incremento paulatino de la sequedad y la agregación, primero, y luego una relativa inflexión de esas cualidades. Esos estratos son los siguientes; a saber:

1. *Oonót mbalóta* (lit: “río supradimensional”) u *Oonót úrt* (lit: “río de abajo”). Zona acuosa de límites indeterminados de la que, salvo por shamanes muy poderosos que consiguieron llegar hasta allí, se carece prácticamente de experiencia. Al parecer, está habitada por los mismos seres y potencias del estrato inmediatamente superior.
2. *Yniímich ýrt* (lit: “tierra blanda”). Espesa capa de lodo de contextura muy fluida y viscosa. Está poblada por grandes anguilas entre las que se destaca un ser de su misma apariencia, *Péerth* o *Páeta*, de gran tamaño y de cabeza roja. Aparte de una gran cantidad de canciones, *Péerth* otorga a sus elegidos el don de desplazarse en el seno de esta región, y poder emerger así en cualquier lugar de la tierra.
3. *Yniímich úrt* (lit: “tierra de abajo”). Capa sólida y menos húmeda en la que se ubican las tumbas. Es el hábitat de las especies ctónicas —que por la analogía del caparazón incluyen también a los quelonios— y de algunas potencias sacras (*Axmýrmy láta*) con apariencia de armadillo, que asimismo llaman e inician shamanes.
4. *Yniímich éich*: (lit: “tierra de arriba”). Se caracteriza por la solidez y la sequedad. Incluye varias regiones ecológicas diferentes pobladas por gran cantidad de entida-

des ligadas con distintas especializaciones shamánicas —a este respecto, el vocablo *ámzyro* engloba aproximadamente tanto nuestra noción de “ámbito” como una referencia a la captura de sus seres y especies características—. Prácticamente todas las especies terrestres silvestres y sus *Señores* o *Dueños* son iniciadores de komzáxo, a los que conceden la facultad de atraer a los individuos correspondientes. De ahí la dificultad de efectuar una revisión detallada de cada ámbito —y aun la inutilidad, ya que las características del fenómeno son similares en todos los casos—. Sin embargo, hay que destacar a Jaguar o *Ylypiót* —que concede la capacidad de adoptar su figura y sus costumbres— y a *Xóshyta* —un ser demoníaco con aspecto de pequeña mujer o sino de tortuga de largas orejas, cuyo sonido vibrante provoca la pérdida de la conciencia y un ardor sexual irrefrenable—, cuyos escasos elegidos pueden curar la lucura mediante la succión.

5. *Ñiogót úrt* (lit: “agua de abajo”). Contiguo al anterior, este ámbito comprende las lagunas y cauces fluviales permanentes o temporarios. Al igual que en la superficie terrestre, residen aquí muchos de los responsables del otorgamiento de poderes mágicos. Se destacan entre ellos *Dikildiguité* —con el aspecto de una anguila de cresta roja de gran tamaño—, *Ruichy* —una personificación de las nutrias—, y distintas especies ícticas, que también dan el don de “llamar” a sus “hijos” para que los aprovechen.
6. *Póort pyxýt* (lit: “mitad del cielo”). Es el estrato situado inmediatamente por encima de la capa terrestre, el cielo atmosférico. Zona relativamente húmeda, ya que en ella dominan los vientos y tormentas (*il'ta*), las nubes, y las lluvias (*ossásyro*) y las personificaciones sacras de éstas (*Lápshi*), responsables todas ellas del otorgamiento de distintas capacidades mágicas vinculadas con los hechos atmosféricos respectivos. Además, el *Póort pyxét* constituye el hábitat de las aves de vuelo bajo o *Chipýrmy*, que por su menor tamaño y por muchas de sus costumbres alimentarias se distinguen netamente de los *Oseptiýry* del estrato superior, pero que también poseen riquísimas connotaciones shamánicas (espíritus-guía, avisadores, mensajeros, etc.). De esta forma, la contraposición *Chipýrmy/Oseptiýry* viene a equivaler en cierto sentido a la oposición entre el *daño* y la *curación*, entre la *enfermedad* y la *salud* o —en el plano de las técnicas terapéuticas— entre la *cura por succión* y el *rescate del alma*.
7. *Póort iú* (lit: “cielo elevado”) o *Póort kynýxyt* (lit: “cielo diferente”). Es el nivel cósmico en el cual, además de los *Oseptiýry* y sus personalizaciones teofánicas, habitan los astros visibles y algunas enfermedades (*pyl'io*) y donde está ubicado el *Osépyty* o País de los Muertos. La cota de la Luna, más alta que la del Sol, marca su límite superior.
8. *Póort pish* o *Póort pá* (lit: “cielo puro o en su integridad”) o *Póort nántyky* (lit: “cielo oscuro o azul”). Situado más allá de la Luna, la falta de astros visibles implica una oscuridad absoluta. Reinan allí los astros y entidades sacras más poderosas pero, los peligros del acceso, hacen que este estrato sea prácticamente desconocido para el común de los mortales; sólo muy pocos shamanes muy conceptuados han podido penetrar en su interior.

Parece obvio, pues que esta descripción, cuyas distribuciones y oposiciones cosmológicas son sensiblemente similares a las transmitidas antes por Baldus (1931a y 1931b) y por SúsNIK (1957), coordina una serie de elementos de estricta naturaleza física con otros que tienen que ver más bien con los simbolismos del trance extático y el viaje interior. No tiene caso profundizar ahora una exégesis de los significados de ambas clases que integran los discursos shamánicos sobre el cosmos. En cambio, hay que destacar que la multiplicidad de fuentes del poder mágico supuesta por la estratificación cósmica, tiene que ver directamente con los prestigios shamánicos y la jerarquización resultante. En realidad, los komzáxo que ocupan la cúspide, son los que lograron sus poderes en diferentes Regiones del Mundo, con la consiguiente ampliación de sus habilidades.

Por lo tanto, desde el punto de vista de sus capacidades respectivas y de la consideración que merecían, se puede hablar de una distribución triple de las fuentes del poder mágico. Esto es, de shamanes “del Cielo” (*komzáxo póort oso*), “de la Tierra” (*komzáxo yníimich éich oso*) y “las Aguas” (*komzáxo oonót úrt oso*) y, “de las Profundidades” (*komzáxoyníimich úrt oso*). Al mismo tiempo, dada la inversión recíproca de los signos de los poderes de lo Alto y de lo Bajo que señalé antes, los shamanes del Cielo se oponen a los de las Profundidades en la relación del + y del – y, entre ambos, resaltan las capacidades ambiguas de los shamanes de la Tierra y de las Aguas, a los que acompaña una cuota de prestigio mucho menor que la de los primeros. Así, los shamanes del Cielo podían no sólo calmar a las tormentas y llamar a las lluvias para apresurar la maduración vegetal, sino también succionar las pestes venidas de arriba y –atributo exclusivo de ellos– volar hasta allí para recuperar el alma de los murientes. Los shamanes de la Tierra y de las Aguas actuaban sobre todo como proveedores mágicos de alimentos y como sanadores de las enfermedades y accidentes propios de esos medios; y, los de las Profundidades, los que más mujeres reclutaban entre sus filas y que menos aprecio gozaban, eran también a los que menores capacidades les reconocían.

4. La concepción del poder, los espíritus-guía y la actuación shamánica

Por lo común el futuro shamán, ya sea en sueños o en algún estado lindante con la alucinación, es incitado por alguna entidad sobrenatural a que acepte sus poderes. La mayoría termina por acceder, pero otros, por temor o indecisión, rehúsan ese don y a veces son perseguidos durante largo tiempo (SúsNIK 1969: 218; Cordeu y Braunstein 1974: 125).

Junto con el “poder” (*wozósh*, lit: “veneno”; *ukúrbo*, lit: “fuerza”), el komzáxo recibe cierta cantidad de *ishó*, cuyo número señala su capacidad e importancia. Este concepto –cuyo propósito semántico está centrado en la cualidad dinámica de aquellos contenidos que suelen escapar de su continente (linfa, sudor, semen o savia)– designa tanto a los llamados “espíritus-auxiliares” como al utillaje empleado por el shamán. Vale decir, que unifica semánticamente a los seres extraordinarios con apa-

riencia de animal, vegetal —o en realidad de cualquier cosa— que protegen al mago de los peligros y lo ayudan en sus empresas, con los artefactos —“artes” o “aparatos”— que él mismo fabrica y emplea en sus prácticas. El acceso a la condición shamánica implica, por consiguiente, la adquisición del “poder” —que con sus “auxiliares” y las enfermedades el komzáxo guarda en el interior de su cuerpo— y de sus objetos mágicos, y que acrecienta o que pierde con las curaciones que realiza y en sus combates con otros shamanes. Correlativamente, “el “poder” permite la metamorfosis temporaria (*chymzyxyry*) de la apariencia humana y la adopción de la figura de los seres de los ámbitos cosmológicos con los que está ligado.

Sin embargo, todas estas actuaciones y creencias obedecen a determinadas normas de afinidad o incompatibilidad entre los términos puestos en juego en cada caso. Las mismas iluminan bastante acerca de las connotaciones metafóricas de las aseveraciones mágicas, y por ende, sobre la dimensión simbólica del discurso respectivo. Algunos de los axiomas del modelo implícito son los siguientes:

- a) Al igual que los toba (Cordeu 1969-70: 99-105) y muchos otros grupos, también los ishír afirman la duplicidad, y a la vez, la limitación de los poderes mágicos. De esta teoría deriva el ejercicio simultáneo por los mismos individuos tanto de la “bendición” (*os piintch wozósh óm pishó*, lit: “la-boca-poder-bueno-o-puro”) como de la “maldición” (*os piinch wozósh káar ió*, lit: “la-boca-poder-impuro-o-podrido”), por una parte; y, las continuas competencias y pugnas entre los komzáxo a fin de acrecentar sus poderes a costa de los demás, por la otra.
- b) Las actuaciones shamánicas (viajes extáticos, curaciones, propiciaciones, pugnas, etc.) sólo toman en cuenta a los seres y entes —naturales e insólitos— del o los estamentos cósmicos de los que han recibido sus poderes.
- c) En tanto que los nexos entre los shamanes y las entidades sacras revisten la forma de una identificación metafórica entre ambos (*ytzó*), aquéllos deben abstenerse de consumir los alimentos propios de su zona cósmica y, por el contrario, deben adoptar los hábitos de comida de las segundas (v.g.; los iniciados por los cuervos suelen comer cosas podridas). Esta regla genera una amplia gama de interdicciones, directamente proporcional al incremento de las capacidades mágicas. Existe, por ende, la creencia en una vinculación inversa entre la magnitud del poder y la duración de la vida, ya que quienes lo alcanzan en sus grados más altos están prácticamente condenados a morir de inanición.
- e) Conviene tener en cuenta, a este respecto, que el recurso a un principio general de “semejanza” (*chýt o zýt*) es sin excepción uno de los puntos de partida de los discursos mitológicos, mágicos y rituales de los ishír. Por consiguiente, la “imitación” o *ytzó* de la “semejanza” —que por su misma naturaleza sólo puede realizarse mediante enunciados simbólicos que excluyen los nexos de “identidad”—, imprime su propio perfil lógico a los gestos culturales correspondientes, y revela así la razón de ser de muchas de sus características.

