

# UNA HISTORIA DE VIDA

## Notas para la hermenéutica del ciclo vital en la etnia Mataco

Por MIGUEL ANGEL DE LOS RIOS

### INTRODUCCION

En el verano de 1973, en colaboración con A. Pérez Diez tuvimos oportunidad de visitar el grupo Mataco establecido en Misión San Patricio (Departamento Rivadavia, Banda Norte, Salta, Argentina). Dicha campaña, así como otros trabajos realizados en el área, bajo la dirección del Dr. Marcelo Bórmida, contó con el auspicio y financiación del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, del cual el autor es Becario.

Quien conozca superficialmente la Misión San Patricio puede, sin duda, pensar que se trata de un poblado campesino. En efecto, en su centro se advierten una iglesia y un centro misional (levantado en 1938) de construcción típicamente europea. En derredor a este centro, en forma dispersa y bosquejando un círculo, se extiende la aldea aborígen. Las etnográficas chozas cupulares se ven reemplazadas por ranchos de "palo a pique" y techo de torta, evidente influencia de los pobladores neoamericanos. Llama la atención del viajero, la magnitud de la población de mujeres y niños, notándose la ausencia de hombres adultos, que periódicamente abandonan su poblado para trabajar como jornaleros en los obrajes madereros. Sin embargo, a pesar de esta primera y externa apariencia, Misión San Patricio es un núcleo de gran interés etnográfico. Se halla habitada en su totalidad por aborígenes Mataco. Mientras en otros poblados Mataco se puede observar una cierta y relativa homogeneidad respecto de la parcialidad que los habita (tal como el caso de los grupos costaneros del Pilcomayo, *tewok-sleley*, o los mismos montaraces), en Misión San Patricio parece hallarse un "complejo" integrado por diferentes "tradiciones" culturales propias de cada una de las parcialidades Mataco.

Fue en este marco que tomamos contacto con *Nowaintsés* (Juan Catorce).

Durante el primer mes de trabajo —en el que actuó como nuestro informante clave— nos transmitió su conocimiento acerca de temas tales como concepción y clasificación de la naturaleza, aspectos vinculados a las relaciones y fricciones interétnicas y conflictos de adaptación, nociones de derecho etnográfico, shamanismo y muchos otros en los que se hacía constantemente presente la vigencia del corpus mitológico. Uno de estos temas fue las ideas de alma, enfermedad y cuerpo en la existencia cultural. Nuestra insistencia en la ejemplificación con sucesos concretos acontecidos al informante, desencadenó su relato acerca de cómo abandonó su práctica shamánica para convertirse al Cristianismo, fe que hace que en la actualidad sea predicador del Culto Anglicano en la Misión.

Fue a partir de este relato que Juan Catorce accedió a narrarnos algunos recuerdos de los momentos más significativos para él de su existencia. Desde entonces, desde este hecho concreto de un momento de su vida, poco a poco logramos retrotraerlo hasta su infancia, su adolescencia y su juventud. Así supimos cómo en su niñez alcanzó a conocer la vida etnográfica en la ribera del Pilcomayo; en su adolescencia conoció la vida y el trabajo en los ingenios azucareros con las relaciones interétnicas e intraétnicas y con los neoamericanos que la convivencia cotidiana llevaba consigo. El ingenio fue un hito fundante, ya que en ese tiempo sufrió el pasaje a la adolescencia, sus primeras relaciones sexuales y su primer matrimonio. La ruptura afectiva que provoca el fracaso de esta primera unión conyugal provoca una profunda crisis que lo sume en el estado de *chutitslí*, estado de “enamoramiento” que lo lleva a buscar mujer, para lo cual comienza un vagabundeo que finaliza con su segundo matrimonio. Este matrimonio durará mucho; la muerte de *Tumhwáyia*, su segunda esposa, lo vincula con la problemática de la viudez y la muerte, además de la primera experiencia paternal.

La posterior vocación shamánica de *Nowaintsés* se esboza al morir *Tumhwáyia*: su encuentro con una teofanía *ahát* —demonio— la anticipa. Pero recién después de su tercer casamiento se manifestará con plenitud.

El primero y segundo casamiento de Juan Catorce se vinculan al estado *chutitslí*; el tercero —aunque sigue un modelo etnográfico como aquéllos— se debe a la voluntad de los padres de la mujer. *Nowaintsés* ya es un “adulto que va camino a ser viejo” y debe casarse y tener hijos. Los relatos de nuestro informante revelan la forma en que la cosmovisión cazadora y esencialmente masculina de los Mataco percibe el mundo femenino. En su —quizás— última permanencia en el ingenio, padece la crisis iniciática como shamán, desencadenada a partir de la acción de un personaje de ambiguos caracteres humanos, descrito como un sacerdote católico, quien, a través de su actuar, desencadena en él el estado *Welán*. Superado el trance de iniciación, *Nowaintsés* actúa como *hayawú* hasta el momento en que con la llegada de los misioneros anglicanos se convierte a su actual fe. Desde entonces reelabora —en términos de cristianismo— sus antiguos contenidos de conciencia etnográficos.

La documentación original se realizó mediante registro magnetofónico de la traducción simultánea realizada por un lenguaraz aborigen de las informaciones de *Nowaintsés*. Se trabajó en sesiones de no más de tres horas, la primera por la mañana, y finalizada la cual se planteaban ciertos temas para luego retomarlos en la sesión siguiente. El cuestionario se dirigió en el sentido de evitar sugerir respuestas y, a partir de un tema concreto, se trataba de extraer todas las relaciones conscientes que ese tema tenía para nuestro informante. En todo momento se tuvo en cuenta el conocimiento anterior de la problemática del ciclo vital, lo que permitió referirnos a las diferentes etapas de la vida de *Nowaintsés* en los mismos términos y sentidos de la conciencia aborigen. Por último, a partir de que el sujeto contaba un episodio concreto de su vida, se trataba de situarlo, respecto de las etapas del ciclo, y una vez ubicado se inquiría por la generalidad de los sentidos de la vida en esa etapa.

Para la transcripción se utilizó la técnica habitual, en los trabajos del Centro Argentino de Etnología Americana, es decir que el material fue volcado textualmente, sin alteraciones de tipo alguno.

La redacción del presente trabajo se basa en la antedicha transcripción textual, en la que se han realizado las modificaciones y correcciones de estilo que faciliten y permitan una lectura correcta. De todos modos, constan en los archivos del CAEA los textos originales textuales.

## El nombre

De acuerdo al patrón tradicional, el nombre<sup>1</sup> de *Nowaintsés* le fue impuesto por su padre, el mismo día de su nacimiento. Que sea el padre quien —por lo general— impone el nombre del vástago se debe, además de una cierta y relativa tendencia a la patrinealidad, a la idea, presente en la conciencia mataka, que el padre es quien “hace” (:–*yenslí*) al hijo (:–*slós*) con su semen (:–*lés*). El mismo día en que el nacimiento se produce, ya “sabe” el padre el nombre que le impondrá a su hijo; sin embargo, evita nombrarlo hasta tener la certeza que éste no ha de morir. Tal reserva se relaciona con la evitación del nombre de los muertos —cosa vigente en esta etnia—; hasta tal punto nombre y persona se hallan consustanciados, que la desaparición de la persona implica la de su nombre. Pero esta adherencia del nombre a la persona es sólo uno de sus aspectos de potencia; la potencia del nombre se muestra, primariamente, en el hecho de su revelación. En efecto, el nombre individual resulta de una revelación que, en el curso del sueño (:–*hwislék*) realiza, al padre o al *shamán*, una teofanía *ahát*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Sobre los sentidos y valor del nombre del sujeto humano y el nombre de las teofanías, vide “Hacia una hermenéutica del nombre en la etnia Matakó”, de los Ríos, 1975.

<sup>2</sup> Se trata de teofanías (potencias dotadas de voluntad y figura) esencialmente no-humanas y dotadas de poder (–*ka’ayah* y –*k’äpfwayáh*). Sobre estas teofanías, demoníacas, vide Califano: 1973, 1974, 1975; de los Ríos: 1974a, 1974b.

El nombre sintetiza y describe algún acontecimiento o situación vivido o padecido por el padre (o por el padre y la madre) en los momentos inmediatamente cercanos al nacimiento. De tal modo, el nombre individual no sólo alude a tal momento —el nacer entendido como el ingreso del sujeto a la comunidad de los vivientes— sino que, al señalar tal hecho y las circunstancias que lo acompañaron, dimensiona al sujeto entre los suyos y lo ubica-en-circunstancia.

Desde cierto punto de vista, el mataco intuye la presencia de “alma” (:–*husék*)<sup>3</sup> en el feto que está próximo a nacer. En tal sentido, el momento que antecede al parto se halla cargado de una cierta peligrosidad ya que el “alma” no se halla, aún, plenamente interiorizada en el cuerpo del niño. En otras palabras, el “alma”, la potencia del hijo, se halla, en el tiempo del parto, ligada y consustanciada al alma del padre; cualquier acción o pasión del padre —que, para el mataco, se funda en una acción o pasión del –*husék*— repercute y se fija en el hijo. Tal es, por ejemplo, el “asustarse”; si el padre —en los momentos del parto— se asustare ante un animal peligroso, también se asustaría el niño; para el mataco, “asustarse” implica una alteración en el –*husék* y —más aún— un alejamiento temporario de su habitáculo corporal; pues bien, esto que el padre padece es, también, padecido por el vástago con mayor intensidad: en el caso del “asustarse” del padre, el feto también se asusta; su alma lo abandona y éste queda en una situación tal que —a menos que el alma sea recapturada por el *shamán*— puede desembocar en la muerte.

En nuestro caso, el nombre “Nowaintsés” se origina en un hecho vivido por el padre en los momentos que precedieron al parto. Es que, para el mataco, el hijo por nacer guarda, tanto respecto al padre como a la madre (y especialmente respecto al primero), una comunidad de dependencia tal que sus acciones o estados y padecimientos se traducen y expresan en el vástago. Tal “desborde” de lo actuado y padecido por los padres hacia el hijo, se denomina *tutéh*.

Hay que diferenciar, sin embargo, la idea de este daño que sufre el niño en el tiempo del parto (y aun en la infancia) de la idea de enfermedad. En efecto, este daño sufrido por el niño está siempre referido al lazo de dependencia esencial que éste guarda respecto a su padre; en tal sentido, se puede afirmar que el *tutéh*, como mecanismo general, implica que sobre el hijo se reproduzcan y fijen, muchas veces a modo de daño, determinadas acciones o pasiones de los padres. Pero, mientras que el *tu'éh* resulta de violaciones de interdicciones de los padres, la enfermedad, en sentido amplio (–*tisnayáh*: enfermedad) resulta de la acción de un *aités*, una teofanía de carácter *ahát*, que —a través del daño corporal— busca provocar la muerte y, en consecuencia, la alteración ontológica del alma (:–*husék*); alteración por la cual el sujeto pierde el estado “viviente” (:–*ilóy*), cuya naturaleza es humana (:–*wichí*) y se instala, como muerto (:–*yil*), entre los seres de naturaleza demoníaca (:–*ahát*).

<sup>3</sup> Sobre la idea de alma (–*husék*), de los Ríos: 1974c. Esta es respecto del cuerpo (–*tisan*) su ‘centro originario’ (*chowéh*) y dueño (*wúk*). Su presencia en el sujeto, al cual determina y sostiene en su totalidad, es condición esencial del estado ‘viviente’ (*ilóy*). En términos generales, puede entenderse como la potencia del sujeto.

Resultó que, poco antes de nacer nuestro informante, su padre cometió una infracción en la caza; éste era un hábil cazador de 'ocultos' (un roedor) y, en una de sus habituales cacerías, hirió un ejemplar de tamaño supradimensional; la reacción del 'Señor de los Ocultos' (:*Chenáh-Wúk*)<sup>4</sup> no se hizo esperar; el padre de nuestro informante no tardó mucho en ser presa de *Welán*<sup>5</sup>; durante varias noches, en el curso de la crisis de *welán* apareció el Señor de los Ocultos, quien se vengaba de tal modo de la infracción cometida. Pero no terminó en esto el castigo: desde entonces, los ocultos se mostraron sumamente huidizos y ariscos (:*nowainsáh*) para el cazador, quien, desde aquel momento —y a pesar de sus esfuerzos—, no pudo capturarlos. El nombre de nuestro informante recuerda, precisamente, aquella crítica situación paterna:

## I.

“... y mi padre justo había cazado ese oculto grande y se había enfermado de *welán*. Y /eso/ fue justo cuando mi madre me había tenido. /.../ y mi papá, después que se enfermó, quería cazar ocultos pero ellos no se dejaban cazar y se metían en la cueva. Mi papá quería cazar esos ocultos y no podía porque ellos estaban *nowainsáh* (:ariscos). /.../. No es porque yo haya tenido miedo (:*nowaye*) que me pusieron *Nowaintsés*, sino porque los ocultos son animales ariscos (:*nowainsáh*) y el oculto *tutéh*...”

## Infancia y adolescencia

Los relatos de infancia de *Nowaintsés* manifiestan dos focos de interés: uno referido a la actividad lúdica y otro al de la relación con sus mayores.