5. La concepción del cuerpo y del alma y la psicofisiología de los komzáxo

Según los komzáxo la animación y la vida (*ykýrint, ishírt*) del hombre —y tal vez de todos los seres vivientes (*or ykýrint*)— dependen de la presencia en el cuerpo de un principio dinámico denominado *diguichíbich* (lit: “*ichíbich de él*”). Este vocablo, *ichíbich*, denota en general a las sombras, siluetas e imágenes reflejadas; pero, en su forma pronominal *diguichíbich*, connota a la persona en su integridad. Su dinamismo se expresa mediante la imagen del viento; así, cuando se deja ver, el *diguichíbich* se muestra entonces como una imagen impalpable de su dueño; en cambio, cuando es invisible, es percibido ahí como una ráfaga que inquieta y aterroriza. La cualidad del *éiwo* (capacidad de orientación, discernimiento, razonamiento, etc.), asimismo, constituye su rasgo inherente más importante. Durante la vigilia el *diguichíbich*, o mejor dicho, su modalidad calificada como “joven” o “nueva” (*ázly*), reside en el cerebro o *ytýrbity*, del que se retira durante el sueño y emprende viajes de los que dan cuenta las experiencias oníricas. De ahí las precauciones tomadas con los durmientes, y también, la prescripción de períodos obligatorios de reposo —especialmente en las horas contiguas al mediodía y a la medianoche— ya que, durante esos períodos, se acrecienta al máximo la proliferación terrenal de los *diguichíbich* —sean de los muertos o de los durmientes— que amenazan a los despiertos que se topan con ellos.

Sin embargo, el discurso shamánico sobre los entrelazamientos recíprocos del cuerpo, la vida, el alma y el entendimiento es en realidad bastante menos “animista” que el que dejan traslucir las aseveraciones que deliberadamente he transcritas. El pensamiento o *éiwo*, por de pronto, cuyo ejercicio lleva a la sabiduría u *os éiwo* y cuyo abuso conduce a la locura, es entendido como una pura actividad carente de toda connotación sustancial. Estas ideas se expresan mediante una locución que dice aproximadamente: “Voy a hacer que mi pensamiento ande, marche”, y a través de diversos enunciados concomitantes que homologan el trabajo del pensamiento a una secuencia inacabable de imágenes que, sin perder un curso dado, se desplazan y trasmutan de continuo.

Los komzáxo hablan igualmente de una localización triple de las facultades y de una tripartición funcional de los órganos y procesos fisiológicos vinculados con ellas. De este modo, las pasiones y deseos (amor, miedo, discordia, disgusto, cólera, ardor) residen en el corazón (*tytýuty*), que a través de venas y arterias comunica esas pulsiones al cerebro o *ytýrbity*. Aquí, la inteligencia o *éiwo* determina el patrón de acción más adecuado y lo comunica a la boca o *axwó*; donde, transformada en voliciones, la secuencia de deseo y pensamiento se efectiviza al fin en el lenguaje. Los shamanes asimismo, distinguen cuatro áreas cerebrales: el *ytýrbítak* o “corazón” descrito como un núcleo amarillo central en el que se asienta el pensamiento— y otras tres capas concéntricas llamadas *ymynó*, recorridas por los conductos sanguíneos que sirven como trasmisores y que llegan hasta el corazón³. Por eso, durante los combates extáticos, los vencedores destapan el cráneo de los vencidos y les devoran el cerebro, “el lugar de los pensamientos”, para apropiarse de ellos.

Estas concepciones no carecen de cierta base empírica. Parten, valga el caso, de la evidencia de que el corazón de los degollados sigue latiendo todavía durante algún

tiempo. Hechos como éste brindan la certeza de que el proceso de la muerte comienza en el cerebro, de donde se han retirado el *éiwo* y el *diguichibich*, y desde allí avanza paulatinamente hacia el resto del cuerpo. Esta es la base de las técnicas de recuperación extática del alma; y también, a la escala de la lógica interna de ciertas imágenes míticas, de la invulnerabilidad a la decapitación de las divinidades *Axnábsero* en virtud de las peculiaridades inversas de su corporeidad (Cordeu 1980: 242-244). La identificación terminológica entre las arterias –que siempre auscultan para percibir los signos vitales– y el aliento (*ixiýry*), refuerza asimismo la idea de que la integridad humana reside más en el cerebro que en las restantes funciones vitales. Una vez perdida la conciencia, la vida pende de un hilo; por eso, los *komzáxo* aconsejaban el aislamiento y la tranquilidad del enfermo hasta tanto lograran recuperarla. Decían, pues, que la fuga durante dos o tres días del *diguichibich* –con la consiguiente caída en la inconsciencia– prefiguraba la muerte; en ese caso, una fase agónica caracterizada como *uýr diguichibich ishír* (“el *ishír* completo, la persona, está vagando ya”), podía ser seguida finalmente por la fase del *diguichiboch ouý*, o sea, la “despedida del cuerpo”, antes de irse para siempre al *Osépyty*.

6. Las teorías de la enfermedad y la terapia

d’Heusch (1973: 254 y sig.) procuró esclarecer algunos aspectos del modelo común al que responden las dos principales teorías shamánicas de la enfermedad; vale decir, la pérdida del alma –cuya curación implica una restitución (adorcismo)– y, la intrusión en el cuerpo de un agente extraño que requiere ser extraído –por lo común mediante la succión (exorcismo)–. Además, sin que sea exclusiva en el área, la segunda de estas teorías parecería ser la más frecuente entre los amerindios según dicho autor. Ahora bien, aunque el rescate del alma sea sobre todo una atribución de los *shamanes* celestiales, los *chamacoco* profesan ambas concepciones. Sin duda, sería de suma importancia establecer cuáles son los criterios utilizados por la nosología indígena para clasificar las enfermedades en relación a uno o a otro de dichos cuadros⁴, cosa que por el momento es imposible hacer.

Los *komzáxo* denominan *pyl’ío* o *pyl’io* a las enfermedades cuya curación se realiza a través de la succión. Al igual que los espíritus-guía o *ishó* –que simbólicamente están contrapuestos con ellas– las *pyl’ío* pueden asumir cualquier forma material (ave, espina, insecto, huesillo, piedrecilla, pequeño animalillo, etc.). No obstante, se utiliza más bien el término *urrubío* para designar a las unidades discretas que las representan; las llamadas “*babas del diablo*” son sus referentes más frecuentes. El diagnóstico de las *pyl’ío* requiere a veces el empleo de un *ishó* o instrumento particular, el *chogút*; se trata de un pequeño manojo de plumas, que el *shamán* pasa por diversas partes del cuerpo del paciente tendido en el suelo hasta que ubica el lugar real, que luego procederá a succionar (*ochúbotak*), y después, a masajear (*ochúku*) y soplar (*tytránxa*) con exhalaciones cortas, mientras canta y musita sobre la porción enferma. No es del todo claro el significado y la finalidad del soplado para los *ishír* –que a

veces se ejercita también sobre los instrumentos de caza o de pesca para acercar su eficacia— y sus vínculos con la succión y el masaje⁵.

Por su parte, el procedimiento de los *komzáxo diguichibio ámzyro*, los especialistas que viajan hasta el ámbito celestial donde se ha retirado el alma del muriente, consistía en aislarse con él, mientras recomendaba absoluto silencio a los demás para que no se rompiera el hilo de aliento que aún lo ataba a este mundo y que percibía por la debilidad de su circulación. No es ocioso consignar un caso relatado por Bruno Barras. Este es:

“Después de vestirse con todos sus atuendos y de clausurar por completo con sábanas y telas la choza donde yacía el paciente, el shamán comenzó a cantar. Con un pequeño *pymúxny* (manejo de plumas de ñandú) próximo a sus oídos procuró ubicar por los ruidos dónde estaba el *diguichibich*, y con otro *pymúxny* golpeó el cuerpo del agonizante, al que después palpó y sopló. Mientras tanto, los indios escondidos en las chozas próximas le oyeron entonar tres cantos diferentes, y poco más tarde, sonando ya desde muy lejos y dando la impresión de que el *komzáxo* había emprendido su vuelo, una cuarta canción. Tres horas más tarde volvieron a sentir desde la distancia sus cantos cada vez más cercanos y que al fin se acallaron. Al rato salió de la choza y contó que aún no había podido encontrar al *diguichibich*, pero que con sus hilos de araña mágicos (*kýty*) había puesto barreras en todos los caminos que van hacia el *Osépyty wárit* (lit: “la dirección del País de los Muertos”). Algo más tarde volvió a intentar la empresa. Entró entonces de nuevo en la choza y, luego de tratar de escuchar dónde estaba el *diguichibich* y de los consabidos masajes y golpes sobre el cuerpo del moribundo, los demás volvieron a oír sus cantos, que poco a poco se fueron alejando hasta desaparecer en la distancia. Los indios siguieron quietos, todos juntos en la aldea para que el *komzáxo* no fuera a confundir a alguno con el alma que estaba buscando; antes de volar les había avisado que, si a la vuelta lo sentían cantar tres veces desde arriba, esa era la señal de que había hallado al *diguichibich* y que lo traía en su *pymúxny*, apretando entre sus axilas. Así, fue. Al atardecer le oyeron entonar que había apresado el alma cuando trataba de desasirse de los hilos de araña con que él había cerrado todos los senderos; se acercó entonces desde atrás, y cuando la atrapó no hizo caso de su llanto y su deseo de no retornar más. Luego, ya dentro de la choza, sintieron que el shamán cantaba otra melopea y que escupía tres veces. Poco después, el enfermo recobró la conciencia y preguntó qué le había pasado porque no recordaba nada. Al final, el *komzáxo* indicó a sus parientes que en los días siguientes sólo lo alimentaran con jugos (*apýt*) de frutos silvestres, agua, miel y caldos (*otísh*) livianos de carne”.

7. La brujería y el daño

Mencioné ya la teoría indígena de la duplicidad de los poderes mágicos y de su concepción en términos de un número más o menos limitado de “unidades discretas”, que las divinidades y los shamanes guardan en el interior de sus cuerpos. He prevenido antes (Cordeu 1980: 133-137 y 1984: 195-196) acerca de la ingenuidad de asimilar

enteramente estas ideas a un puro dinamismo, ya que, las metáforas de raíz cuasi-material que les sirven de vehículo, connotan igualmente otros significados. No obstante —en el nivel del plan simbólico de muchas conductas y rituales mágicos y, a condición de no confundirlo con sus significados—, es evidente que dichas metáforas “cuasi-materiales” constituyen los “significantes” de esas conductas y rituales.

De ahí, entonces, que la duplicidad de los poderes mágicos lleve lógicamente a la práctica de la curación y —al menos potencialmente— del daño y de la brujería. De ahí, también, que la competencia por el poder haga de la guerra el estado normal de las relaciones entre los komzáxo.

Las referencias a la brujería intragrupal son poco detalladas. Existía, según dije, el rol del *komzáxo naamzóro* o “shamán secreto”, caracterizado por la reserva de sus prácticas y por no valerse del canto⁶. Bruno Barras afirmó que de preferencia eran iniciados por el *botzýrbo* (golondrinas negras), que son portadoras de fuertes cualidades mágicas (Súsnik 1969: 222). Bruno asentó además la baja frecuencia del daño intraétnico —en buena medida por temor a la réplica— y que el miedo a la brujería prevalecía sobre todo entre los afines; aclaró inclusive que, para no dar pie a los enconos familiares que podían desembocar en esas prácticas, antiguamente se fijó una edad mínima a los contrayentes matrimoniales, a fin de que su inmadurez no los condujera a disputas que luego podían extenderse hacia sus familias respectivas. Entre los chamacoco, empero, la práctica de la brujería —y el miedo a ser objeto de ella— están en relación directa con la distancia social y/o cultural. Para el mismo informante esta circunstancia fundó aun una pauta en endogamia clánica, basada en la familiaridad y en las actitudes benévolas que reinan entre sus miembros⁷. En cambio, por idéntica razón, eran de sobremanera abundantes los rituales purificatorios institucionalizados a cargo de shamanes, que hacían de los exogrupos los destinatarios obligados de la enfermedad, la desgracia y la mugre sacra que en algunas ocasiones afectaban a los ishír (Cordeu 1980: 450-471).

Respecto a las pugnas shamánicas existe una frondosa casuística y una no menos numerosa cuentística imposibles de revisar aquí. Se distinguen y se opongan por su etnicidad, edad relativa o rol parental (Hno.Ma/Ho.Hna.; Eo.Hna.(M)/Eo.Hna(m); Ho.Hno/Ho.Hno), los komzáxo siempre compiten entre sí y a menudo a muerte. Las narraciones de estas luchas componen verdaderos torneos de paradojas y antinomias (v.g.: un desafío a pescar entre las brasas y en el polvo de una tierra calcinada), acerca de cuya hondura simbólica tampoco puedo explayarme en la oportunidad.

ANÁLISIS DE LOS ATUENDOS SHAMANICOS

Humphrey (1976: 78) retomó con toda justeza la distinción de Barthes entre la *función* de un signo —o sea, el empleo o la finalidad invocada del objeto significado— y su *significación*, cuestión ésta que hace a su organización semántica en relación a los mensajes que porta. En los términos ya clásicos de Turner (1980: 22), dicha distinción equivaldría, en cierto modo, a la diferencia existente entre la “explicación”

de sus símbolos rituales por la propia cultura y la "interpretación" del antropólogo, basada en la reconstrucción de los contextos funcionales en los que intervienen esos símbolos. Por ende, ya que comparto la validez epistemológica de ambas distinciones, en este acápite haré lugar, sobre todo, a los comentarios del informante y a algunas sugerencias e hipótesis sobre sus supuestos implícitos; y reservaré para el final una interpretación del campo semántico que componen los artefactos en su conjunto.

La tipología propuesta no es del todo arbitraria. Teniendo en cuenta, en efecto, la cercanía semántica existente entre algunos atuendos y utensilios en virtud de su "función", los agrupé en las siguientes clases: a) Objetos ligados al vuelo mágico y a la búsqueda del alma; b) Objetos utilizados para atraer y destruir las enfermedades; c) Objetos utilizados para llamar a los espíritus-auxiliares; d) Objetos empleados para expulsión de la contaminación; y, e) Objetos de atribución indeterminada.

a) *Objetos ligados al vuelo mágico y a la búsqueda del alma*

1. Nro. 6275: *axnýrt wogóro* (lit: "shamán-gorro") (Fotog. 1a y 1b).

Este atuendo plumario cefálico consiste en una base de tejido de bromelia decorado con fajas paralelas con motivos cuadriculados y ajedrezados en varios tonos de marrón, y cuya parte superior es una red de malla flexible del mismo material que facilita su colocación sobre la cabeza. Esta base está cubierta con diversos plumajes fijados, al parecer, con una técnica de "entramado" (Schoepf 1985: 16-17). Posee también un barbijo de trenzado de bromelia o *axóra otý* (de, *axóra*: barbilla; y *otý*: sujetar, permanecer). El copete de la parte superior proyectado hacia adelante se denomina *shykytýrak mexnáp* (*mexnáp*: pequeño); las plumas finas que sobresalen son de *kuýmy* o garza-blanca y están rodeadas de plumas de loro que, hacia abajo, continúan con una faja de plumón (*weshó*) de ñandú y hacia los costados, en la parte correspondiente a las orejas, con plumas duras (*ixñó*) de cola de charata o *anóty* y, más abajo aun, con una capa de plumas de psitácidos entremezcladas con otras de charata.

De acuerdo con el informante, las plumas utilizadas simbolizan la capacidad de vuelo, e indican que este atuendo correspondía exclusivamente a los shamanes del cielo. El *axnýrt wogóro* era utilizado durante los viajes extáticos, y sobre todo en el ritual del *shú déich* (lit: "mata al sol"); consistía éste en un largo canto entonado durante todo el día, cuya duración —de la que viene su nombre— superaba la del curso solar. Además, el *shykytýrak mexnáp* o copete representa la capacidad shamánica de percibir los vientos y de orientarse en diversos espacios y ámbitos y, las colas de charata a ambos oídos, su poder de escuchar a la distancia. Sin duda estos significados, o mejor dicho "funciones", de la ergología shamánica no difieren muchos de las establecidas en su momento por SúsNIK (1957: 91 y sig.) y por Cordeu y Braunstein (1974: 133-135). Es obvio, también, que los comentarios citados dejan de lado o ignoran por completo el problema de las normas que regulan la elección de las especies plumarias utilizadas y el de la sintaxis a la que se ajusta su distribución. Para decir algo más acerca de estas incógnitas será menester recurrir a las connotaciones taxonómicas, y mitoló-

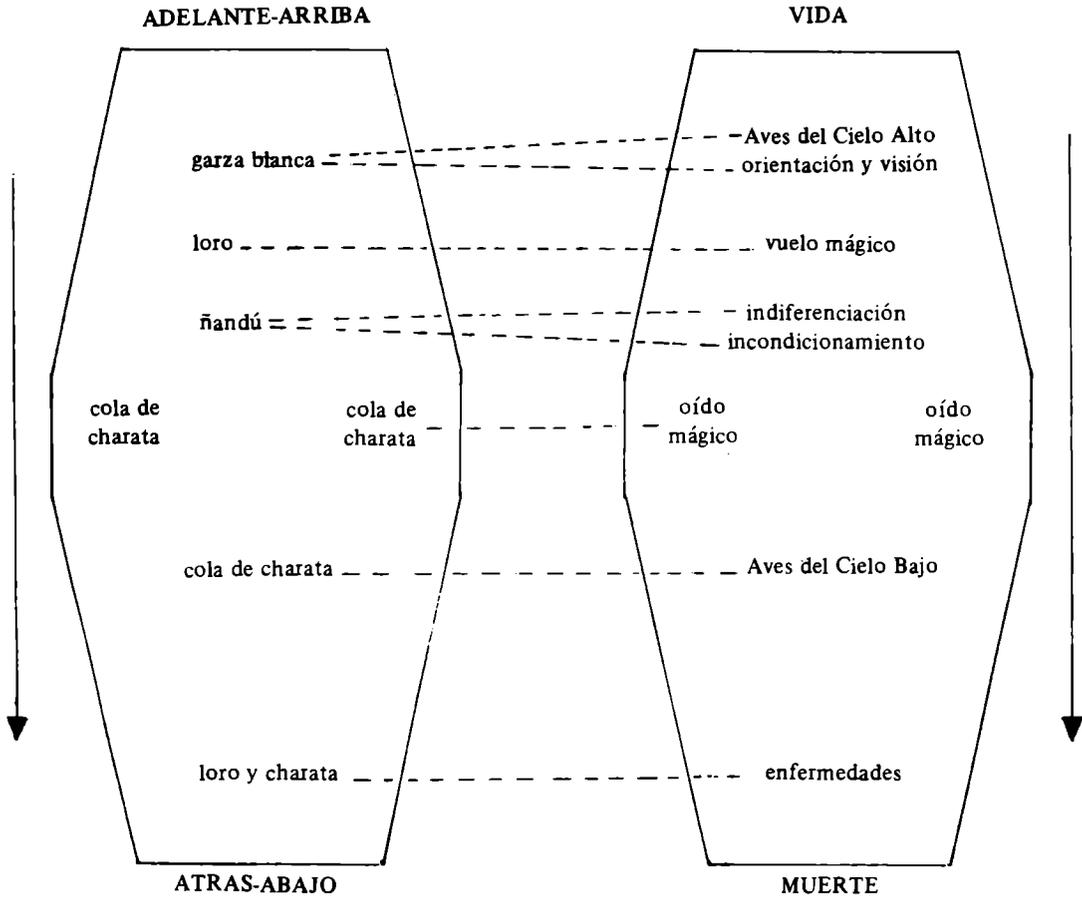
gicas de las aves, a los simbolismos cromáticos, o en general, a los demás artificios culturales que transmiten significados directos e indirectos; muchos de los cuales, por desgracia, son desconocidos ahora por completo.

Así, la distribución plumaria muestra una repartición cuatripartita. Hacia arriba y adelante se emplearon plumas de garza-blanca y de loro; hacia ambos costados, de cola de charata; y, atrás y hacia abajo, de ñandú y de loro y de charata. Es legítimo, evidentemente, tomar en cuenta los roles de estas aves en la cognición y en los mitos, rituales y creencias y deducir, de ahí, los posibles contrastes y coordinaciones semánticas, que por metonimia o por metáfora portarían entonces determinados mensajes; algo por el estilo de lo que enseñó a hacer Lévi-Strauss (1981) con las máscaras de la Columbia Británica. En sentido amplio, según se ha visto, las plumas establecen una similitud entre las habilidades shamánicas y sus propósitos, de un lado, y los espíritus-auxiliares figurados metonímicamente por las especies respectivas, del otro. Representan de esa forma a la lluvia, a través de las aves que se hacen presentes en esa temporada; al vuelo mágico, mediante las correspondencias de los plumajes con los valores cromáticos de los estratos cósmicos y los entrelazamientos entre aquéllos; o, las atribuciones de la Muerte y de la Vida, evocadas con plumas de carancho y de ciertas variedades de gavián, respectivamente.