El juego infantil se presenta —a la vez que como una imitación de las actividades de los mayores— como un vehículo de aprendizaje. En este sentido, los juegos recorren la casi totalidad de las actividades individuales y comunitarias del grupo (actividades económicas como la caza, pesca y recolección; actividades familiares y de división sexual del trabajo; actividades shamánicas, como el canto terapéutico; actividades comunitarias, como las danzas y libaciones orgiásticas, etcétera).

## II.

“Con mi hermano jugaba como caballo /.../ imitando a los *siwele* (:criollos). /.../ con mi hermano no nos peleábamos, solamente peleábamos con los changos (:niños) del otro lado...”

<sup>4</sup> En el cosmos mataco, ámbitos, especies, animales y cosas se hallan en una relación de dependencia respecto a una teofanía *ahát* que es su *wúk* (= dueño, señor). El *wúk* es el que determina la modalidad del ser y actuar de los entes que domina, a la par que regula la relación del sujeto humano con dicho ente.

<sup>5</sup> El *welán* es una teofanía *ahát* y a la vez un estado que el sujeto padece. La acción de esta teofanía sobre el humano lleva a éste a una crisis psíquica y física. Tal crisis comporta en quien la sufre una verdadera alteración ontológica. Quien la supera, se transforma en *shamán*. Vide Califano: 1975.

“Jugábamos que uno hacía de conejo (:naté) y otro hacía de perro (:sinóh). Al que es conejo el perro lo corre/para/cazarlo/.”

“Jugábamos al baile ese que le dicen *katin-áh* (:danzas orgiásticas).”

“Cantábamos como cantan los *welán* (:iniciandos de *shamán*).”

“Hacíamos juego como si estuviéramos casados. Y el que hacía de marido iba a buscar bichos (animales). Y las que hacían de mujeres hacían el fuego /.../ Jugábamos a campear (= salir en busca de alimentos) y hacíamos que buscábamos cualquier bicho /.../ y lo entregábamos para que lo cocinaran.”

“Jugábamos a hacer *waléh* (= fornicar) /.../.” Hacíamos muñequitos y les decíamos: ‘Mi hijo’ (:O-slós), como si fuera hijo nuestro. /.../ Cuando la mujercita (:*atasisna-hwáh*) decía que ella tenía un hijo, ya empezaba a buscar qué comer /.../.”

“Cuando la madre tejía (:trenzaba e hilaba) las chicas miraban cómo se hacía y, después, ya siempre jugaban a hacer lo mismo.”

Respecto de la relación del hijo con sus padres, el relato muestra el paradigma de relación del hijo varón con el padre. En efecto, si bien durante la primera infancia —y la lactancia, por supuesto— es la madre quien con exclusividad se hace cargo del cuidado y la alimentación del vástago, cuando el hijo presenta su primera dentición el papel del padre se acentúa ya que éste se dirige, casi a diario, al monte o al río en busca de presas para cubrir la alimentación del niño. Más adelante, el padre va tomando, progresivamente, un papel casi exclusivo en el cuidado y el aprendizaje del hijo varón.

### III.

“Mi papá me enseñaba cómo se habla mi idioma; después me enseñaba el nombre de cada árbol /.../.”

“Cuando los *wichí* (:gente) hacía conversaciones entre los viejos, no le gustaba que se arrimara ningún *hanahwák* (:niño).”

“Yo me iba con mi padre, pero iba con él cuando no se iba lejos; iba a sacar pescado y yo le hacía el fuego/para cocerlo/, yo era ya *hanahwáh-talók-ta-hwáh* (:niño ya grande).”

Respecto de la niñez femenina, quisiéramos hacer mención a un notable aspecto en su educación: el aprendizaje de las técnicas de hilado y trenzado de la *chagua* (una bromeliácea epífita). La niña, ya desde pequeña, aprende por observación de las mujeres adultas —su madre y abuela fundamentalmente—, y luego por la misma práctica lúdica, estas técnicas de manufactura de la fibra.

### IV.

“De niña, pero cuando ya grandecita, no la encierran en la choza. A la tarde, ya le empiezan a enseñar a hilar el caragatá. Y al amanecer ya le empiezan a enseñar también. La madre enseña.”

El papel del padre no se restringe a la enseñanza de las actividades que el hijo, ya llegada la adolescencia, deberá cumplir (caza, pesca, recolección) sino que se extiende a la trasmisión al hijo de las normas y valores grupales.

## V.

"*Tatsiteyéh* es como travesura /.../ y cuando yo hacía así, con ramitas o piolitas (:cuerdas) de caraguatá me pegaba mi padre /.../".

"Cuando yo era *hanahwáh-talók-ta-hwáh* (:niño grande) mi padre me decía que no era bueno pegarle a los otros changos, porque si no la demás gente ya lo aborrece (:*nayihó*:aborrecer). Porque el padre lo cuida al hijo y lo aconseja. Porque si un hombre es *hwitsáh* (:malo), aunque sea un joven (:*mamsé*) o niño (:*hanahwáh*) ya le pega a cualquiera. Y todos los demás ya no lo quieren, lo aborrecen. Pero si uno no es *hwitsáh* ya todos los changos lo quieren."

La idea del hombre *hwitsáh* y su valoración negativa —excepción hecha del guerrero— es un tema que abunda en los textos mataco. Bravura, agresividad, compulsividad son, en el seno de este grupo, vistos como atributos negativos. Al hombre blanco (:*siwele*), ciertas etnias aborígenes (tales como la Toba, Ayoreo, etc.) y ciertos individuos del grupo (a veces al cacique, quien era un "matador") se les atribuye este atributo. Pero la calificación de *hwitsáh* a un sujeto no remite a una simple determinación de un carácter "psicológico"; muy por el contrario, el *hwitsáh* es, para el Mataco, un poseso por una teofanía *ahát*; en tal sentido, sus caracteres de humanidad se desdibujan.

A la fiera y maldad el mataco opone, como valor humano y positivo, la "amistad". La idea de "amistad" gira, básicamente, en torno a dos ejes: el primero reside en la ausencia de todo tipo de manifestaciones de agresividad; el segundo radica en el hecho de que entre dos o más individuos connotados como "amigos", se establece una singular circulación de dones y contradones. Tal circulación presenta un carácter de compromiso y obligatoriedad; sin embargo, la obligación de contraprestar establecida entre dos individuos que son amigos (:*yojw*:amigo, /sing./ —o bien ligados por obligaciones de parentesco, genético o político— no presenta un carácter compulsivo. Muy por el contrario, en el caso de estas relaciones el compromiso de "dar" y "recibir" se asienta en lo que los mataco traducen por "voluntad de uno" (:*slám-la-neche-tahyáh*) y que oponen a la idea de obligación compulsiva (:*nitiéneh*).

Tal como lo muestra el relato que sigue, el individuo en estado *hwitsáh* es valorado negativamente siendo la nota que lo caracteriza su actuar compulsivo hacia los demás.

## VI.

"Aquí, en San Patricio, hay una persona que es *hwitsáh*. Ese es Peñalba Paz. El es *nyát* (:jefe, contratista) del obraje y no lo quiere la gente porque es *hwitsáh*. El viene a la casa de uno de nosotros y viene a retornos; y se enoja por cualquier cosa; por cualquier cosita ya lo reta a uno. Por ejemplo, la mujer de él tiene la costumbre de discutir con él, o un hijo de él discute o cualquier cosa y con eso ya se enoja. Bueno, así que él ya está en contra de los *wichí*. Y si no lo convidan ya se enoja; se enoja si no lo con-

vidan. Y hay que convidarlo cualquier cosa, cualquier cosa de comer, por ejemplo. Y aunque sea cualquier *wichí* (:gente), si no lo convidan ya se enoja; por eso no lo quieren. Los *wichí* antiguos se convidaban entre todos. Si uno tenía cincuenta pescados, le tenía que quedar uno o dos, eso ya era demasiado para él; los demás, el resto, ya lo repartía. Y si a uno no lo convida, por ejemplo no me convida a mí, yo digo que no me quiere y no me convida a mí. Por ejemplo, cuando estábamos en Estación Fraga (Provincia de Formosa) estábamos trabajando; éramos tres: Peñalba, yo y otro muchacho que se llama Cornelio. Yo había comprado un kilo de queso. Y cuando lo compré, ya he empezado a repartir un pedacito para cada uno. De mi pedazo yo comí un poco y guardé otro pedazo para comer otro día. Pero al día siguiente, a las doce, ya no había más para comer y yo echaba de menos el queso porque había desaparecido. Y Peñalba empezó a decir que yo lo había comido de noche, tapándome mientras dormíamos. Y se ha enojado por eso, porque decía que yo, tapándome, me había comido el queso. Y me retó; me dijo que soy mezquino. Por eso el padre le aconseja al hijo que no sea como ése. Porque, cuando Peñalba tenía el obraje, no tenía peones que trabajen para él porque nadie lo quería.”

Ya hemos dicho que el ser *hwitsáh* empalidece el carácter puramente humano del sujeto; más aún, uno de los atributos de las teofanías *ahát* es el mostrarse *hwitsáh*:

## VII.

“El *ahát* no quiere que uno siga la religión (: Culto Anglicano). Y los diablos no me dejan tranquilo, ya vienen ellos y me dicen: ‘—yo te voy a matar—’ /.../. Y si no fuera por las oraciones (: Culto Anglicano), iba a morir, el diablo me iba a comer. Porque los *ahát* no están contentos conmigo; *hwitsáh* es el diablo.”

En oposición al *hwitsáh*, la figura de aquel que convida a sus prójimos es percibida con un alto grado de humanidad y familiaridad.

## VIII.

“Buena persona es Cristóbal. Si vienen los hacheros de él /quien/ está a cargo de otro obraje, ya los invita cualquier cosa; él sabe que vienen con ganas de comer alguna cosa y les da un matecito. Y no les cobra nada. A cualquiera que sea o que pase por ahí, él ya le da un poco de azúcar, porque ya sabe que tiene necesidad. No es obligación de él (: *nitiéneh*), es voluntad de él (: *slam-laneche-tahyáh*).”

Recíprocamente, no aceptar el don, equivale a desestimar a quien lo ofrece; más aún, la más concreta prueba de amistad entre los “humanos” reside tanto en dar como en aceptar lo que es donado.

## IX.

“Sí, parece que no me quiere, por eso no recibe lo que yo le doy, porque es así; hasta hoy hay de eso. Hay personas que si a mí no me quieren, yo les convido cualquier cosa y no lo reciben. /.../ Porque invitar es como ‘convidar’ (: *tís*). Si uno está comiendo y viene alguien se dice —‘convidale’ (: *tísi*).”

Pasaremos, en los párrafos que siguen, a describir algunos aspectos de la adolescencia en este grupo, refiriéndonos —en lo fundamental— al vívido relato de las experiencias de nuestro informante, *Nowaintsés*. Contrariamente al caso femenino, en el que el pasaje se halla formalizado a través del encierro de la menarca, que bien puede ser considerado una iniciación— en el caso de los varones el pasaje de la niñez (: *hanahwáh*) a la adolescencia no se halla, en absoluto, formalizado. El pasaje se percibe en el cambio de los caracteres fisiognómicos del individuo y se expresa en la problemática de la sexualidad naciente.

## X.

“Yo supe que era *mamsé* (adolescente) porque mi padre me hizo notar que tenía la voz gruesa. Y también ya mi cuerpo estaba más grande, ya iba a tener barba. Cuando recién era ‘joven’ (*neche-mamsé*) todavía no pensaba en hacer *waléh* (= fornicar). Recién más adelante, cuando era *mamsé-talókw* ya pensaba en buscar alguna joven. Pero todavía no me animaba a hacer *waléh* (= fornicar) porque todavía no sabía cómo tenía que hacer. Solamente tenía ganas, pero todavía no me animaba. Todavía no me buscaba ninguna mujer...”

Correlativamente al tema de la sexualidad naciente, aparece, en el relato de *Nowaintsés*, el tema, bastante difundido en la cultura mataka, del ser femenino.

Al llegar su primera menstruación, la menarca es encerrada en la choza paterna durante el tiempo en que se prolonga el período menstrual. El sentido de esta práctica es doble: por un lado, evitar la ira del *Lewó* (Arco Iris), ser de naturaleza *ahát* que reacciona castigando tanto a la mujer como a la comunidad toda que va en busca de agua o se aventura por el monte mientras está menstruando; por otro, el sentido del encierro de la menarca —y que le otorga el carácter de iniciación— es perseguir que la mujer (y su descendencia) resulten —*ka'áy* (: fuerte, brioso, sano). Durante este encierro de la menarca, ésta debe hilar y trenzar las fibras de chaguar que le aportan tanto su madre como las mujeres del grupo. El sentido de esta práctica se halla presente, con una notable similitud, en todas las diferentes parcialidades visitadas por nosotros: Costanera del Río Pilcomayo, Montaraz, Costanera del Río Bermejo.