En particular, en el atuendo en cuestión, puede que las garzas sugieran tanto el cielo superior —por la altura de su vuelo— y la lluvia y la temporada húmeda —por su hábitat y costumbres— como, a la temporalidad o condición primordial indeterminada y fluyente —por su color blanco-grisáceo similar al de esa época—. Los loros, por su parte, están ligados al cielo bajo, a sus hábitos depredatorios de los vegetales silvestres que también consumen los hombres, a la venida de las enfermedades y desgracias figuradas por ellos (Cordeu 1980: 699) y, por la contraposición cromática de su plumaje, a la oposición entre el día y la noche y entre diferentes estamentos cósmicos, y al simbolismo del vuelo shamánico (Súsnik 1969: 224). El ñandú o *pým'y*, en cambio, es el ejemplo eminente del *doshipyk* (lit: “animal a medias”), del anómalo de la etnotaxonomía ishír (Cordeu 1985a); en virtud de las múltiples discordancias naturales que condensa, connota asimismo la torpeza y la impericia y —siguiendo los meandros de ese curso simbólico— la inmovilidad, y en definitiva, la *coincidentia oppositorum*. Respecto a la charata carezco por desdicha de mayores precisiones culturales aunque, tanto su hábitat como sus hábitos frugívoros (Dorst y Erard (1985: 34), parecerían aproximarla hasta cierto punto a los loros.

Fig. 2

CONNOTACIONES SIMBOLICAS DEL AXNYOT WOGORO
N° 6275



Vale decir, pues, que con las reservas impuestas por el desconocimiento de buena parte de los códigos simbólicos que —probablemente de manera heteróclita— concurrían en los mismos signos plumarios, podrían interpretarse algunas de las “funciones” de este axnyót wogoro de acuerdo al esquema consignado en la Fig. 2. Por consiguiente, puede inferirse que el mismo constituye una suerte de “mapa cosmológico”, en el que se incluyeron además otros signos característicos de los poderes y capacidades shamánicas y de los supuestos cosmovisionales en los que están basados. En efecto, la oposición (*garza-blanca*) / (*charata y loro*), articulada entre los extremos superior e inferior del atuendo, expresaría la contraposición entre las aves de vuelo alto y de vuelo bajo —*Oseptiýry* y *Chipýrmy*—, y por ende, entre los dominios referidos a cada una; o sea, la salud y la vida, y la enfermedad y la declinación. En cuanto a los psitácidos, su relación a la vez con lo Alto y con lo Bajo debe ser contextualizada; en el primer caso, con referencia al vuelo mágico; y en el otro, con la peste y el daño que anuncian los papagayos según los indios. Finalmente, la ubicación central del plumón

de ñandú, que evoca de inmediato la anormalidad y la ambigüedad taxonómica atribuidas a esta especie, jugaría el rol de una metáfora del salto de nivel y de la crisis de los marcos de la experiencia habitual supuestas por la condición shamánica, y que tantas veces fue hecha notar por Eliade (1960).

2. Nro. 11.074: *axnýrt wogóro* o *komzáxo wogóro* (Fotog. 2a y 2b)

Confeccionado con una técnica similar al anterior, el reverso consiste en una redecilla flexible de bromelia, continuada con un tejido espeso de malla de color marrón. El mismo está decorado de arriba hacia abajo con ocho fajas con motivos alternos rectangulares y ajedrezados con los colores: azul/marrón/azul/rojo/azul/faja fina roja/marrón/azul. En la parte superior del anverso hay entramada una gruesa capa de plumón de pato en la redecilla, que culmina en un copete o *shykytyrak* de plumas duras de la misma especie; en el tejido de bromelia, en cambio, hay una densa capa de plumas de loro y, en la parte correspondiente a las orejas, penden dos fajos de plumas de pato y de loro entretejidas en atufado (Schoepf 1985: 16). Respecto a la tecnomimia del atufado, los chamacoco llaman *xürry* a la trenza de bromelia encerada en la que se entraman los extremos de las plumas; *oriipii* o “todo tejido” el enrollamiento propiamente dicho; y, *káarxut*, a la atudura del extremo que sujeta cada fajo. Este gorro posee también un barbijo de trenzado de bromelia.

A partir del hábitat fluvial del týkyr o pato argentino, Bruno Barras atribuyó este *axnýrt wogóro* a los *komzáxo* del Agua. Al igual que en el caso anterior, afirmó además que el *shykytyryk* superior señala la cualidad de orientación, y que las fajas atufadas son los *aróty*, o sea, los símbolos o *chouwyr* de la audición supraordinaria del shamán.

Cotejado con el *wogóro* de los *komzáxo* del Cielo, el de los *komzáxo* del Agua ofrece una llamativa serie de similitudes y diferencias. Ante todo, ambos objetos son semejantes por la construcción, la forma y las “funciones” simbólicas. Es probable, también, que la secuencia descendente *pato/loro* reproduzca la secuencia cosmológica *Alto/Bajo* en razón de las alturas de vuelo respectivas y, por lo tanto, que el segundo connote las enfermedades y el vuelo mágico, y el primero, el cielo intermedio y la lluvia. A este respecto, llaman igualmente la atención las ocho fajas cromáticas del decorado del tejido de la base y la probable representación de las “ocho regiones” que las mismas reproducirían. Es posible, empero, que la mayor pobreza de especies utilizadas en este atuendo —pese a su vistosa apariencia y a su manufactura mejor cuidada—, se vincule a una menor “riqueza” semántica que la del anterior.

3. Nro. 6.274: *kó éxit* (lit: semillas o frutos de *kó*)

Es un sonajero de semillas de una especie comestible no identificada llamada *kó*, enhebradas a una cuerdecilla de bromelia. Estos sonajeros eran utilizados sobre todo por los *komzáxo* del Cielo; enrollados en sus tobillos, les servían para marcar el ritmo del canto durante el rito del *shú déich*. El informante negó toda atribución simbólica a las semillas.

4. Nro. 6.279: *peinkára* o maraca

Al igual que las demás maracas utilizadas por los ishír, consiste en una pequeña calabaza de lagenaria de forma globular con un cuello prolongado en uno de los extremos. Alrededor del borde del mismo hay una atadura de cordel de bromelia que forma una manija, y un tapón para que no escapen las semillas contenidas en el interior. Según el informante, este ejemplar debe calificarse de *ixáb* o “pequeño” y, posiblemente, era utilizado sólo por las mujeres con fines rituales; los instrumentos masculinos similares de uso shamánico son algo mayores (*déio* o *láty*).

o La desinencia /*ára*/ del vocablo *peinkára*, en oposición al sufijo /*ért*/, singulariza al género femenino. En correspondencia, tal vez, con esta atribución, se distinguen en el instrumento dos partes diferentes: *ytibích* o “cuello” y *atiguetaák* o “nalgas”, que comprende la totalidad de la porción globular. Las semillas de diversos vegetales que hacen sonar al idiófono se llaman *éʔli*. Los distintos ritmos y alturas tonales se logran haciendo girar con mayor o menor intensidad una, dos o varias semillas —mientras que las demás permanecen quietas en el fondo— o la totalidad de ellas. Acerca de los códigos acústicos utilizados, sólo puede decirse que así como los toques continuos evocan la indiferenciación y la muerte, los toques discontinuos y la contraposición de ritmos suscitan las ideas de vida y de emergencia de las regulaciones de todo orden (Cordeu 1984: 217-218).

Por otra parte, como instrumento shamánico, la maraca no tenía un empleo terapéutico específico; servía, más bien, para acompañar los cantos de los komzáxo durante sus viajes y combates extáticos y en ocasión de sus rogativas de lluvia. SúsNIK (1969: 228-229) atribuyó su uso a los shamanes de las Aguas iniciados por *Debilibity*, cosa que también confirmaron mis primeras investigaciones (Cordeu y Braunstein 1974: 137).

5. Nro. 6.282: *noshikó yxlá* (lit: “maza imperfecta” (Fotog. 3)

Maza de pequeño tamaño —alrededor de 40 cm— hecha con la médula de una especie arbórea muy dura llamada *póxrry kutytyú* o “árbol resbaloso”. Es de sección redonda, con un rebaje en la empuñadura y con rastros de *ostérbyty* —una pintura de tierra roja— en la superficie. A diferencia de los verdaderos *noshikó* utilizados en la guerra, este ejemplar carece de la sección lenticular y de los filos agudos en los bordes que los asemejan en cierto modo a un sable, y por eso es calificado de *yxlá* o “imperfecto”. Los koomzáxo acostumbraban a llevar un par de *noshikó* sujetos a ambos costados; durante el ritual del shú déich les servían de armas en sus combates extáticos con sus enemigos.

Aparte de la señalada por su “función” explícita, conviene destacar otras dos conexiones metonímicas de esta arma con el campo semántico de la indiferenciación y la muerte. Una de ellas es la establecida por el color rojo de la pintura que, en oposición al negro, connota la terribilidad y el incondicionamiento (Cordeu 1984: 213). Otra, la utilización de la madera del “árbol resbaladizo”. Se trata de una especie no identificada, cuya corteza delgada y lustrosa posee propiedades anticonceptivas, y cuyas correlaciones mitológicas apuntan igualmente a la infertilidad y la muerte; en

efecto, por el tronco de un árbol de esta clase resbalaron los seres primordiales que procuraban alcanzar a una divinidad refugiada en la copa a fin de poseerla antes de asesinarla y descuartizarla (Cordeu 1985b).

b) *Objetos utilizados para atraer y destruir las enfermedades*

6. Nro. 24.596: *oolý* (sin traducción) (Fotog. 4).

Es una diadema o corona ovalada. El interior —al parecer— es de paja recubierta por fuera con un enrollamiento de unas lianas llamadas *bexetzó*. Sobre el cuerpo del artefacto hay atados —desde adelante hacia atrás— algunos canutos de garza al frente; un fajo de cabellos humanos, dos rollos de cortezas de lianas trenzadas y manojos de plumón de ñandú, a los costados; y en la parte posterior, algunas plumas duras —ahora muy deterioradas— de cierta variedad de garza y de un ave llamada *güendapí* en guaraní.

Este artefacto era utilizado primordialmente durante las curaciones por succión, y suplantaba entonces al *axnýrt wogóro*. La “función” de las plumas consiste en identificar a las enfermedades, avisar al *komzáxo* su llegada y protegerlo de los peligros que lo acechan. Las plumas de garza —según el informante— conectan este atuendo con el dominio de los shamanes de la lluvia.

Vale decir, que por sus “funciones”, y aún por su utilización cefálica, el *oolý* pertenece a la misma familia del *nowerté* —otro tipo de corona de plumas de aves acuáticas que representan a los espíritus-guía, y que “atrapan” y “devoran” a las enfermedades— y del *pymúxny* (Súsnik 1957: 91 y 96; Cordeu y Braunstein 1974: 133-134), que tienen que ver más bien con la terapia; y que se distinguen entonces de aquellos artefactos realizados con el mismo material —como los *axnýrt wogóro*—, que sintetizan las notas del “vuelo” y la “sabiduría” shamánicas y que se emplean en el trance y el viaje extáticos. Se podría sugerir, pues, que así como las plumas duras de este atuendo representan por metonimia a los espíritus-auxiliares y por metáfora a las modalidades de su acción —como el anuncio de sucesos meteóricos o, la devoración de pequeños seres similares a las figuraciones de la enfermedad practicada por las aves—; el plumón de ñandú, el cabello humano y las lianas arrolladas —que, al parecer, se oponen a los valores de la renovación mostrados por las vainas y frutos recolectables—, cada cual a través de su código respectivo, connotan el incondicionamiento del *komzáxo* y su conexión con la muerte.