Más que la acabada descripción de esta práctica, la que hemos encerrado en otra monografía <sup>6</sup> quisiéramos referirnos, mediante este ejemplo particular, a una idea general de la etnia mataka; nos referimos a la idea del *-wúk* (que los mataka traducen por “dueño” o “patrón”) y su correlativo, *-wó* (que los mataka traducen por “peón”, “ayudante”, “agente”). En efecto, una teofanía *ahát* y de sexo femenino, *Atsísnapahlá* <sup>7</sup>, se presenta como el *-wúk* de la chagua y, al mismo tiempo, como *-wúk* del mundo femenino en general. Sirvan a modo de ejemplo los textos siguientes:

## XI.

*Le-wúk atsísna-y Atsísnapahlá* (: lit. de las mujeres dueño *Atsísnapahlá*). Es como si *Atsísnapahlá* fuera patrona. Claro, las mujeres son *la-ka-wó-s* (: lit. de-él-dependientes) de *Atsísnapahlá*. Sí, es patrona *Atsísnapahlá*.

/se pregunta quién enseñó a las mujeres primigenias a manufacturar los ceramios para almacenar agua y semillas/

*Atsísnapahlá* es la que enseñó. Mejor será decir como digo yo: *Atsísnapahlá* es dueña de *atsísna-y* (: mujeres) y viene enseñándoles cómo van a hacer. Ella hacía botijas (: ceramios), tinajas, todo eso. Los oficios de las mujeres vienen de la enseñanza de *Atsísnapahlá*. Y, ya hemos dicho, que *Atsísnapahlá* enseña a cocinar a las mujeres. *Atsísnapahlá* es dueña (: *-wúk*) de la chagua (: *-aletsáh*), porque *Atsísnapahlá* ya sabía cómo se debía emplear la chagua. Eso viene desde el momento en que las *atsísna-y* quedaron abajo. Eso viene de ahí.

*Atsísnapahlá* es dueña (: *-wúk*) de la chagua (: *-aletsáh*) porque ella había enseñado a las mujeres a hacer yicas (: bolsos trenzados). Ella enseñó a hacer yicas y a sacar la chagua.

Los textos que acabamos de anotar muestran, a todas luces, cuál es el sentido que para el mataka encierra el término *-wúk* y su correlativo *-wó*. En primer lugar, el *-wúk* es quien enseña y determina las acciones y conductas de sus *-wó*. Tales acciones, que para una conciencia como la Occidental resultan de la habilidad humana, para la conciencia Mataka no son sino la expresión de la potencia metatemporal de las teofanías *ahát*. Así, no sólo el *-wúk* es arquetipo de un modo de actuar o ser, manifiesto en el *-wó*, sino también es quien determina su actuar en el aquí-y-ahora del mundo mataka. En síntesis, la idea de *-wúk*, que en este caso hemos ejemplificado con la figura de esta teofanía femenina, se centra en que éste es arquetipo y fundamento del *-wó* (su sostén y origen) por un lado; por otro, es la potencia, aquello que hace “actuar” al *-wó* aquí-y-ahora. Ya se ha señalado, en múltiples

<sup>6</sup> Estamos elaborando una monografía acerca de los aspectos del ser femenino en general y de la iniciación de la menarca en particular.

<sup>7</sup> Sobre el atributo de *pahlá* de las teofanías *ahát*, vide de los Ríos: 1974b.

oportunidades, que estos términos de relación cubren la totalidad de los entes del mundo mataco. Así, vemos que el “alma” (: *-husék*) es el *-wúk* respecto de la totalidad corporal e, incluso, de la persona misma; que el padre es, respecto de su hijo, el *-wúk*; que las diferentes teofanías *ahát* son *-wúk* de los diferentes ámbitos (monte, campo, estero, río, etc.).

Es posible afirmar que, desde el punto de vista masculino, hay una insistencia respecto al peligroso, erótico y negativo del ser femenino. Ya en los relatos etiológicos es dable advertir que el mismo origen de la mujer es diferenciado respecto del masculino; los caracteres de extrañeza no sólo aparecen en la referencia a su origen —eran *pulé-slelé-y* (:habitantes del plano celeste) sino también a su misma conducta; en efecto, las mujeres no sólo roban el producto de la caza de los hombres sino que, con malicia, dañan al *Elé* (Loro) —uno de los humanos primigenios— que había sido encargado de la custodia de las presas. Pero su carácter extraño y peligroso va más allá: sus dientes vaginales impedirán el primer contacto sexual; sólo mediante la acción de *Tokhwáh* estos serán destruidos. Sin embargo, más que estas referencias de carácter etiológico, interesa —a nuestro juicio— el caudal de ideas e impresiones, surgidas muchas veces de vivencias personales, en las que el mataco abunda cuando se refiere al ser femenino. Si bien su naturaleza es humana (= *wichí*), la mujer es un ser que es percibido como constantemente sujeto al actuar del *ahát* de tal modo su acción es vista como actuación por las teofanías *ahát*, quienes reiteradamente la poseen; de ahí sus atributos negativos, su carácter de ser imprevisible y su casi desmedida sexualidad. Para el mataco, la mujer es un verdadero receptáculo de potencia *ahát*.

## XII.

Se dice que la mujer es *ahát-hí* (lit. *ahát*-continente, receptáculo). Y por eso la mujer ya trabaja (:actúa) de todas las formas que ella hace: ya piensa en casarse, en quitar la mujer a otro marido, porque la mujer es *la-hí* del *ahát* (= lit. de-él-recipiente-del *ahát*), por eso dicen *atsísna-ahát-hi*. /.../. Claro que el *ahát* aconseja (=actúa) más a la mujer. Porque los males siempre vienen de las mujeres. Porque esos males vienen de *Atsisna-pahlá*. El *ahát* aconseja más a la mujer que al hombre y eso viene desde el principio. Las mujeres son así porque parece que el *ahát* les habla, les aconseja./.../. Porque, a veces, la mujer se enoja; a veces se le quema una cosa que está cocinando o ella misma ya se quema con una manija de la olla y ya tiene rabia (:agresividad). Hay personas que sin pensar, ya les viene alguna cosa y ya se enojan. Se enojan sin que nadie las provoque; así son las mujeres./.../. Los *sivele* (:blancos, neoamericanos) son como las mujeres. Si yo tengo un patrón *sivele* y yo trabajo y después voy a pedir arreglo, que me den liquidación, el patrón no quiere. Y yo me voy y, después, vuelvo otra vez y el patrón ya se enoja conmigo. Eso pasa porque

el diablo está con el patrón, aunque el patrón no lo vea. Y el *ahát* lo hace enojar: entonces ya se enoja el patrón y ya lo reta al peón. Es igual que esto que cuento, igual pasa con la mujer.

Veamos ahora, el atributo de desmedida sexualidad que el mataco percibe en el ser femenino. Por ejemplo, el temor entre los sexos —especialmente entre los individuos jóvenes— es casi una constante y, el papel de iniciadora que cumple la mujer en las relaciones de carácter erótico es una referencia insistente entre los informantes. El relato de *Nowaintsés* resume, desde la perspectiva de lo vivido, los aspectos que venimos de enumerar.

### XIII.

Cuando yo encontraba alguna joven para hacer *waléh* (= fornicar) yo no sabía cómo iba a hacer para *waléh* (: fornicar), pero la mujer me enseñaba, me agarraba el *-sló* (: pene) y se lo metía / en su vagina /. Las mujeres querían que yo hiciera *waléh* con ellas (= que fornicara con ellas). Pero yo no tenía ganas. Porque como yo no sabía todavía, no quería *waléh* (: fornicar). Las mujeres me agarraban y me querían llevar a cualquier parte para *waléh* (: fornicar). Pero yo no quería / todavía / y yo sabía lo que ellas querían cuando me agarraban. Porque la mujer agarra al hombre y /.../ a lo último ella ya quiere que el hombre *waléh* (: fornicar). Lo agarra de la muñeca y quiere ir a ramear (: tirarse) en cualquier parte.

Al describir las danzas y libaciones orgiásticas que, al parecer tuvieron su origen en los ingenios azucareros, y de las que más abajo hablaremos, nuestro informante vuelve a referirse a la naturaleza erótica de la mujer y de su tendencia al adulterio:

### XIV.

Cuando se pone ropas lindas, ya se pone *silatáh* (: bella, atractiva) la china. Y por eso, los *siwele-slaís* (: blancos) la querían. /.../ Y había uno que cuidaba. Y cuando veía a una china que tenía marido que andaba con otro, ya la castigaba. Tenía látigo. Era un *wichí* que la mandaba a la casa, la llevaba a la casa.

Además del tema del ser femenino, en el relato de las primeras experiencias juveniles de nuestro informante, aparecen dos importantes referencias: una que empieza a perfilarse y luego se desarrollará con mucho más abundancia, es la temática del matrimonio; otra, vinculada a la experiencia en el ingenio, es la de las relaciones laborales con la sociedad nacional y los problemas de relación interétnicos e intraétnicos.

La problemática que gira en torno al matrimonio se perfila en las primeras “salidas” en las que el hombre visita a otras aldeas; el objeto de estas visitas es doble; por un lado, el hombre otorga y recibe “dones” y efectúa múltiples intercambios con sus diferentes “parientes” —genéticos o políticos— tanto del lado materno como paterno; por otro lado, es en el curso de estas visitas que el individuo busca una mujer con la cual puede entablar tanto relaciones transitorias —como más a menudo sucede— o bien, si llega al casamiento, estables. No escapa a la conciencia del mataco que esta pauta, la del vagabundeo del joven por diferentes aldeas y el contacto con mujeres de diferente banda (: ‘familia’) que la suya, es costumbre relativamente reciente, ya que para los “*wichí* antiguos”, la endogamia de banda era cosa vigente y sumamente respetada; más aún, en la memoria de algunos informantes todavía queda el recuerdo de las luchas entre las diferentes bandas por el hecho, incluso, que “no lo conocían”.

## XV.

En esa época no tenía mujer y yo andaba buscando una. Y he ido por todas partes, porque por ahí vivía (de allí provenía) mi padre, para el lado del Pilcomayo, que nosotros le decimos *Tewók-esl*. Porque yo tenía mucha familia (: parientes) para ir a visitar por ahí.

Respecto de las actividades del *mamsé* (: joven, adolescente) son las mismas que practican los adultos —excepción hecha de la guerra (= *katsáyah*)— pero con la diferencia de que el joven realiza estas actividades en compañía, generalmente del padre, de quien aprende las diferentes técnicas de caza, pesca y recolección.

Pasaremos a describir, en breve trazo, la experiencia del joven Nowaintsés en el ingenio. Veamos el relato:

## XVI.

Antes de ir al ingenio, yo vivía en Tonono, cerca de Tartagal. Desde Tonono salí para el ingenio, cuando vino el mayordomo a buscarnos. El mayordomo del ingenio iba a todas partes a buscar gente; uno iba por acá y otro iba por allá y al Pilcomayo también iba el mayordomo. Los *wichí* íbamos a pie desde Tonono hasta el ingenio. Íbamos caminando cinco semanas hasta llegar al ingenio Ledesma. Además de los *wichí* (: gente, mataco) iban los chulupí (: *soáh*), los chorote (: *hwmaúk*)<sup>8</sup>. Primero iba un grupo y regresaba y les

<sup>8</sup> Al respecto dice Nordenskiöld:

Ces Indiens viennent parfois de fort loin. C'est ainsi qu'on peut rencontrer dans centres industriels de la Argentine des *Chiriguanos*, des *Chanés*, des *Tobas*, des *Matacos* des *Chorotis* c'est-à-dire des tribus de provenance et de temperament très divers. Quelques *Tapietes* et *Ashluslays* y viennent aussi, mais ils se présentent come étant des *Tobas* ou des *Matacos*. /.../. Op. cit.: 1912, p. 6.

decía a los otros que el ingenio era lindo<sup>9</sup>; contaba que les daban ración de comida. Entonces, nosotros íbamos por el camino; al llegar a cada puesto daban una vaca, un novillo de ración nomás. Y llegábamos al ingenio. Cuando ya salíamos nos daban ropa. Entonces en ese tiempo no había caña; solamente había desmonte. Y destinaban la gente para los lotes (: parcelas). Cuando llegábamos al lote carneaban para la gente. Carneaban y se lo daban al cacique para que lo cocine para la gente. Y cuando salíamos del trabajo, ya comíamos lo que estaba hecho. Eso, cocinar, hacía la mujer del cacique para todos los del grupo. Cuando veníamos del trabajo, ya venía el tarjador y tarjaba todos los días, porque el tarjador es el que anota el día que uno trabaja, cada día anota. Y si uno no sacaba (: cumplía) la tarea, le reconocían medio día de trabajo. Siempre hay esas tareas; a una persona le dan veinte metros a los veinte metros le ponían una estaca; y si había muchos árboles que desmontar (en esa parcela) ya no sacaba el día. Cuando había pocos árboles ya sacaba la tarea. Lo que teníamos que hacer era cavar la tierra para sacar el árbol con raíz y todo, desmontar. Cuando cavábamos y el árbol ya se caía, entonces lo trozaban (: lo partían en trozos). Porque daban hacha también y había que destrozarse hasta que se terminara el palo. Como digo, si hay muchos árboles grandes uno ya no saca la tarea. El trabajo que teníamos los *mamsé* era sacar los gajos y quemarlos. Entonces los hombres ya cavaban tranquilos. /.../. Las mujeres era el trabajo que tenían, ellas desgajaban (sacaban los gajos). /.../. A la mañana, cuando despertaban a la gente, eran las cuatro o las cinco de la mañana. Y tocaban el fierro (: *campana*).