7. Nro. 6.276: *or obüták* o *pubichúo* (Fotog. 5)

Pequeño silbato confeccionado en madera dura, de forma rectangular y con el cuerpo y los bordes algo arqueados. Posee una perforación en la parte media de uno de los lados, por la que pasa una cuerda para conservarlo sujeto al cuello.

A diferencia de otros instrumentos de morfología similar utilizados por los cazadores para comunicarse en el monte, el uso shamánico de este silbato es simétrico al del

poták de hueso (Nro. 15). Esto es, que el *or obüták* era empleado exclusivamente durante la noche a fin de atraer a las enfermedades –según parece, mediante toques específicos para cada especie de ellas–, y que después eran destruidas por la acción de otros instrumentos como el *tzýyku* (Nro. 11) o el *atytzý* (Nro. 12). Por consiguiente, es claro que ambos tipos de silbatos se oponen entre sí en el contexto de un par de relaciones simbólicas del tipo: *obüták-madera-enfermedad noche / poták-hueso-espiritu auxiliar-medio día*, cuyo común vínculo con lo Alto sólo es explicable teniendo en cuenta las inflexiones que ciertos ritmos temporales introducen en los valores simbólicos atribuidos a las capas cosmológicas (Fig. 1).

8 y 9. Nros. 7.261 y 7272: *or obichú* o *pubichúo*

Son instrumentos de forma subrectangular con bordes y paredes arqueados confeccionados en madera dura. De uno de sus lados pende un adorno compuesto por cuatro atufados de plumón de loro y plumas duras –tal vez de pato– en los extremos, y al que el informante negó otro significado que el meramente decorativo. Aparte de ser usado en algunos de los rituales de las deidades Axnáberso, estos silbatos también servían a los shamanes para atraer las enfermedades, que luego identificaban y combatían con sus atuendos plumarios cefálicos. En dicha circunstancia, mientras ponían su mano sobre el cuerpo del paciente, emitían toques prolongados hasta que las sentían llegar.

10. Nro. 6.973: *tzýyku* (Fotog. 6)

Sonajero de valvas perforadas de un caracol acuático del mismo nombre, enhebradas a un cordel de bromelia. Según el informante, el *tzýky* era utilizado tanto por los komzáxo del Cielo como por los de las Aguas; los de las Profundidades, en cambio, usaban un instrumento similar pero confeccionado con un caracol terrestre de colores oscuros. Durante el ritual del shú déich, mientras el shamán marchaba rítmicamente entonando su canto, el *tzýyku* sonaba con un chistido característico similar al de la maraca. Se creía que ese ruido atraía a las enfermedades hasta el interior del instrumento, donde eran aniquiladas por la alta temperatura que reina allí. Paralelamente, aparte de la similitud de sus “funciones”, el hecho de que algunos oseptiýry consuman estos caracoles acuáticos, establece un nexo metonímico entre el *tzýky* y el utillaje de plumas.

11. Nro. 24.606: *or yrróty* (cinturón; de, *ürra*; Cintura y, *oty*: alrededor)

Cinturón o sonajero de valvas enhebradas a una cuerda de bromelia de un caracol terrestre llamado *tap'ýny*. Atado a la cintura o a los tobillos, era usado para marcar el ritmo de los cantos de los shamanes de las Profundidades. Sin embargo, el informante no se explayó acerca de sus casi seguras vinculaciones semánticas con el *tzýyku*.

12. s/n: *atytzy* (collar) (Fotog. 7)

Está compuesto por grupos alternos de dos dientes de venado o *yrpyxlá* y dos semillas de una baya silvestre —de apariencia similar al poroto de monte— denominada *chichiguitzy*. Las semillas —según el informante— no comportan otro significado que el estético. Los dientes de animales silvestres, en cambio, tienen la cualidad de atraer a las enfermedades, que al no tener entonces dónde ir, entran en los *tzýyku* pendientes de la cintura y allí son aniquiladas. Hay que tener en cuenta, además, la vinculación directa entre los venados y los valores de la resurrección y de la vida resumidos mitológicamente por esta especie (Cordeu 1984: 258-259, espec.).

13. Nro. 23.450: *pötatak* (tubo de aspiración de enfermedades)

Es de pequeñas dimensiones y posee un cascabel de la serpiente homónima atado a uno de los extremos. La materia prima, caña tacuara o *tiérmich póro*, indica según Bruno Barras que el ejemplar no procede de Bahía Negra ya que dicho vegetal no existe allí. Las dimensiones, asimismo, señalan que no se trata de un verdadero *pötatak*; pudo ser utilizado, por ende, por alguno de los llamados *komzáxo poor áb* o “shamán a medias”, que sólo sabían curar una o dos enfermedades. La cola de cascabel, por su parte, lo vincula casi seguramente con los shamanes ctónicos o con los del monte, especialistas ambos en la curación de picaduras de serpientes. No obstante, debe recordarse la atribución de este instrumento a los *komzáxo* del Agua sustentada por Susnik (1969: 227-228) y —con prescindencia de sus discutibles interpretaciones histórico-culturales—, el parentesco simbólico entre el *pötatak* y el Arco-Iris homologado a un gigantesco tubo de aspiración del agua, hecho notar también por esa autora.

14. s/n: *kýty*

Largo y fino cordel de cabellos humanos trenzados —a veces con algunas plumas de loro entrelazadas— que los shamanes acostumbraban a llevar en bandolera sobre el hombro derecho. La materia prima provenía de la rasuración de las viudas o, en menor cantidad, de las mujeres en pago de alguna curación.

El *kýty* era un atributo exclusivo de los *komzáxo* del Cielo y estaba vedado a los de la Tierra. En tanto que se trata de un tejido o *tchiú*, está ligado al *káarto* o hilo de araña, a la actividad de dos arácnidos tejedores llamados *paucháta* y *tiityta* y al campo simbólico de una teofanía personificada por el primero; esto es, el ámbito femenino de la bromelia, el palo-cavador y la actividad textil y, la indiferenciación y la muerte. Las “funciones” shamánicas del *kýty* eran al menos dos. Facilitaba el diagnóstico mediante leves golpes con sus extremos sobre el cuerpo del paciente tendido en tierra, una; y, durante los viajes y combates extáticos, las cuerdas servían para cercar los senderos hacia el *Osépyty* y para “atajar” y “atar” las enfermedades y los enemigos.

c) *Objetos utilizados para llamar a los espíritus-auxiliares*

15. Nro. 6.255: *poták* (Fotog. 8)

Es una pequeña flauta o silbato confeccionado en hueso, tal vez de garza; posee un agujero redondo cerca de la base y otro rectangular próximo a la boca, que sirven para modular el tono. Este objeto debe ser distinguido de los tubos de succión de enfermedades, de nombre y forma más o menos semejantes aunque de mayor tamaño (Súsnik 1969: 228; Cordeu y Braunstein 1974: 136). Los toques del *poták* consisten en sonidos agudos prolongados y muy poco modulados, apenas separados entre sí por breves aspiraciones del ejecutante.

Según el informante, este instrumento era utilizado exclusivamente por los *axnýrt* del Cielo para llamar a sus *ishó* o espíritus-guía desde el *Póort pyxýt* o estrato inferior. Como parte del *shú déich*, esos toques se realizaban hacia el mediodía, período que, al igual que la medianoche, está signado por la intromisión de seres y potencias insólitas. Por otra parte —según dije antes—, las “funciones” y “significados” del *poták* deben ser referidos a un espacio semántico mayor y en el cual —además del atuendo plumario, los sonajeros de caracoles y los collares con dientes de animales— se le vincula de manera más directa el *obüták* o silbato de madera (Nro. 7).

d) *Objetos empleados para la expulsión de la contaminación*

16. Nro. 6.279: *moxiák* (pipa de fumar)

Pequeña pipa de madera, de cuerpo cónico y tubuladora recta. Bruno Barras sólo recuerda el empleo de ejemplares de forma similar pero con el hornillo de barro cocido; ignora también el uso de las pipas de madera rectas, tan comunes en el Chaco. En la pipa se distinguen varias secciones: *kíibo etíbich* o “cuello del humo”, la porción final de la tubuladura; *kíibo wárit* o “la dirección del humo”, la porción media de la misma; *kíibo pytá* o “donde se concentra el humo”, la porción del cuerpo en contacto con la tubuladura; y, *náantyky óuich* o “lugar del tabaco”, la parte del hornillo.

El humo exhalado por el *shamán* durante la noche y en ciertas ocasiones rituales alejaba las enfermedades de la aldea y tenía cierto efecto protector. Después de inhalar despaciosamente varias bocanadas que luego esparcía sobre los presentes, entonaba entonces un canto lento que decía aproximadamente: “¡Uh, con este humo voy a espantar a todas las *pyl'ío* (enfermedades) a las distintas partes del mundo! ¡Uh, también a las *pyl'ío* que existen alrededor de nuestras cabañas, qué cada día más lejos vayan! ¡Con éste, mi aire, que vayan y entren en el mar!: *¡Oonóta charrut diguitio!*”.

El tabaco posee ricas connotaciones mitológicas y simbólicas en la religiosidad *ishír*, donde su posición semántica se contrapone a la del atuendo plumario de uso ritual (Cordeu 1984: 243 y sig.). En efecto, así como éste condensa los valores de la distinción y la emergencia del orden cosmológico de su ratificación ritual; aquél, en cambio, está ligado a la inmovilidad precósmica y, los mitos del tabaco, lo vinculan metonímicamente con la muerte. El simbolismo de su utilización *shamánica* —que

apela sin duda al tema mítico de la propagación de la muerte por efecto de la circulación del tabaco— comporta, pues, una expulsión “hacia afuera” de la contaminación y el mal resumidos metafóricamente en el humo.

e) Objetos de atribución indeterminada

17. Nro. 23.460: *atyty* o *atytyz* (cinturón o gargantilla) (Fotog. 9)

Confeccionado con plumas de cotorra, anudadas en fila a una cuerdecilla de bromelia. El *atytyz* se lleva arrollado alrededor del vientre o del cuello, como complemento del *axnyrt wogóro*. El informante asentó su uso shamánico sólo en calidad de adorno, y negó cualquier vinculación de las plumas de lorito o *kurrygy* con los espíritus-guía o las enfermedades.

18. Nro. 23.461: *atyty* o *atytyz* (cinturón o gargantilla) (Fotog. 10)

De manufactura similar al anterior pero confeccionado con plumas duras de cola de charata, posee además dos plumas sueltas en los extremos de la cuerda; se denominan *batyty* y se colocan sobre las orejas y hacia adelante. Tampoco las plumas de charata comportan ningún significado simbólico según Bruno Barras.

19. Nro. 6.264: parte de un *yrróty* o cinturón (Fotog. 11)

Pieza compuesta por varias fajas atufadas de plumón de loro, pato y *tén'e* —un ave carnífera—, de las que penden plumas de cola de cotorra; el *yrróty* está compuesto por varias de estas piezas, dispuestas a lo largo de una cinta o cuerda de bromelia. Aunque no supo precisar sus finalidades, según el informante este atuendo correspondía exclusivamente a las *komzáxo* del Cielo y a los de la Superficie Terrestre.

EL CAMPO SEMANTICO DE LA PARAFERNALIA MAGICA

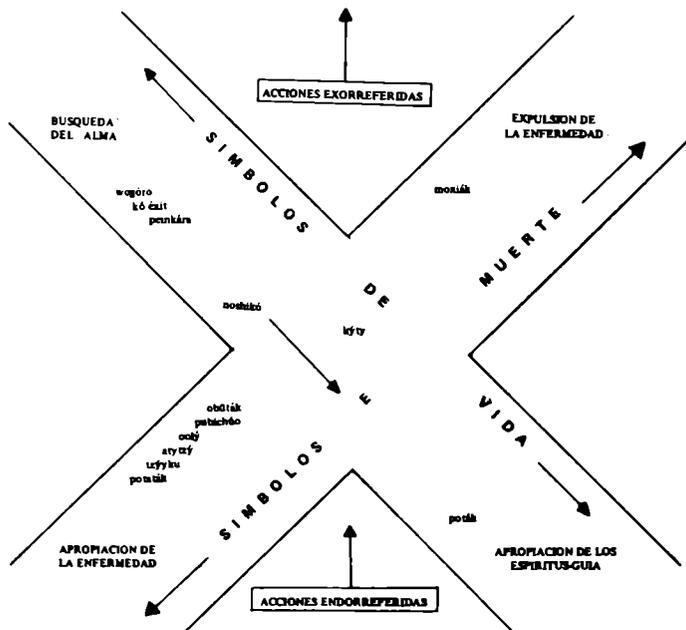
Una tipología “funcional” como la expuesta, apenas constituye una aproximación imperfecta a una tipología estructural. Esto es, a un modelo en el que el lugar lógico del utillaje shamánico resulte de la posición peculiar de cada objeto respecto de determinados parámetros globales. A mi modo de ver, los nexos “*hacia-sí-mismo*” y “*hacia-lo-otro*” en los que se encuadra la finalidad de las acciones shamánicas y sus instrumentos y, las referencias concomitantes a la Vida y a la Muerte supuestas por ellas, bien podrían ser los ejes de un modelo de tal naturaleza. Al mismo tiempo, esos cursos de acción —que para sintetizar llamaría *endorreferidos* y *exorreferidos*, respectivamente—, se intersectan según sus propósitos particulares con distintas áreas o fajas del campo simbólico de la cronicidad y el espacio (Fig. 1), que es el que condiciona en definitiva los códigos y signos involucrados en el material, la construcción o el empleo de los objetos mágicos.

De este modo, parece indudable que así como las acciones *endorreferidas* se dirigen al llamamiento y la apropiación de los espíritus-auxiliares o, por el contrario, de las enfermedades; las conductas *exorreferidas* procuran, o bien la recuperación del alma mediante el viaje y el combate extáticos, o sino la expulsión de la contaminación. Es evidente, además, que tanto unas como otras comportan una alusión prevalectante al mundo de la Vida, en el primer caso, y una remisión opuesta al orbe de la Muerte, en el otro; y que en dichos contextos se sitúan los códigos simbólicos de los gestos rituales respectivos y de su parafernalia correspondiente. O sea, pues, que se puede hablar de: 1) Acciones y útiles endorreferidos a la Vida; 2) Acciones y útiles exorreferidos a la Vida; 3) Acciones y útiles endorreferidos a la Muerte; y, 4) Acciones y útiles exorreferidos a la Muerte.

Así, son perceptibles las valencias de la Vida tanto en los enlaces *espíritu auxiliar-mediodía-hueso* del silbato usado para el llamamiento de los primeros, como en los gorros de plumas y en las maracas que sirven para el viaje extático. Recíprocamente, los símbolos de la Muerte tienden a concentrarse y a marcar su perfil característico, ya sea en los nexos *enfermedad-noche-madera* de los silbatos, en los atuendos cefálicos de corteza y en las sonajas de valvas empleadas para el llamamiento y captura de las enfermedades; o también, en la pipa y el tabaco, que de manera inversa permiten la eliminación de la impureza. Sin embargo, conviene enfatizar que a veces el contexto restringido de la "función" asignada en particular al objeto supedita los símbolos que la manifiestan; tal es el caso de la acumulación de signos letales en la maza o *noshikó* usado en los combates mágicos, que aunque se remitan en última instancia a la activi-

Figura 3

EL CAMPO SEMANTICO DEL UTILLAJE SHAMANICO



dad y la Vida, requieren no obstante una apelación directa a la destrucción y la Muerte. La posición de las cuerdas de cabellos humanos, por fin, es en cierta forma peculiar; en la medida en que sirven para “atar” las almas y las enfermedades, y al revés, para “atraer” a estas últimas, los kýtý parecerían servir también de “nudo” del campo semántico así establecido.

En la Fig. 3 procuro reflejar el lugar respectivo de buena parte de los objetos estudiados en el seno de dicho campo de significados. La exploración de su grado de coherencia y de sus posibles niveles de ambigüedad semántica, requeriría sin duda un análisis mucho más particularizado de otros arbitrios semiológicos de la ergología shamánica ishír. Esta empresa, de momento, excede por completo las posibilidades permitidas por la información disponible.



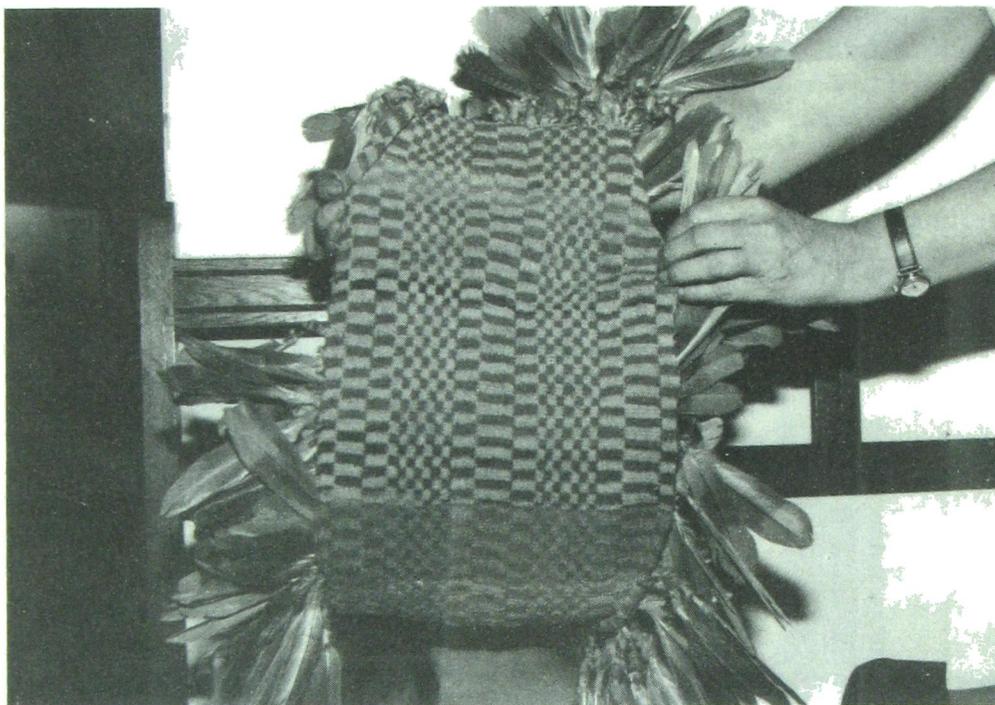
Fotog. 1a: Anverso y reverso del *axnýrt wogóro* Nro. 6275.



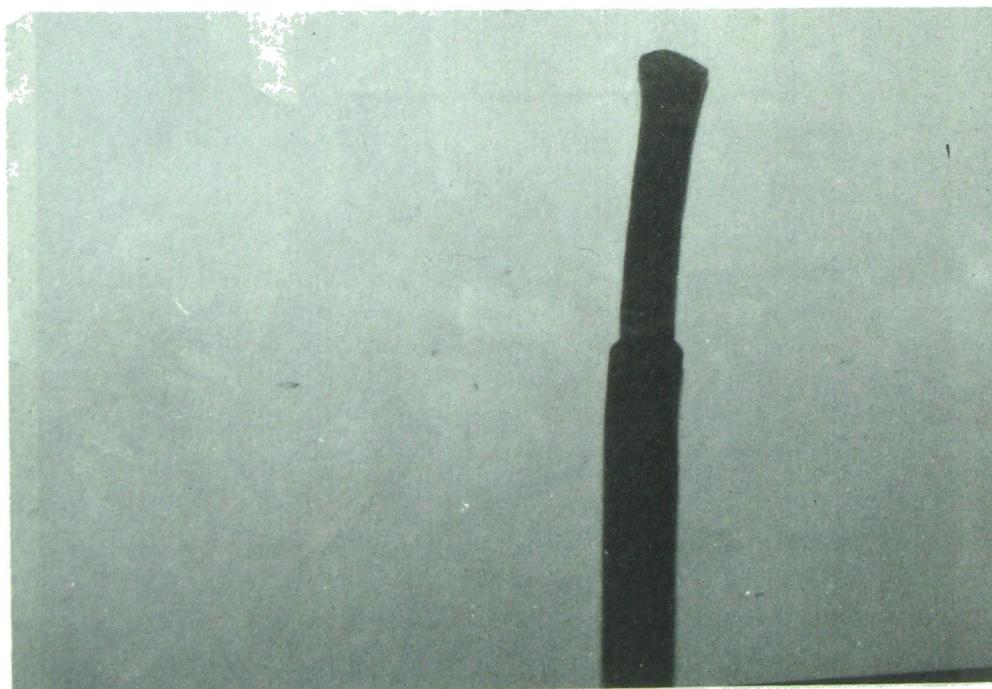
Fotog. 2a: Anverso y reverso del *axnjirt wogóro* Nro. 11.074.