Temprano empiezan a trabajar /.../ y ya recién terminan la tarea con sol alto; algunos terminan a las doce, cuando empezaban temprano. Le metían sin descansar. Algunos terminaban a las dos de la tarde<sup>10</sup>. Si había monte ralo, poco monte, enseguida lo termina-

<sup>9</sup> Dice Nordenskiöld:

Beaucoup d'Indiens m'on déclaré que s'ils avaient suffisamment de quoi vivre dans leurs villages, ils ne le quitteraient jamais. Toutefois, il est cert que ces voyages au "pays des merveilles" exercent sur eux une grande attraction. /.../. Op. cit.

Esta "atracción" hacia los bienes y el mundo en general de los blancos es ampliamente sentida por los mataco. El mundo del blanco, para el mataco, está signado por la posesión de riquezas; éstas no son más que una expresión de la potencia del hombre blanco. Este, aunque morfológicamente "humano", presenta, en cuanto a su naturaleza, un aspecto oscilante entre lo humano y lo demoníaco. La naturaleza del blanco es la de *ahatáy*, o sea, se ubica para la ontología mataco, en un plano prevalentemente no humano y potente. De tal modo, el hombre blanco está siempre, para el mataco, dotado de un alto caudal de extrañeza, que emana del hecho mismo de no ser plenamente *wichí* (= "humano"). Comparte, con las teofanías *ahát*, la intención de provocar "daño" —aspectos negativos en general— y también aspectos de positividad, de "dador" de bienes e introductor de nuevas y diferentes costumbres o pautas.

Hasta tal punto el mundo del blanco es asimilado al mundo de las teofanías *ahát*, que en muchos relatos éstas aparecen con caracteres, conductas o bienes propios del hombre blanco.

<sup>10</sup> "La journée est d'environ huit heures pour les femmes et dix heures pour les hommes". /.../. "A San Lorenzo, a peu de distance d' Esperanza, j'ai pu reunir quelques renseignements statistiques: les hommes Matacos travaillent en moyenne 12 jours et demie par mois, et les femmes de la même tribu 11 jours et demie. La meilleure assiduité fut fourni par une femme mataco qui travailla 125 jours, et un homme qui fournit 110 jours de travail sur 127 jours ouvrables. Les chefs et les interpretes sont ceux qui travaillent le moins." Op. cit. p. 7 y 8, de Nordenskiöld.

ban. Y el que terminaba rápido, ayudaba al otro. Como las costumbres eran así, se ayudaban nomás. Si veían que uno no terminaba, hasta diez o veinte hombres lo ayudaban. Después nos daban para hacer surcos. Los más grandes trabajaban en el desmonte y los mozos trabajábamos en surquear. Nos daban un surco y medio; un surco tiene cien metros de largo y de ancho unos cincuenta centímetros y unos cuarenta de hondo. Nos daban un surco y medio para dos mozos. Cuando yo era mozo, surqueaba. En esos tiempos es como si la gente era sana; no andaban ni decaídos ni con fiaca (: pereza), ni nada. Parece que tenían fuerza, antes; ahora ya los hombres son flojos (= *neto'slí* = débil), ni aunque sean jóvenes. Contaba el finado Félix Paz que antes cada uno se agarraba un surco. Esa era la tarea y, si no la terminaba, no cobraba, le daban media ración. Pero eso debe haber sido más antes que yo, porque Félix Paz ha de tener como noventa años y ya hace dos que se falleció. La primera vez que fui al ingenio Ledesma no había ferrocarril, pero sabíamos que estaban haciendo el ferrocarril. Y recién después de tres años ya llegaba el ferrocarril. Y tres años más, ya han empezado a tirar para acá la vía, que de Ledesma (Provincia de Jujuy) ya llegaba a Pichanal. Entonces, cuando ya iba el mayordomo a sacar a la gente, ya la llevaba a Pichanal y de ahí la llevaban en tren hasta Ledesma. Pero no había coches, solamente jaulas del ganado. Y cuando llegaban al ingenio, ya los separaban. Si hay capitanes de chulupí ya los mandan a un lote, y si es toba ya lo mandan a otro lote y si es *wichí* ya lo mandan a otro lote. Y así quedaban separados en el ingenio. Entonces, después de eso, ya se han hecho amigos. Y cuando se juntaban / las diferentes etnias; / ya no se hacían nada, ya no se molestaban (: agredían). Y después, ya el chorote ya sabe (: acostumbra) a casarse con el *wichí* y los *wichí* ya saben casarse con los chorote; los tobas también así hacían. Entonces cuando un chorote se casa se casa con una mujer *wichí*, ya sale un hijo. Y si un *wichí* se casa con una mujer chorote el hijo ya sale *wichí-slós* (: lit.hijo- de-wichí), porque el hijo siempre lleva (: sigue) al padre (patrinalidad). Pero cuando el hijo ya es grande, ya entiende el idioma de los chorotes. En Misión La Paz (Provincia de Salta) hay muchos *wichí* que entienden palabras (: idioma) de chulupí y, en el Pilcomayo, hay algunos *wichí* que entienden palabras de toba. Porque el que antes hacía eso / las diferentes lenguas / era *Tokhwáh*. Y en el Ledesma hacían *katináh* porque allí había de eso<sup>11</sup>. Yo también hacía *katináh*. Cuando ya llegaba allá primero pedía ropa y me daban. Nos poníamos esa tela blanca y camisa blanca y chaleco negro y collares (= *slamsilís*). Y las chinas usan ropa colorada. Y ya estaba listo para bailar. Antes hacían así cuando llegaban al ingenio. Antes eran lindas las mujeres. Y los

<sup>11</sup> Dice Nordenskiöld:

Ce séjour les Indiens aux usines a sucre les démoralise au plus haut degré. Les hommes y contractent des habitudes d'ivrognerie désastreuses, l'eau de vie, qu'ils s'accoutument a boire, étant beacoup plus nuisible a leur santé que les boissons indigenes. Cet abus d'alcool et le contact démoralisant des ouvriers de la race blanche suscitent des bagarres sanglantes, dans lesquelles nombre d'Indiens perdent la vie. La démoralisation atteint aussi l'élément féminin indigene, qui se livre a la débauche avec les blancs. De leur coté les hommes fréquentent les maisons malflamées qui existent aux alentours des usines, et les maladies vénériennes font de grands ravages parmi eux. Op. cit. p. 8.

*siwele-sláis* (: blancos) ya empezaban a presumir (: seducir) con las mujeres. Ellas iban porque querían culear (: fornicar). Para hacer *katináh* se hacía como una rueda (: círculo), una rueda bien grande hacían. Porque si eran muchos, la rueda era grande. Y la gente caminaba, daba vueltas alrededor (: en círculo). Y caminaban, hacían como marcha. Como marchando, así caminaban. Y también saltaban. Y las chinas agarraban al hombre del cinto (: de la cintura). Ellas también cantaban. Ellas agarraban al hombre del cinto y orillaban la rueda. Y así bailaban una, dos, tres horas. Y después dejaban. Y el que quería dormir (: fornicar) con otra mujer, ya se iba. No sé si el que enseñó *katináh* será *wichí*; porque se dice que viene del lado de Bolivia. No sé de dónde vendrá el *katináh*. No sé si será *wichí* el que lo enseñó, no sé qué será.

El relato que venimos de anotar muestra, por lo menos, tres focos de interés. El primero se refiere a las ideas sobre jefatura; el segundo a la idea de las relaciones interétnicas y, finalmente, el tercero, a las danzas denominadas *katináh*.

La vida y el trabajo en el ingenio muestran que en el seno de éste se reproducen los sistemas de cacicazgo tradicionales; de tal modo, en el ingenio, el *nyát* (: cacique, jefe) ejercía una doble función: por un lado actuaba como mediador entre su grupo y los otros (en este caso los representantes de la sociedad nacional, contratistas del ingenio) y por otro como centralizador de los dones y bienes (en este caso los pagos en raciones) y redistribuidor de los mismos. Asimismo, se observa la repetición de modelos de cooperación intra-grupal: la obligación y la realización de una tarea asignada a un individuo es asumida por los restantes miembros del grupo, en caso de que aquél no llegue a finalizarla en el tiempo requerido, por sus propios medios.

El tema de las relaciones interétnicas es notablemente percibido por nuestro informante: a la separación inicial, dentro de los límites del ingenio de las diferentes parcialidades (Toba, Chorote, Chulupí) sucederá un relativo acercamiento y, en cierto modo, un abandono de la actitud hostil que —desde antiguo— ha definido la relación entre estas etnias. Es que, para el mataco, el “otro” cultural se presenta siempre revestido de un alto grado de extrañeza y es potencialmente peligroso. Debido a la convivencia forzada que impuso el trabajo en los ingenios, se produce una disminución de las fricciones interétnicas: aparecen así las uniones conyugales entre individuos de las distintas parcialidades. En este caso es dable advertir la idea de una cierta y relativa tendencia a la patrilinealidad en la organización familiar mataca; en efecto, en el caso de uniones interétnicas, el mataco considera que el hijo “siguo” (pertenece a la banda paterna), ya que el padre es quien, por la acumulación de su semen, “hace” realmente al hijo en el seno materno.

El último aspecto del relato de la experiencia en el ingenio se centra en la descripción de las manifestaciones orgiásticas (danzas, muchas veces acompañadas de libaciones) denominadas *katináh*. Ya ha sido señalado por otros<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Pérez Diez, A. 1974.

que estas manifestaciones no son identificadas por el matak con las reuniones *o-koyáh* (: lit. mi alegría) que, con abundantes libaciones, se realizaban en *yiachúp* —el tiempo de la algarroba— y también, como pudimos confirmar, en el tiempo que finalizaba el encierro de la menarca. Para *Nowaintsés* es claro que el *katináh* es cosa “que no viene de los antiguos”. En otra oportunidad de la encuesta, *Nowaintsés* nos refirió que el *katináh* habría sido enseñado por un personaje de caracteres más legendarios que míticos. De este personaje, que se supone venido de Bolivia, se dice que trajo los collares y el ‘chiripa’; él enseñó la técnica de esta danza, el uso de brazaletes blancos y de los collares típicos. En estas reuniones era común que asistieran los jóvenes principalmente los solteros y que fuera común una amplia libertad sexual; en esta danza la mujer tenía un papel preponderante en cuanto que ella aprovechaba la ocasión para elegir al joven deseado y llevarlo con ella para tener comercio sexual.

## Primera relación conyugal

Dice Juan XIV:

...nos habíamos querido los dos porque los dos estábamos *chutitslí*...<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Es debido a la palabra —intención, potente (= *k'äpfwayáh*)— de la teofanía *ahát* que el matak puede llegar al estado de enamoramiento. En un relato de Misión San Andrés, aunque el papel del *samúk* está absorbido por *Tokhwáh*, se muestra lo que afirmamos: “. . .Lo enseñó *Tokhwáh*. Mandó al hombre que tenía que hacerse esas marcas (se refiere a la pintura facial realizada con pigmentos de *samúk*) y le dijo: ‘Ud. va a hacer esto y la mujer lo va a mirar y lo va a querer’ . . .”.

El *chutitslí* es una verdadera posesión, por la cual el individuo cae en un estado en que la teofanía *ahát* actúa sobre la totalidad de la persona, a través de la posesión del *-husék*. Es debido a esta posesión y gracias a ella, que el individuo logra la potencia necesaria para que una mujer se enamore de él. El nombre de este *ahát* es *samúk-wáys*; el estado de posesión se denomina *samúk-länek*.

La alteración que sufre el *-husék* del individuo es más que explicada en términos de conceptos, en términos de vivencias que comprometen el ser en su totalidad. Así, la personalidad sufre alteraciones: el individuo se pinta el rostro, se adorna con collares, se pone “chistoso” y recorre la aldea (e incluso) sale de ella, en forma constante, en busca de pareja. El *ahát* en este caso es *wúk* porque hace actuar al individuo. Esta posesión es común y pronunciada entre los adolescentes. Desemboca en la cristalización de una unión conyugal. Pero también se da en los casados y es, muchas veces, la causa de las rupturas conyugales.

Los textos que siguen muestran lo expuesto anteriormente: el *chutitslí* es un estado acción, un verdadero padecer del sujeto, en el cual el *-husék* (= alma) —y por lo tanto la totalidad del sujeto— son actuados por la teofanía. Además, es interesante el hecho de que la teofanía que la produce sea, según esta versión, la misma *Atsisna-pahlá*, dueña, también de las mujeres y del ámbito femenino en general. Nótese, además, cómo se remarca el carácter más marcadamente erótico de la mujer.

... *Atsisna-pahlá* le da (= lo posee) a uno cuando se calienta (= se erotiza). Ya hemos hablado de eso.

... *husék* es como si fuera pensamiento. Igual se dice *o-tichusnayáh*, el pensamiento viene a ser como si fuera *-husék*. Porque si llega así, cuando se dice *chutitslí*, uno piensa por otro lado o para acá o quiere irse para algún lado. Así que el *-husék* no está quieto porque ya piensa en ir a todas partes. El *-husék* de uno piensa en la china (= mujer) por eso el *-husék* no está tranquilo. Como siempre es *chutitslí* el *-husék* se pone brillante. Se pone a mirar al espejo, se peina o se pinta la cara. Pero eso viene de los *ahát*, porque ellos hacen (= poseen, determinan) el *-husék*. Cuando están *chutitslí* se calientan (= erotizan) los dos / el varón y la mujer /, los dos están iguales, *hinó chu-*

Este estado es previo a cualquier relación, en otras palabras, para el mataco el hecho de hallarse *chutitslí* le permite enamorar y enamorarse. Es a partir de la experiencia del *chutitslí* que Juan Catorce se enfrenta con el inicio de una relación afectiva. Retoma en su relato nuevamente el tema de la mujer y remarca el carácter ya anotado de la mayor carga erótica de la mujer:

### XVII.

Cuando la mujer está *chutitslí* se pone collares y se pinta la cara... / hace así / cuando quiere casarse. Y cuando ya se la han culeado (: ya ha sido penetrada), ya se pone más caliente y anda dando vueltas y se ríe.

Pero la mujer no sólo tiene este carácter más marcadamente erótico, también juega un papel central y activo en la constitución de la pareja:

### XVIII.

...porque si hay muchos varones que quieren a la china ella mira a todos ellos y parece que elige (: *wo-yiya*) a uno. Y si otro hombre al que la china no *wo-yiya* le habla, la china no quiere seguirlo.

Ahora bien, esta capacidad de elección no resulta de una decisión fundada en la subjetividad del individuo; ella está fundada —así como su ‘enamoramamiento’— en el actuar de la teofanía *ahát* sobre su *-husék*. (alma, potencia del sujeto).

### XIX.

... la mujer *wo-yiya* porque el *ahát* la aconseja ...

En la experiencia personal de nuestro informante el mismo inicio de la sexualidad fue vivido como un resultado del actuar de las teofanías *ahát*.

### XX.

...pero al principio no sabía *waléh* (= copular). Y la china no sabía, ninguno de los dos sabíamos; a nosotros nos han enseñado, pero la enseñanza venía de los *ahát*: porque los *ahát* le enseñan al alma (= *-husék*) de uno y entonces uno ya sabe cómo tiene que hacer. Como el *ahát* me enseñó. A los pocos días ya pensaba en *waléh* (= copular) ...

---

*titslí* y *atsisna chutitslí*. Pero si el *hinó* (= varón) no está *chutitslí*, no quiere a la mujer. Y la mujer sigue *chutitslí* y busca. Busca a un *hinó mamsé* (= varón adolescente), ella lo busca. Sí, porque busca más que el hombre, es más culeadora (= fornicia más) que el hombre, porque se calienta (= erotiza) más porque está (= es poseída) el *ahát* / con ella /. *Ahát* tiene la culpa, hace que esté *chutitslí* a la mujer. También a los varones les pasa, pero no es tanto (= no les da con tanta intensidad). Sí, / les da / poco. Pero las mujeres siempre el principio (= toman la iniciativa). Misión San Patricio, Nowaintsés - M. Vallejo.

Como ya hemos señalado más arriba, en el mundo matakó, tanto acciones como estados del individuo hallan su fundamento más allá de éste, el cual es sólo personaje, verdadero ser actuado por la teofanía *ahát*.

Otro centro de interés que aparece en el relato, es la descripción que Juan Catorce hace de la relación: por un lado ésta se desencadena a partir de los discursos que ambos jóvenes mutuamente se dirigen; la palabra es el vínculo que acerca a los amantes y desvanece el temor ante los sexos:

### XXI.

...Al principio me conversaba ella a mí y me decía que se iba a casar conmigo. Así hizo hasta que yo me amansé (= le perdí el miedo)...

Muchas veces estas palabras se dirigen en ocasión de encuentros casuales entre los jóvenes *chutitslí* que merodean por la aldea:

### XXII.

...si el hombre quiere a alguna moza la topa y le pregunta: yo te pregunto a vos porque te quiero mucho y entonces vos tenés que contestarme si me querés. (MSA, *Fillahén-Popnús*).

Si bien estas "palabras" definen, muchas veces, el inicio de una relación, ellas no son suficientes para eliminar la distancia entre los sexos que el matakó nunca deja de sentir y experimentar.

### XXIII.

".../ pero / no hacíamos nada porque todavía teníamos vergüenza<sup>14</sup>. Hasta ese momento, teníamos vergüenza. ¿Cómo le voy a decir?, cuando uno vive con una mujer un tiempo corto, todavía a hacer *waléh* (= copular)..."

En el relato vuelve a aparecer la percepción de la mujer como un ser que incita y es la iniciadora del vínculo sexual:

### XXIV

...pero después que ya han pasado dos semanas o un mes ya se tiene como —no puedo traducir esto— como *ihiwék*; eso quiere decir que la mujer lo habla al hombre para que el hombre se la enchufe (= para que la penetre).

<sup>14</sup> No hay una explicación etiológica de la vergüenza. No se trata de un estado-acción, como puede ser el caso de la bravura o la cobardía, y que se fundan en modelos arquetípicos y míticos. La vergüenza se refiere a lo sexual en general y su carácter es, más que todo, "fáctico".

...Las gentes anteriores (= antiguas) igual que nosotros, si agarran una moza, tenían que llevarla y culearla (= copularla) a escondidas, para que nadie vea nada. Porque es costumbre. Si lo ven, nosotros somos gente y tenemos vergüenza. No como los animales que culean (= copulan) igual aunque estén en el centro de la toldería... Misión San Andrés, Fillahén - Popnús.

El relato de esta primera unión conyugal de Nowaintsés tiene como eje la unión a partir del estado *chutitslí*. Sin embargo, aparece en el relato otro aspecto de la unión matrimonial: el que ésta es decidida por los padres de la futura esposa.

## XXV.

... Antes de que el padre de ella dijera que se casara conmigo nos habíamos querido los dos / ... / porque estábamos *chutitslí*.

En este texto se advierte uno de los patrones tradicionales sobre la concreción del casamiento: el padre de la esposa es quien determina con quién ésta debe casarse<sup>15</sup>. En la cultura mataka el casamiento implica, para el joven, un doble vínculo comunitario —generalmente de por vida—; por un lado con su esposa e hijos, por otro con los suegros. Dicho en otras palabras, el esposo entra en la comunidad de la familia de la esposa y debe a los suegros (en especial al padre de la esposa)<sup>16</sup>, contraprestaciones de todo tipo, ya que el suegro pasa a ocupar respecto del yerno —especialmente en los primeros tiempos de la unión conyugal— la posición de *-wúk* (= dueño). En este sentido, el suegro ocupa respecto del yerno una posición idéntica que el padre respecto del hijo (el padre es, mientras el hijo es soltero, su *-wúk*).

## XXVI.

... Cuando se están por hacerse juntar, lo hablan al padre si es gustoso. Y el padre de la chica lo habla (= le pregunta) si están gustosos. Entonces los hacen juntar.

<sup>15</sup> El esquema de unión es: La *chum-nék* (= novia) con la cual hay relaciones sexuales, pero no cohabitación. La relación implica, entre los futuros cónyuges, un compromiso de cristalizar la unión, por un lado, y por otro, contraprestaciones mutuas entre ambos (los regalos a la *okamsé*). Además, se señala, en la mayoría de los casos, el carácter más marcadamente exigente de la mujer. Aparece la idea de “cuidarse” que está muy ligada a la de quererse en sentido nayo y que se demuestra a través de los “convidar” (= dar dones). Hay incluso cierta idea de obligatoriedad a este respecto. Casamiento implica cohabitación y, se espera de éste, el rápido nacimiento del primer hijo que señala el pasaje a comunidad de esta relación que originalmente se plantea en términos de alianza.

<sup>16</sup> Una vez concluido el encierro de la menarca, ésta ya puede tener relaciones sexuales; pero para casarse, es decir para integrar a la comunidad paterna a su futuro marido, debe esperar a que sus padres elijan o acepten a su futuro yerno. Los motivos de la elección por parte de los suegros, más bien de la aceptación, se asientan en la capacidad del futuro yerno de “trabajar, camppear, cazar, sembrar”. Misión San Andrés. Fillahén - Tomasito.

Porque el casamiento implica la integración del yerno a la comunidad de los suegros; esta integración es no sólo afectiva, sino también cohabitacional y “económica”, en tanto el yerno realiza una constante contraprestación a su suegro, que es, respecto de él y hasta tanto no tenga un hijo, y levante su *wét* propio, su *wúk*. Esta relación de contraprestación del yerno hacia el suegro se continúa a lo largo de toda la vida. Al parecer, la esposa realiza, respecto de la familia del esposo, una conducta de contraprestación.

Respecto al joven (= *mamsé*), la intervención de los padres respecto a la elección de la cónyuge es, también, significativa.

... El padre elige a las mujeres que hay para que el *mamsé* se case. El padre ve que la mujer sea guapa (= fuerte, hábil) para trabajar, buscar frutas, hilar caraguatá, tejer piola (= cuerdas) y hacer *yica*. Entonces, si los padres ven que la mujer es así, interesan (= mandan) al hijo para que se case con esa mujer. Misión San Andrés. Fillahén - Tomasito.

En el particular caso de *Nowaintsés*, en este primer casamiento, ambos patrones —el de elección por *chutitslí* y el de obligación por parte del padre de la novia— coinciden.

Respecto del tema de las contraprestaciones debidas a este tipo de unión, éstas son incluso previas a la consumación del matrimonio.

## XXVII.

...*o-kamsé* significa que uno tiene compromiso con ella, significa que hay compromiso de casarse. El hombre cuida a la mujer que se va a casar con él. Y si tiene alguna cosa ya se la da de regalo a la *o-kamsé*. Y la china también le da regalo a él /.../ Cuando era *o-kamsé* todavía no me juntaba (= cohabitaba)...”<sup>17</sup>.

La ruptura de esta primera unión motivada por el rapto de la mujer por otro hombre, vincula a *Nowaintsés* con el tema de la separación y la crisis emotiva asociada a ella. Esta experiencia abre consideraciones sobre el estado de crisis emotiva que sobreviene a la separación de los amantes.

## XXVIII.

...la china me botó (= se separó de mí). No era porque lo quería al hombre con el que se fue. /.../ Pero como tuvo que casarse con otro es que me botó. Sí, porque ese hombre se la llevó a la fuerza a la china, ella había ido a buscar agua y ese hombre la había chapado (= raptado) y se la había llevado...

El rapto de una mujer casada tiene reminiscencias míticas que se vinculan al origen de las mujeres. A partir del momento en que el Gavilán

<sup>17</sup> Las contraprestaciones debidas al matrimonio, tanto de los esposos entre sí, como de cada uno de éstos respecto de sus suegros, se continúan de por vida, es decir hasta que fallezca uno de los cónyuges o se produzca una separación. Los mataco recalcan, especialmente, las obligaciones que contrae el yerno. Más aun, según lo muestra el relato que sigue, parece haber una verdadera “prueba” de capacidad de contraprestar del yerno:

... Cuando el hombre se casa, vive con el padre de la mujer y toda su familia / de ella /. Al amanecer, el padre interesa al yerno para que vaya a pescar para que pueda tener comida toda la familia. Cuando es invierno, algunos no pueden entrar en el agua; pero el recién casado tiene / la obligación / de zambullirse. Entonces el padre / de la esposa / mira para ver si el yerno va a aguantar, a ver si va a poder ir a buscar comida para ellos. Entonces cuando el hombre / el yerno / sale, trae un montón de pescado, está llena la red. El padre de la china, vuelca el pescado (= lo tira al agua) y el yerno se zambulle otra vez más y trae pescado; vacía la red ahí, frente al suegro y trae más pescado. Tres veces se tiene que zambullir, pero ¡está helada el agua! Cuando el yerno ya sale ya se va a calentar al fuego; tiritita y tiene frío. Pero tiene que aguantar para que la familia del suegro tenga comida. Cuando el suegro ve que el yerno aguanta, cuando ya está bien asegurado que va a resistir, sabe que la hija se va a casar de veras porque el tipo ése sabe resistir. El hombre cuida a los padres de la esposa y la mujer a la familia del marido. (Misión San Andrés, Molesto-Tomasito.)

Como se puede observar, la familia de la esposa pasa a ser la comunidad en la que el esposo se desenvuelve. La idea de la contraprestación del yerno respecto al suegro tiene su fundamentación en el mito. En efecto, en el relato denominado “El pájaro Carpintero y la hija del Sol”, se narra la actuación del Sol, personaje de una voracidad desmedida, que impone a su hija el casamiento con el Pájaro Carpintero en consideración de la capacidad de recolección de miel que éste manifiesta.