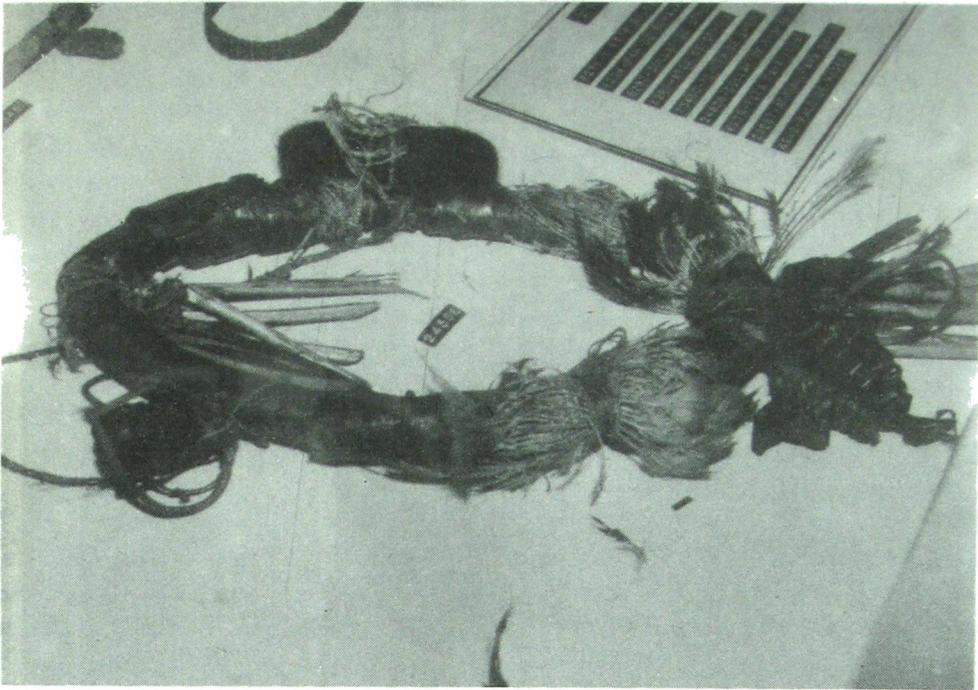
Fotog. 1b: Anverso y reverso del *axnjirt wogóro* Nro. 6.275.



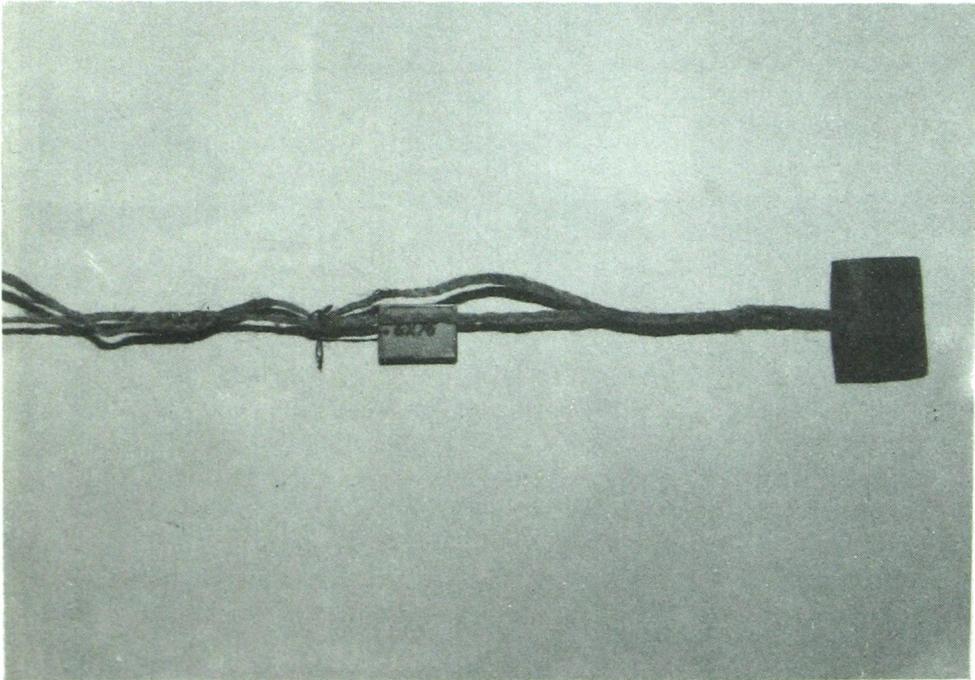
Fotog. 2b: Anverso y reverso del *axnyrt wogoro* Nro. 11.074.



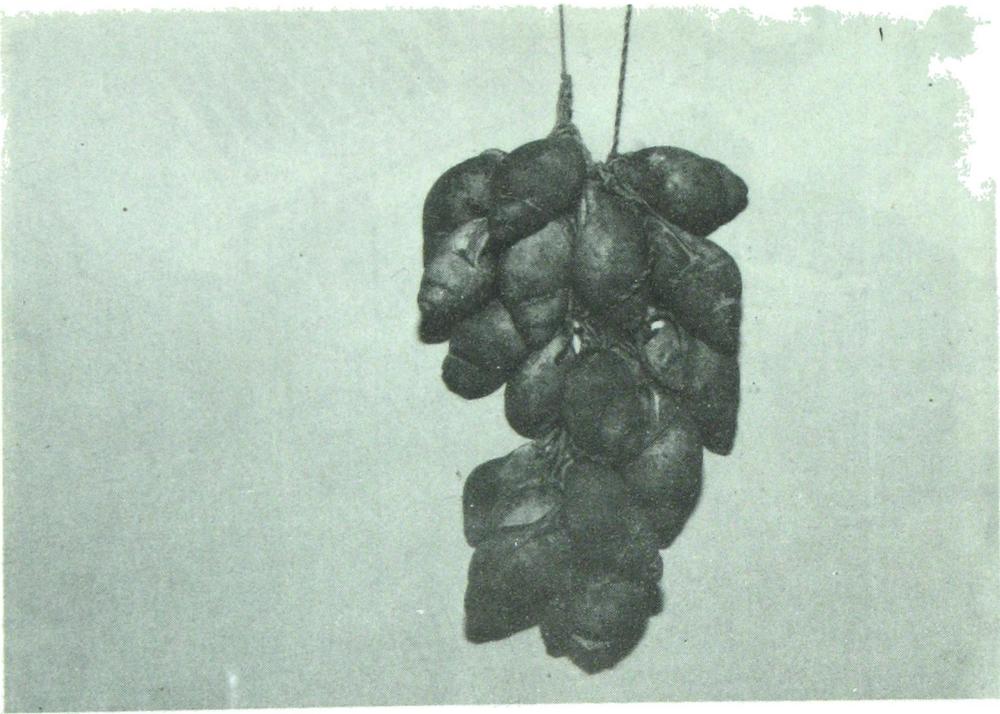
Fotog. 3: *noshikó yxlá*



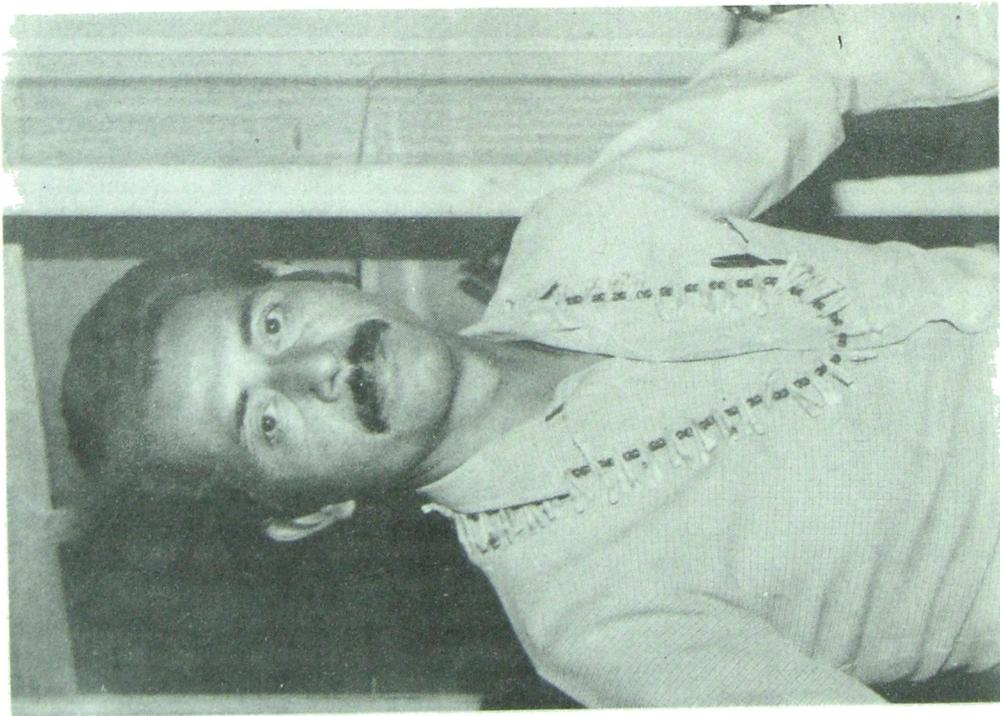
Fotog. 4: oofjý



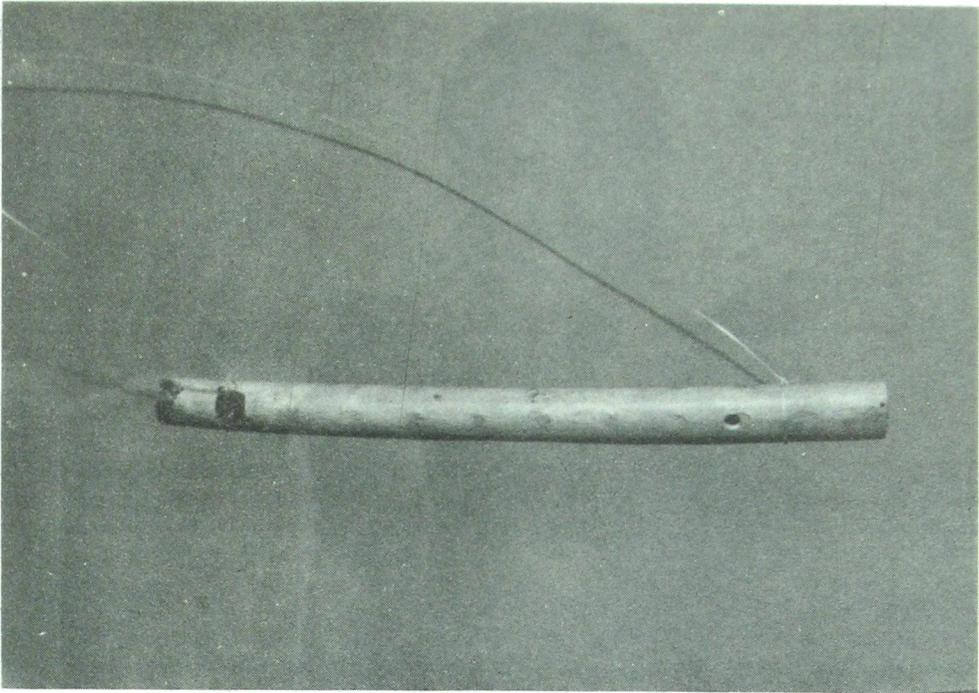
Fotog. 5: or obüták



Fotog. 6: rzyyky



Fotog. 7: atyzy



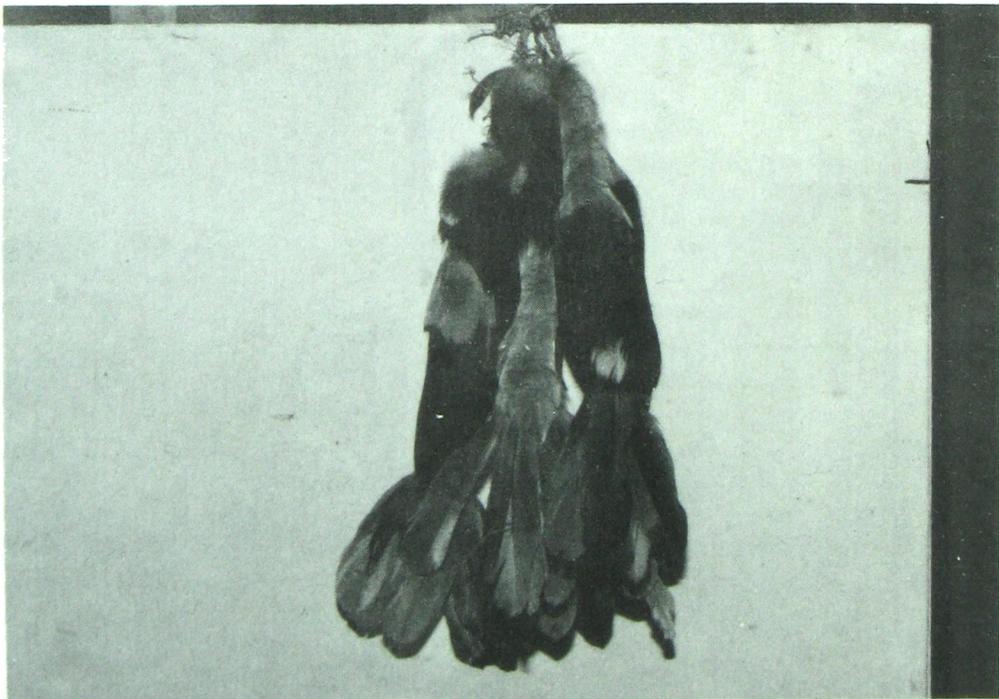
Fotog. 8: *poták*



Fotog. 9: *atytý o aytytzý*



Fotog. 10: *atytý o atytzý*



Fotog. 11: Pieza de un *yrróty*

NOTAS

¹ Debo agradecer estos datos museográficos a la Lic. Nidia Buttori, quien está a cargo de las colecciones indígenas del Museo Etnográfico. Por otra parte, la donación de Fric fue mencionada con todo detalle por Kandert (1983) en su revisión de la biografía y la obra científica de ese notable precursor de los estudios etnológicos en el Gran Chaco.

² Según parece, los shamanes ishír desconocen el empleo del juego de tabaco como narcótico, usado en cambio por sus vecinos ayoreo. En realidad, los chamacoco carecen totalmente de drogas y bebidas fermentadas de origen vegetal. Sin embargo —según Bruno Barras— sabían de los efectos alucinatorios de la miel de *veerbért* o “lechiguana roja”. Era usada con ese propósito por ciertos miembros del clan *Dosypýk* —caracterizado por su alto número de especialistas mágicos—, y lograr así sueños y visiones proféticas. Esa miel debía ser ingerida con ciertas precauciones, ya que las sobredosis provocan una locura temporaria.

³ En esta descripción llama la atención la falta de referencias a posibles conexiones de la simetría de la morfología cerebral con los esquemas y segmentaciones dualistas, tan acusados en la cosmovisión ishír y de los que deriva el plan básico de muchos de sus procesos de simbolización. Así, para el caso de ciertos shamanes peruanos en la actualidad, autores como Joralemon (1985) han destacado convincentemente las estrechas correlaciones existentes entre los principios duales, el simbolismo de la “mesa” o altar, el patrón análogo al que responden sus experiencias alucinatorias y, los procesos fisioneurológicos que son significados a través de ellas. Esto indica, por ende, la necesidad de realizar estudios mucho más minuciosos y con el auxilio de mayor información básica.

⁴ SúsNIK (1957: 108-113) enumeró algunas enfermedades “modernas” —como las venéreas— y diversas enfermedades “tradicionales”; las más de ellas atribuidas a la intromisión mágica de elementos patógenos. Así, la gripe o *exébit* se debe a unos huesesillos, que por disposición del terrífico *Nemourt* arrastran los vientos fríos del Sur; el reumatismo o *pacirxó*, a ciertos hilos de caraguatá; el paludismo y el coqueluche, a determinadas arañas que penetran en la sangre; o, la rubeola, a algunas lombrices. Además, apelando a otro mecanismo patogénico, la viruela y el reumatismo son atribuidas a veces a los influjos malévolos de *Nemourt* y de la Luna, respectivamente; y, la locura, a las “maldiciones” de Paucháta o de Xóshyta. Mis investigaciones confirmarían que este cuadro es aún más amplio (V.g.: la conexión entre el cólico o *xópur-póro* y un caprimúlgido homónimo) y que, tal vez, admite un delimitamiento taxonómico acorde con el de la religiosidad y el sistema simbólico.

⁵ No debe dejarse de lado, empero, que en su minucioso cotejo de las dos técnicas curativas opuestas usadas por los shamanes ayoreo —la succión y el soplido—, Sebag (1965 —2—: 99 y sig.) explicó la “función” de la segunda en términos de una disolución del mal, que se opera en el propio cuerpo del paciente por efecto del aliente insuflado.

⁶ Es probable que estos brujos sean los sucesores actuales de los antiguos *komzáxo* “del Sol” descriptos por Baldus (1931a: 142 y sig.) y por SúsNIK (1957: 73 y sig.; 1969: 227). En efecto, tampoco los *komzáxo* de esa clase se dedicaban a la curación ni a la búsqueda de almas; en cambio,

eran malévolos y estaban asociados con toda clase de cataclismos y desgracias. Por otra parte, las categorías shamánicas establecidas por esos autores –es decir: *komzáxo* de *Eshmuwérta*, del Cielo, del Sol, de las Lluvias, de las Aguas y del Monte–, ni son exhaustivas ni responden a un esquema taxonómico acabado.

⁷ Los datos de Bruno Barras sobre las implicaciones matrimoniales de las instituciones clánicas deben ser tomados con mucha reserva; mejor dicho, deben ser contextualizados y descifrados en función de las vicisitudes de su historia personal. Todas las investigaciones realizadas hasta la fecha, en efecto, han ratificado la vigencia entre los *chamacoco* de la filiación patrilineal, la matrilocalidad y –a excepción del *Dichykýmzyro*, el clan “impuro” que estaba excluido de todos los intercambios salvo los rituales– la exogamia clánica rigurosa. En cambio, compelido sin duda por una intensa necesidad de legitimarse ante los demás –ya que su padre fue un criollo de paso por el lugar, y por eso fue asignado impropriamente al clan materno–, Bruno habla indistintamente de matrilinealismo, de elección individual del clan, de pautas matrimoniales libres, y aún, de endogamia clánica preferencial.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Baldus, Herbert, 1931a: *Indianerstudien in nordöstlichen Chaco*, Leipzig.
- , 1931b: “Notas complementares sobre os indios Chamacocos”. En: *Revista do Museu Paulista*, 17(1): 529-551.
- Cordeu, Edgardo J. 1969-70: “Aproximación al horizonte mítico de los Toba”. En: *Runa* (Bs. As.) XII (1-2): 67-176.
- , 1980: *Aishnuwérta. Las ideas de deidad en la religiosidad chamacoco*. Tesis doctoral en Fil. y Let. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, en prensa.
- , 1984: “Categorías básicas, principios lógicos y redes simbólicas de la cosmovisión de los indios Ishír”. En: *Journal of Latin American Lore* (Los Angeles), 10 (2): 189-275.
- , 1985a: *Informe bianual al CONICET correspondiente al Período 1983-1985*.
- , 1985b: “Los relatos de Bruno Barras. Narrativa oral de los indios Chamacoco o Ishír”. En: *Suplemento Antropológico* (Asunción), en prensa.
- Cordeu, Edgardo J. y, Braunstein, José, 1974: “Los ‘aparatos’ de un shamán chamacoco. Contribución al estudio de la parafernalia shamánica”. En: *Schipta Ethnologica* (Bs. As.), II, (2): 121-139 h + 11 ilust.
- d’Heusch, Luc., 1973: *Estructura y Práxis. Ensayos de antropología teórica*. México, Siglo XXI.
- Dorst, Jean et Erard, Christian, 1985: “Les oiseaux du Brésil et leur utilisation par les Indiens dans l’art plumassier. Le point de vue de l’ornithologiste”. En: *L’Art de la Plume. Indiens du Brésil*. Musée d’Ethnographie-Genève et Museum National d’Histoire Naturelle-Paris.
- Eliade, Mircea, 1960: *El shamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Grebe, María E., 1973: “El kultrún mapuche. Un microcosmos simbólico”. En: *Revista Musical Chilena* (Santiago), Año XVII (123-124): 3-42.
- Humphrey Caroline, 1976: “Algunas ideas de Sasseur aplicadas a los dibujos mágicos Buryat”. En: Ardener E. (comp.): *Antropología Social y Modelos de Lenguaje*. Buenos Aires, Paidós; pág. 63-78.
- Joralemon Donald, 1985: “Altar Smbolism in Peruvian Ritual Healing”. En: *Journal of Latin American Lore* (los Angeles), 11 (1): 3-29.

- Kandert, Josef, 1983: Alberto Vojtech Fric. Centenary of his Birth". En: *Annals of the Náprstek Museum* (Praha), 11: 111-161.
- Leach, Edmond, 1978: *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.
- Levi-Strauss, Claude, 1981: *La Vida de las Máscaras*. México, Siglo XXI.
- Lotman, Jurij (Comp.), 1979: *Semiótica de la Cultura*. Madrid, Cátedra.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1968: *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Bogotá, Universidad de Los Andes.
- , 1978: *El Shamán y el Jaguar. Un estudio sobre las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México, Siglo XXI.
- Schoepf, Daniel, 1985: "La plumasserie indigène. Inventaire matériel et technique". En: *L'Art de la Plume. Indiens du Brésil*, cit.
- Sebag, Lucien, 1965: "Le chamanisme ayoréo". En: *L'Homme* (Paris), V (1): 7-32, V (2): 92-122.
- Súsnik, Branislava, 1957: *Estudios Chamacoco*. Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero".
- , 1969: *Chamacocos I: Cambio Cultural*. Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero".
- Turner, Víctor, 1980: *La Selva de los Símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid, Siglo XXI.