(= *Chalesna:áh*) cortó la cuerda por la que se desprendían del cielo, y éstas cayeron sobre la tierra para no poder regresar jamás a la morada celeste, hubo ciertos *wichí* que no pudieron agarrar una para sí y debieron recurrir al rapto. Para el mataco, tal hecho originario fundamenta y hace, en cierto modo lícito, el hecho del rapto de una mujer casada. Esto no niega el hecho de que el marido quiera vengarse de uno o de ambos. Esta venganza es entendida como una “justa retribución”. Así, la venganza es el sentido de la guerra o pelea (= *katsáyah*). Así, la causada, muchas veces por robo de la mujer u homicidio de la adúltera.

Para el mataco, la “justa retribución” es siempre necesaria; en caso de que no se haga efectiva como venganza de sangre, hay una compensación por pago de presentes (“regalos”).

Examinemos ahora la descripción de la crisis emotiva:

### XXIX.

...y como ese hombre se llevó a mi mujer, yo me quedé con las ganas /.../ me quedé llorando y pensaba /.../ Yo estaba triste (= *hwitaóyah ihi* = tristeza) /.../ La tristeza es como una enfermedad. Uno piensa mucho y no puede estar tranquilo. Parece que el alma (= -*husék*) se va a todas partes...

Como se ve, el estado de tristeza compromete a la totalidad de la persona y tiene como asiento el hecho de una alteración en el alma (centro de potencia individual). Para el mataco, toda crisis tanto psíquica como también física, implican una alteración del estado del -*husék*; éste tiene, como uno de sus atributos de potencia, el carácter de -*chowéh* (= ámbito o núcleo central del individuo y, a la vez, sostén de la totalidad de la persona). En toda crisis, el -*husék* pierde, al alterarse, tanto su posición de centralidad e interioridad respecto de la persona, a la vez que su función de ser el eje y el sostén del equilibrio del individuo.

En el caso de crisis emotivas, causadas por desaveniencias afectivas, el mataco recurre a la ingestión de sachasandía:

### XXX.

...porque hay muchos a los que le pasa así, yo los he visto: cuando la mujer los bota ya se ponen a llorar. Y entonces claro, ya pueden comer sachasandía <sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Califano, M., 1974, refiere: “El suicidio lleva implícita la búsqueda intencional de la condición *aját*, que permite al individuo evadirse de la sociedad de los *wichí*. El suicida, tras su acto, se convertirá en un *aját* y podrá presentarse en sueños, acechando al responsable de su determinación. Para lograr este propósito se utiliza la fruta, aún no totalmente madura de la sachasandía (*Capparis salicifolia* Griseb) que resulta mortal de no ser hervida en aguas que eliminan sus propiedades venenosas. Este fruto posee profundas reminiscencias míticas /.../ la sachasandía destruye, al quemarlo, el habitat corporal /.../”.

En muchas versiones, es *O'kán*, teofanía *ahát*, el *le-wúk* de la sachasandía; esta teofanía, al dominar el -*husék* del individuo, lo arrastra a ingerirla.

Correlativamente a la descripción del estado de crisis, hay en *Nowaintsés* una referencia al ser femenino: éste vuelve a mostrarse como un ser siempre sujeto a la posesión del *ahát* y, por lo tanto, real y potencialmente negativo.

### XXXI.

...sí, porque el *ahát* le habla a la mujer. El *ahát* le habla (= *k'äpfwáyah*) y le dice a la mujer: 'bote a este hombre (= ¡sepárese!).

La respuesta masculina frente al abandono por parte de la mujer, puede manifestarse de dos modos diferentes: el hombre se sume en un estado de tristeza —fundamentalmente pasivo— o bien, poseso por un *ahát*, se pone "bravo" y busca venganza.

### XXXII.

...Pero si el diablo (= *ahát*) me entra (= *tióh*) a mí, yo busco al hombre que se llevó a mi mujer y lo mato. Pero yo me quedé triste y no me puse enojado (= *hwuitsáh*) porque no me entró el *ahát*...

Como es posible apreciar, aun las acciones y estados que parecerían tener una profunda raíz individual, es decir que afectan a los pliegues más íntimos de la persona, son para el mataco no más que el resultado de la acción de la teofanía *ahát*, que, convertida en *-wúk* del sujeto, hace de éste un mero personaje, un ser "actuado por".

En suma; esta primera unión conyugal de *Nowaintsés* se centra en la experiencia pasional; tanto por su brevedad como por el hecho de que no produjo hijos, esta relación no llega a cristalizar el aspecto de "comunidad" y muestra, prevalentemente, el carácter de "alianza".

---

Se separan. Cuando se separan, le viene el mal pensamiento. Entonces dice el hombre: '¡Yo voy a buscar sachasandía y me voy a matar yo mismo!'. Eso es porque él queda con pena de su separación y después vive penando. Después ya le viene el mal pensamiento y se enoja. Y él mismo se mata con la sachasandía. A la mujer también le pasa así. Si la deja el marido, ya le viene el pensamiento y quiere matarse ella misma. Entonces busca la sachasandía, la come y se muere. (Misión San Patricio, *Nowaintsés-M. Vallejo*.)

Como se puede apreciar, en la decisión del suicida hay un cierto grado de voluntad y decisión individual, pero hay también una verdadera posesión, que se realiza sobre su pensamiento (= *-husék*). El intento, a través de la autoagresión, es, por un lado, la venganza y por otro lado, la evasión de una situación que no es soportable por el dolor que ella implica. Además de la venganza que el suicida, que pasa a integrarse a la comunidad de los *ahát*, puede realizar, su deceso es de por sí una venganza que se efectúa dentro de los límites de la comunidad de los *wichí ta iloy* (= humanos vivientes).

...Solamente el padre del mozo que se mató, ya los padres del mozo se enojan con los otros, con los padres de la joven. Se enoja y ya quiere hacer lío, quieren matar al padre o a la madre/de la esposa/, quieren hacer la guerra (= *katsa-yáh*). (*Nowaintsés-M. Vallejo*.)

Se desencadena así una verdadera venganza de sangre, la cual es sólo evitable, a veces, por el pago de presentes a los parientes del suicida.

## El segundo casamiento: comunidad

El relato de la segunda unión de *Nowaintsés gira* —a la par que revela— en torno al hecho del pasaje de una “alianza”, lo elegido, a una “comunidad”, lo dado, en el vínculo matrimonial.

Este pasaje se evidencia en dos hechos centrales: el nacimiento del hijo y la relación con los suegros.

La segunda unión resulta de la superación de la crisis emotiva en que se hallaba *Nowaintsés*: éste abandona la casa del suegro —lugar donde ha cohabitado con su primera esposa— y vuelve a reunirse con su padre; en este sentido, pasa nuevamente a ser el *-wó* (= ayudante, dependiente) de su padre (que vuelve a ocupar la posición de *-wúk*).

En el relato de esta unión, el interés de *Nowaintsés* se desplaza más que a la consideración sobre el tema de lo pasional, al tema de la maternidad y paternidad y a los vínculos con la comunidad de los suegros.

### XXXIII.

...Yo me casé de nuevo en El Rosario y tuve un hijo /.../  
Como yo estaba en la casa de mi suegro, si yo andaba por ahí o iba a trabajar, ya le traía un regalo: pantalón o camisa o lo que sea. Siempre es así...

La residencia de los recién casados es, generalmente, en la casa del padre de la esposa. El yerno entra así en la comunidad de los suegros y cumple con una serie de contraprestaciones para éstos. Pero además de esta integración en la que el suegro se convierte en *-wúk* del yerno —especialmente en el primer momento de la unión matrimonial, ya que al nacer el primer hijo el yerno construye su propio *-wet* y se transforma en el *-wúk* de este nuevo núcleo—, el casamiento consiste en un progresivo asentamiento de la relación. Los aborígenes insisten en la idea de que una vez asentada la unión y ya embarazada (o por embarazarse la esposa), que “deben quedarse tranquilos”. A este respecto, la mujer embarazada (cuando ya la conciencia del embarazo es plena) dirige “palabras” a su esposo, en las que insiste en la necesidad de la estabilización del vínculo. En este sentido, entre los esposos se pasa de la “alianza” a la “comunidad”.

En esta estabilización de la relación conyugal también interviene el padre de la esposa. Esta es otra de las razones por las que la nueva pareja reside en lo de los suegros: hay opcionalidad a veces indistinta y a veces preferencial entre uno u otro suegro.

### XXXIV.

Dice *Nowaintsés* que si se junta una *slutsá* con un hombre si la mujer tiene padre o madre, ella dice: “vamos a / vivir / a mi casa, a la casa de mi padre”. O también lo dice el hombre: “—Va-

mos a la casa de mi padre". Es igual (= es indistinto). Si quiere ir a la casa del padre de la mujer, se va. Y si uno no quiere, se queda con el padre... Y se quedan poco tiempo. Y ya se separan / de la casa de los suegros /. Hacen un ranchito, pero no retirado, sino cerquita, al ladito / del rancho de los suegros /. Se quedan en la casa de los suegros, porque cuando recién se casan, no los dejan ir a otro lado porque primero tiene que aconsejar el padre cómo tiene que vivir y todo eso. Después el hombre mientras dura ese consejo ya va haciendo una casita, un ranchito. Pero primero, el padre aconseja bien; aconseja cómo se van a portar y todo eso. Sí, por eso se quedan unos cuantos días. Porque si la moza hace lo que el padre le dice entonces ya le viene como bendición (= *k'äpf-wáyah*); sí, esa palabra del padre es como si fuera bendición (= realización de voluntad potente) /.../ Y si no hace / el matrimonio / lo que el padre le dice ya le viene pensamiento de que ya quiere separarse y todo eso. El padre le dice: "—Si no cumplís lo que te digo ya te va a venir el mal. Porque si andás con otro (= adulterio) ya vas a quedar mal. Porque si andás con otro y si él tiene mujer casada /.../ después ya le viene mal. Porque si lo ven por ahí ya lo matan. Sí, ya lo matan. Como ya te has casado, es como si fuera un trabajo, se dice *kiúsnjáh*."

La relación entre sexualidad y embarazo es notablemente significativa. Veamos el siguiente texto:

### XXXV.

El hombre casado no se aburre de culear (= copular). Y cuando la mujer está por embarazarse, parece que trabaja más (= copula más asiduamente). Y la mujer / embarazada / parece que se calienta (= excita) más.

Se refiere a los primeros momentos del embarazo, cuando el embrión es pequeño. Pero cuando éste ya ha adquirido un aspecto más humanoide, la relación sexual disminuye en su intensidad. Esto está en relación con un mayor énfasis en el aspecto comunitario de la relación, dado por el hijo.

### XXXVI.

Ya cuando se forma el chiquito así (= ya grande) ya no quiere culear y ya no culea (= copula). ¿No ves que ya no le gusta culear a la mujer? Y el hombre ya la deja de culear y la mujer también deja.

La razón de esta suspensión de lo erótico en la relación conyugal se debe a la comunidad que se establece entre ambos padres y por la cual se vinculan en un sentido protectorio para la nueva vida que se está gestando.

En este caso, el de restricción de la sexualidad, no se trata del *tutéh* —que alude a la comunidad padre/hijo— sino que implica a ambos padre y madre, por igual, y remite a la idea del semen fecundante. Porque el esperma que ha constituido al hijo, una vez formado éste, puede ser dañino por exceso; o bien puede causar gemelidad o bien "manchar" al hijo.

### XXXVII.

...Porque si uno sigue culeando (= copulando) cuando ya se forma el chiquito, al nacer ya parece que se le forman (=le quedan) cosas (=manchas) blancas por acá y aquí también (=se refiere al cuerpo). Esa es la leche (=esperma), queda manchado de leche. Los *siwele* (= blancos) no saben que pasa eso porque hay hospitales y cuando recién nacen le lavan. Pero hay personas que no siguen, cuando ya está embarazada no culean más."

La gemelidad, por otro lado, se debe, para la conciencia mataka, al hecho de que la sexualidad es siempre fecundante, de modo tal, que si el hombre sigue manteniendo relaciones con la esposa ya embarazada, su semen se acumulará y provocará la formación de un gemelo, el cual se aloja en otro *la-ka-hís* (= útero), ya que la mujer guarda en su interior muchas de estas "bolsas" (= *la-ka-hís*).

Como ya hemos dicho, Nowaintsés pone en el relato de su segunda unión, el centro de interés en el embarazo y nacimiento de su hijo, es decir se refiere a su primera experiencia de paternidad.

### XXXVIII.

...Yo la culeaba mucho (= copulaba mucho con mi mujer) pero no se hizo pronto el hijo /.../ llegando dos años, recién se embarazó, porque era joven la china...

Aquí *Nowaintsés* enuncia una idea presente en la cultura mataka —y al parecer de amplia difusión en el Chaco Central—: el sexo es siempre fecundante y la concepción del hijo resulta de las múltiples deposiciones seminales, las cuales verdaderamente gestan y hacen (= *yen-slí*) al hijo; en este sentido el papel materno durante la gestación es el de un mero receptáculo. Por otro lado, la esterilidad es siempre entendida como un hecho exclusivamente femenino, ya que para el matakó el semen es siempre fecundante <sup>19</sup>:

### XXXIX.

...pero mi suegro no estaba contento con su hija, la culpaba de no embarazarse. '*anahwáh-tu'nú* es cuando no se embaraza pronto la mujer. /.../ Ellos culpaban a la mujer, a mí no me decían nada, porque los antiguos ya sabían eso, de que hay mujeres que son '*anahwáh tu'nú*...

<sup>19</sup> Un relato mítico, el del hijo de *Ch'iláh*, narra la gestación de aquél en un cántaro en el cual su padre realizó múltiples deposiciones de semen. (Misión San Patricio, 1973.)

Respecto de la fecundación, se podría afirmar que existe cierta analogía con la siembra, actividad que —por otro lado— practican los hombres.

...es lo mismo que un hombre culee (= insemine) a una mujer /.../ porque es como una semilla que se pone en el suelo /.../ si un hombre quiere tener un hijo tiene que culear (= copular) mucho tiempo. (Misión San Andrés, Hononcheya-I. López.)

Respecto de la fertilidad, hay para el mataco dos tipos de mujer: La mujer 'anahwáh tu'nihote y la mujer 'anahwáh tu'nú. Mientras la primera se embaraza rápidamente, la segunda no se embaraza fácilmente. Este hecho indica al mataco que esta mujer tendrá pocos hijos. La mayor o menor fertilidad de la mujer está determinada por la intención poderosa de una teofanía *ahát* (la *k'äpfwayáh* de *Tokhwáh* o de *Tupa*) que no solo determina el decurso general de la existencia de cada individuo, sino que en el caso de la mujer determina la medida de su fertilidad.

## XL.

...como yo ya sabía que hay mujeres que no se embarazan pronto y esperan dos o tres años, si / después de ese tiempo / no tiene hijos ya puede ser que vaya al hayagú a hacerse curar...

Vuelve a aparecer aquí, la idea de que la esterilidad es exclusivamente femenina. Esta es entendida como una enfermedad, la cual afecta a la matriz femenina (= *la-ka-hí* = lit. de ella verdadero receptáculo), produciendo en ella "granos" o "tapas" que cierran el *o-lésnayik* (= lit. mi-hijo-camino, mi-esperma-camino). Al igual que el resto de las enfermedades, la esterilidad está causada por la teofanía *ahát*; en algunos casos la esterilidad está causada por *ahát* particulares, (por ejemplo los *Iwhala-wéh-slelé-y* = hueco-sol-habitantes, los habitantes del poniente<sup>20</sup> o bien por la potencia negativa de algún pariente muerto —que ya es de naturaleza —*ahát*— que ha dejado maldecida<sup>21</sup> a la mujer. Tanto en uno como en otro caso es el shamán quien interviene para restituir la fertilidad perdida.

Pero éste no fue el caso de la mujer de *Nowaintsés* quien, a pesar de su relativa esterilidad, quedó embarazada. Veamos el relato:

<sup>20</sup> Por ejemplo, los *Iwhala-wéh-slelé-y* (= hueco-sol-habitantes, los habitantes del poniente). Sobre estas teofanías, vide Califano: 1974.

<sup>21</sup> ...La mujer, si está casada y no tiene hijo, / es / que la mujer tiene mal en la matriz, enfermedad en la matriz. Por eso no tiene hijo. Tiene enfermedad en la matriz, por eso no tiene chico. / No se embaraza / porque tiene enfermedad, como algunos animales que nunca se embarazan porque tiene mal / enfermedad / en la matriz. O será que / la mujer / no tiene matriz. Así dicen los antiguos: cuando no tiene un hijo es porque no tiene matriz. / La causa de que / una mujer / sea / estéril / es / que esa mujer tiene padre o abuelo que murió y / el padre / o el abuelo le da secreto (= la palabra potente del muerto) a la nieta o a la hija que no tenga hijo. El mataco dice que si el padre muy viejo y se murió, entonces, él da secreto.

Se dice *leiktoalék* / que significa / le da palabra como recuerdo. El finado le dice a la nieta: "estoy fallecido ahora, yo le voy a dejar mis palabras para que usted se acuerde siempre; así que usted nunca va a tener hijos". La nieta entonces, nunca tiene hijos. / El ascendiente muerto le dice / "Voy a dejar esta palabra para que usted se acuerde siempre de mi palabra". Y es como si fuera bendición (= *k'äpfwayáh*) para que no tenga hijos. / Se pregunta cómo hace para tener hijo /. Si nunca tiene hijo no sabe como va a hacer / se / le pide al fallecido que dé bendición para tener / hijo /" (Misión San Andrés. Molesto-Tomasito.)

Hay una peste que tiene forma como si fuera un *suri* (= aves'truz) y que anda de noche. En mataco se dice *tismáyah* a la enfermedad. Viene de donde sale el sol y de noche anda volando. Busca adonde duermen las mujeres y alguna mujer que no tiene suerte, esa peste puede agarrar antes de que ella busque un amor. Cuando llega adonde la mujer duerme, el bicho tiende el ala sobre la mujer y ya está lista que ya no tiene matriz. Tuerce la matriz y ya no puede parir. Cuando busca amor, cuando coge (= copula), coge mucho

## XII.

...Mi mujer se dio cuenta que estaba embarazada porque parece que lo sentía y también porque no le venía la regla.”

La suspensión de la menstruación es uno de los síntomas de embarazo. Más que una conciencia de la fisiología “natural” del proceso de la gestación, el matakó tiene una idea que es a la vez empírica y mítica; en los tiempos antiguos —en el seno de la humanidad primordial, prevalentemente masculina, los hombres tenían menstruación; es la intervención de *Tokhwáh* la que altera este orden e instaura por medio de su palabra-intención potente (= *k'äpfwáyah*) la menstruación en el ser femenino, con el fin de que las mujeres adviertan su embarazo al notar la ausencia del mismo<sup>22</sup>.

Otra manifestación del embarazo es aquella que refiere a las ganas de comer —preferenciales según el sexo del hijo que se está gestando— que la mujer experimenta.

## XIII.

... Cuando la mujer está embarazada si tiene varoncito le gusta mucho la carne y cuando es mujercita ya le gusta la fruta del monte. Y mi mujer tenía un varoncito por eso le gustaba mucho la carne. Y yo nomás se la conseguía. Y no solamente yo, sino la familia de mi suegro o el hermano de ella casi todos los días salían a buscar qué comer...

---

y no puede embarazar. Pero el cuerpo de la mujer está siempre gordo. Y la matriz está muy jodida (= dañada) por culpa del *ahát*. El nombre del *ahát* que viene de donde sale el sol es *ihwala-wéh-slelé-y*; ahí viven. Esa mujer, cuando no tenía chico, busca al *hayagw'* para que la cure. El *hayagw'* hace entrar a *Tseltás*. Él entra en la mujer y arregla la matriz que está muy mal. Como si fuera un doctor la acomoda, la revisa y la cura. Después sale afuera y le avisa que va a / poder / tener hijo. Después le da propina y la mujer ya está embarazada. *Tseltás* pide como propina (= pago o don) una muñequita. Y *Tseltás* se queda con el *-husék* de lo que ha recibido / y la muñequita queda para el *hayagw'*. La muñequita esa se compra en tienda, pero antes, en aquellos tiempos, *Tseltás* pedía una *yica* pequeña. Y era la misma mujer la que la hacía y se la daba al *hayagw'*. Después / de recibir la propina / el *hayagw'* canta el canto del *ihwála-wéh* (= el poniente del sol). Canta así uno que tiene brujería, pero cuando no es amigo de cualquier (= determinado) diablo no canta ese himno. El mismo diablo interesa (= ordena) al *hayagw'* para que cante su himno. Cuando el *hayagw'* siente que el diablo lo interesa (= ordena) el *hayagw'* mismo se pone a cantar. En donde sale sol hay ciudad, pueblo grande; en ese pueblo cada uno tiene su himno. Viven así como vivimos nosotros, en grupos, son *ahát*. (Misión San Andrés, Fillahén-Tomasito.)

<sup>22</sup> En el grupo matakó es posible distinguir dos tipos de etiología. Una es la que se encuentra en los relatos míticos específicos —por ejemplo, el origen de la menstruación resulta de la violación por parte de Luna a su nieta—. En este tipo de relatos, el hecho originado no resulta tanto de la intención del personaje, sino más bien como consecuencia de su actuar.

Otro tipo de etiología es la que se refiere al origen y sentido de los entes a la acción intencional y potente de la teofanía *ahát* —generalmente concretada en la figura de *Tokhwáh*—. Así, el hecho de la menstruación, por ejemplo, tiene una doble etiología:

- a) como resultado de una acción de un personaje mítico que viola un tabú: Luna fornicó con su visita, a la cual fuerza. Luego de ello, la joven aparece con menstruación.
- b) como resultado de la acción-intención potente (= *k'äpfwáyah*) de la teofanía *ahát*, que instaura un orden en el mundo, como expresión de su voluntad.

Esta necesidad que la mujer experimenta y que comunica a su marido y parientes, representa de algún modo una asunción social de su estado. Por otro lado, el hecho de que sea su marido y sus parientes quienes emprendan la consecución de alimento, expresa la real "comunidad", que es a la vez afectiva y "económica" (de contraprestaciones), en la que se desenvuelve la institución matrimonial, en especial a partir de la concepción de los hijos.

En el relato de *Nowaintsés*, reaparece el tema del *tutéh*:

#### XLIII.

...No tenía *tutéh 'anahwáh* mi hijo porque yo me cuidaba. Antes de nacer mi hijo, me cuidaba y yo no hacía nada. No hacía nada y me quedaba en mi casa. Pero no solamente me quedaba en mi casa, andaba por el monte y cuando había bichos que iban a hacer *tutéh*, yo no los mataba, los dejaba nomás. Porque yo ya sabía qué era *tutéh* y por eso me cuidaba, cuidaba bien al *'anahwáh*.

Ya hemos, más atrás, expuesto el sentido del *tutéh*: lazo de dependencia esencial entre el padre (especialmente) y el hijo en gestación ya que éste, al "hacerlo" (= *yen-slí*) es su *-wúk* (= dueño: hacedor, cuidador). Correlativamente, el hijo ocupa, respecto del padre, la posición de *-wó* (= dependiente, ayudante). Esta relación padre-hijo se funda y remite a la concepción, ya anotada, de fecundación<sup>23</sup>.

Los instantes que anteceden al parto —y el parto mismo— implican para el padre, en razón del lazo de dependencia ya anotado (*tutéh*) una casi total inmovilidad; son los ancianos quienes asisten a la madre y al niño.

#### XLIV.

... Cuando ya mi mujer sentía el dolor del parto (= *wájuye*) parece que ya estaba por parir. Cuando sintió *wájuye* ya le avisó a *lechotí* (= suegro, abuelo) y a la *katelá* (= abuela, suegra). Y la *katelá* ya le empezaba a hablar a los demás viejos. Pero a los viejos a los que hablaba, no jóvenes, buscaba a los viejos para que cuidaran a la mujer. Mientras tanto yo no hacía nada, estaba sentado, nomás. Porque los viejos la cuidaban...

El papel de los ancianos en la asistencia del parto no se limita, solamente, a los recaudos propios del mismo; hay en ellos un "saber" —que no es sino una expresión de la potencia del alma de los ancianos— que les permite no

<sup>23</sup> Un hermoso texto (Misión San Andrés), resume y ejemplifica la idea de gestación y el papel del padre:

...Nosotros los hombres es como si plantáramos cuando culeamos (= copulamos)... Viene a ser como si uno sembrara. Y cuando la culean (= la copulan) ya se embaraza la mujer. Y también se han hecho mujeres para que aumenten (= se reproduzca) la gente, porque si no hubiera mujeres no aumentaría nadie... por eso hay mujeres... para que los hombres casados van a culear (= copular) y van a aumentar mucho. Por eso cuando yo embarazo a la mujer, el hijo lo hago yo; por eso cuando nosotros teniendo padre, no seguimos a la madre (= se refiere a la patrinealidad preferencial). Si tengo familia, aquella que es familia de mis padres, es mi familia propia. Y la familia de mi mamá no digamos que es propia, pero la que es válida es la de mi padre. Por eso yo llevo el nombre de la familia de mi padre (= se refiere a la banda o linaje). Porque es costumbre. Hacen así porque cuando el hombre ponía (= inseminaba) a la mujer, la leche (= esperma) mucho, entonces yo aumento, hago criar a mi hijo hasta que la mujer pare. (Fillahén-Popnús.)

sólo ayudar a un buen nacimiento, sino también propiciar el desarrollo del recién nacido (enderezan sus huesos, por ejemplo, para que crezca firme, etc.).

En el relato de su primera experiencia paternal, Nowaintsés narra con excelente claridad el mecanismo de imposición del nombre. Como se advierte, el sueño, que para el mataco implica una oblación temporaria del alma respecto del cuerpo de quien sueña, es el vehículo para la revelación —por parte del *ahát*— del nombre del hijo.

#### **XLV.**

...A mi primer hijo, cuando recién ha nacido, no le puse nombre. Recién cuando era *talók-ta-jwáh* (= niño que ya camina y entiende) cuando sabía hablar, empecé a llamarlo por el nombre. El viejo, el *chotí* (= abuelo, suegro) lo soñaba. Y al hijo le ponían cualquier nombre, el que saliera (= revelara) en el sueño. A mi primer hijo, mi padre le puso *Niloyatés*. *Niloyá* significa que “no vive”. Le pusieron así porque así vino (= se manifestó) en el sueño...

El relato de la muerte de la segunda mujer lleva a *Nowaintsés* a la consideración sobre el problema de la enfermedad y sobre todo lo relacionado con la viudez y la muerte.

No haremos hincapié en el tema de la enfermedad, el cual ya ha sido ampliamente investigado en el grupo mataco<sup>24</sup>. Bástenos expresar que ésta es siempre resultado de la acción intencional de la teofanía *ahát*, la cual —a través del proceso de la enfermedad, que afecta al cuerpo (= *opisán*) busca provocar el pasaje y alteración ontológica del alma, la cual —al culminar el proceso de la enfermedad en la muerte— se instala en el ámbito *ahát*.

El relato acerca de la viudez de *Nowaintsés*, ilumina sobre algunos sentidos en torno a la relación del mundo de los vivientes (la gente en estado *ilóy* y de morfología *wichí* = humana) con el mundo de los muertos (seres *yil* = muertos, de naturaleza *ahát* = demoníaco, radicalmente no humano y dotados de potencia *k'üpfwáyah*, productora de alteraciones ontológicas = *we'lajnat*). La cercanía con el estado *ahát* que ya tiene el moribundo, otorga a éste la posibilidad de bendecir o maldecir a sus parientes; esto se concreta en las “palabras” que dice el moribundo y que, en razón de su estado de potencia, cobran realidad. Es por esta razón que se da tanta importancia a estos “discursos”.

#### **XLVI.**

...Antes de morir mi mujer no me dijo nada porque no podía hablar...

El viudo pasa a ser un individuo relativamente contaminado por la potencia *ahát* de su cónyuge. Ese es el sentido de todas las prácticas de duelo, las cuales no tienden sino a denotar que el viudo es un personaje que, en virtud

<sup>24</sup> Al respecto, Califano, 1974.

del pasaje al estado *ahát* del cónyuge —con el cual tenía una relación de “comunidad”— se halla, en cierto modo, calificado y contaminado por la potencia *ahát*.

#### **XLVII.**

... Cuando se moría alguno de la familia, la esposa se cortaba el cabello. Y cuando era una mujer, /la viuda/ ya le ponían un collarcito negro...

Por otro lado, todas las prácticas acompañantes a la funebria expresan el sentido de un real alejamiento que los vivos necesitan operar respecto al muerto, el cual a pesar de su naturaleza *ahát*, trata de permanecer en el ámbito que ocupara cuando era *ilóy* (= viviente).

#### **XLVIII.**

... Si tenía ropa / el muerto / la quemaban y si era una botija la quebraban /.../ y la casa la he desarmado y la saqué de ahí, porque el —*husék* (= alma del finado) vuelve todavía /.../ y pasando tres o cuatro días ya no vuelve más a la casa / el alma del muerto / ...

El intento que el muerto realiza para no arrancarse definitivamente del mundo viviente se revela también en el fenómeno del sueño: el —*husék yil* (= alma del muerto) interactúa con el —*husék* del viudo y dialoga con él. Este es un ámbito propicio para el muerto ya que el sueño, como ya lo anotamos, implica para el mataco una oblación temporaria del alma respecto a su habitáculo corporal y el acceso de la misma al ámbito de lo *ahát*:

#### **XLIX.**

... Volvía / ella / pero yo ya no la veía, sino al alma de ella; solamente en el sueño, en el sueño sí la veía. Me decía mi mujer en el sueño: “yo no quiero separarme de usted, pero como me he enfermado me han separado de usted”. Y claro, como la enfermedad parece que la ha separado de mí... yo soñaba eso... <sup>25</sup>

Por último, el carácter de “contaminado” por la potencia *ahát* del viudo se expresa —y da razón de ser— en la prescripción de casamiento que éste sufre en el período de duelo.

#### **L.**

... Porque uno tiene duelo, no se casa pronto de nuevo. Porque si uno está de duelo y se casa / nuevamente / se le muere enseguida la mujer. Será por enfermedad; porque si uno tuvo la mujer enferma y / se murió /, después, si se casa pronto, como ya la enfermedad está en él, parece que contagia a la mujer nueva...

<sup>25</sup> El sueño tiene, por su misma naturaleza de potencia, un doble carácter; por un lado es anticipatorio y por otro tiene carácter y fuerza de verdad. Nótese en este caso, para la conciencia de Nowaintsés, el sueño revela el hecho (verdadero) de que fue la enfermedad la que causó la muerte de su esposa.

## CONCLUSION

La “historia de vida” se desarrolla especialmente en el plano de la vivencia. Por tanto, ella no reúne la totalidad consciente de sentidos que una cultura presenta respecto del fenómeno de la existencia individual. Así, en esta “historia de vida” no aparece —por ejemplo— un hecho tan importante como la idea de “crecer”, “madurar”, “envejecer” (tanto respecto del alma como respecto del cuerpo), ideas que en la cultura mataka tienen gran importancia.

Sin embargo, el tipo de análisis que permite la “historia de vida” es de gran valor. La razón es doble: en primer lugar, porque los hechos de vivencia —los relatos acerca de las diferentes situaciones existenciales de un sujeto en-la-cultura— serían difícilmente obtenibles por otro tipo de encuesta; en segundo lugar, porque lo “vivencial” expresa (a la vez que está fundado) los hechos de “conciencia”; en tal sentido la “historia de vida” abre el camino para que, a partir del plano vivencial (pero superándolo) se acceda al plano de la conciencia (es decir, a la totalidad consciente de sentidos en torno a un determinado fenómeno). Es en este último aspecto que esta “historia de vida” se revela como muy valiosa, ya que ilustra, en el plano de la conciencia, la idea de que la existencia del *wichí ta iloy* (= “humano viviente”) se muestra y despliega como un transcurrir en el que el sujeto, más que actor, es “actuado por”. Así, no sólo el sentido total de la *lewantsancheyáh* (= vida, existencia humana) resulta y adquiere sentido *en y por* el actuar de la teofanía *ahát*, sino también los acontecimientos particulares del decurso existencial, hallan su fundamento y sentido *en y por* la acción de esta teofanía, la cual —a través de la manifestación de su potencia (= *k'äpfwayáh*)— actúa sobre el *-husék* (= alma, centro de potencia en el sujeto) y provoca en el individuo verdaderas posesiones. La identidad del sujeto, su carácter psíquico, su relación con los otros, etc., se fundan en la potencia y acción del *ahát*. La persona como sujeto y actor de su existencia se desdibuja; en el mundo mataka el sujeto existencial es, más que persona, personaje, un ser que más que crear su sentido existencial, lo padece, ya que es la voluntad del *ahát* la que determina los sentidos de las acciones y/o estados del sujeto.

Por último, podemos concluir que hay, dentro de estas posesiones, una línea eje: la alteración ontológica del *-husék* del sujeto por acción de la teofanía. Se puede, entonces, enunciar que:

- a) La acción de la teofanía altera el *-husék* del *wichí ta iloy* y provoca en él un estado-acción determinado (el “enamoramiento”, por ejemplo); tal alteración del *-husék* no es irreversible.
- b) La acción de la teofanía modifica la calidad ontológica del *-husék*; tal alteración lleva al individuo a su alejamiento irreversible de la comunidad de los vivientes: la enfermedad es el vehículo, la muerte el resultado final.

## APENDICE

Presentamos, aquí, algunos datos de genealogía y parentesco de *Nowaintsés*. Por razones de comodidad en la expresión hemos dividido dichos datos en diferentes cuadros. Estos son:

- Nº 1. — Padres y hermanos de *Nowaintsés*.
- Nº 1. I. — Abuelos y bisabuelo de *Nowaintsés*.
- Nº 2. — Uniones matrimoniales de *Nowaintsés*. Primera, segunda y tercera unión. Esposas e hijos.
- Nº 3. — *Niloyatés* (hijo del segundo matrimonio). Esposa e hijos.
- Nº 4. — *Tsinseyá* (hija del tercer matrimonio). Esposo e hijos.
- Nº 5. — *Ennés* (hija del tercer matrimonio). Esposo e hijos.
- Nº 6. — *Miguel* (hijo del tercer matrimonio). Esposa e hijos.
- Nº 7. — *Elena* (hija del tercer matrimonio). Esposo e hijo.

A través de estos cuadros es posible advertir que la pauta de endogamia de banda se halla alterada. En efecto, ya a nivel de los abuelos (= -chatí), se producen uniones entre individuos que pertenecen a diferentes 'bandas' (cfr. C. N9 1.1); lo mismo sucede en las uniones matrimoniales de *Nowaintsés* y las de sus hijos e hijas.

Por otro lado, se puede observar que la tendencia a la patrilinealidad —expresada en la adscripción del hijo a la banda paterna— resulta, ciertamente, relativa.

## BIBLIOGRAFIA

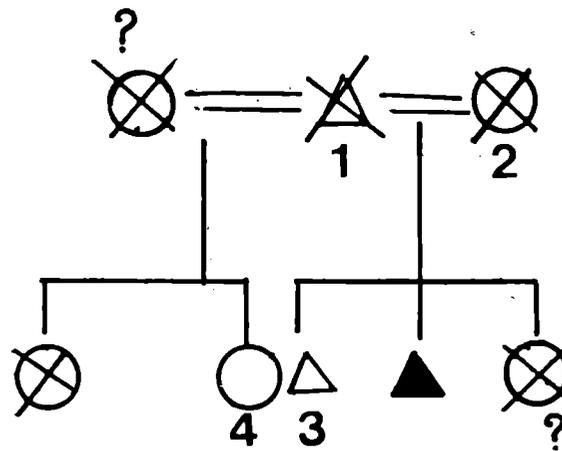
- BÓRMIDA, MARCELO (1969 a): *Mito y cultura. Bases para una ciencia de la conciencia mítica y una etnología tautegórica*. (En: RUNA, vol. XII, pp. 1-2, Buenos Aires).
- (1969 b): *Problemas de heurística mitográfica. Las fuentes míticas a nivel etnográfico*. (En: RUNA, vol. XII, pp. 1-2, Buenos Aires).
- (1970): *El método fenomenológico en etnología*. (En prensa).
- BRAUNSTEIN, JOSÉ (1974 a): *Organización social de los mataco*. (En: Cuadernos Franciscanos, Nº 35, Salta, agosto).
- (1974 b): *Matrimonio y familia entre los mataco*. (En: Cuadernos Franciscanos, Nº 35, Salta, agosto).
- (1974 c): *Dominios y jerarquías en la cosmovisión de los Mataco Tewoksleléy*. (En: Scripta Ethnológica, Año 2, Nº 2, p. II).
- CALIFANO, MARIO (1973): *El ciclo de Tokjwáj: Análisis fenomenológico de una narración de los mataco costaneros*. (En: Scripta Ethnológica, Año 1, Nº 1, Buenos Aires).
- (1974): *El concepto de enfermedad y muerte entre los matacos costaneros*. (En: Scripta Ethnológica, Año 2, Nº 2, p. II, Buenos Aires).
- (1975): *El chamanismo mataco*. (En: Scripta Ethnológica, Año 3, Nº 3, p. I, Buenos Aires).
- DE LOS RÍOS, MIGUEL (1974 a): *Vida y muerte en el cosmos mataco*. (En: Cuadernos Franciscanos, Nº 35, Salta, agosto).
- (1974 b): *La idea de -husék (alma) en la etnia mataco*. (En prensa).
- (1974 c): *Temporalidad y potencia entre los grupos Mataco*. (En: Scripta Ethnológica, Año 2, Nº 2, p. I, Buenos Aires).
- (1975): *Hacia una hermenéutica del nombre en la etnia Mataco*. (En: Scripta Ethnológica, Año 3, Nº 3, p. I, Buenos Aires).
- HUNT, REV. R. (1937): *Mataco-English and English-Mataco Dictionary*. (En: Etnologiska Studier, vol. V, Göteborg).
- (1940): *Mataco Grammar*. (En: Public. Univ. Nac. de Tucumán, Instituto de Antropología, Publicaciones especiales, III. Tucumán).

- NAJLIS, ELENA (1968): *Dialectos del mataco*. (En: Anales, Univ. del Salvador, vol. 4, Buenos Aires).
- PÉREZ DIEZ, ANDRÉS (1974 a): *Los grupos aborígenes del Chaco Centro Occidental. Sus denominaciones*. (En: Cuadernos Franciscanos, Salta, agosto).
- (1974 b): *Noticia sobre la concepción del ciclo anual entre los matacos del Noreste de Salta*. (En: Scripta Ethnologica, Año 2, Nº 2, p. I, Buenos Aires).
- TOVAR, ANTONIO (1951): *Un capítulo de lingüística general*. (En: Boletín de la Academia Argentina de Letras, Vol. 20, Nº 77, Buenos Aires).
- (1961): *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- VAN DER LEEUW, G. (1965): *Fenomenología de la religión*. F.C.E., México.
- VIÑAS URQUIZA, M. *Lengua Mataca*. Archivo de lenguas Precolombinas. Centro de Estudios Lingüísticos, UBA, t. I y II, Buenos Aires).

# UNA HISTORIA DE VIDA

CUADRO Nº 1

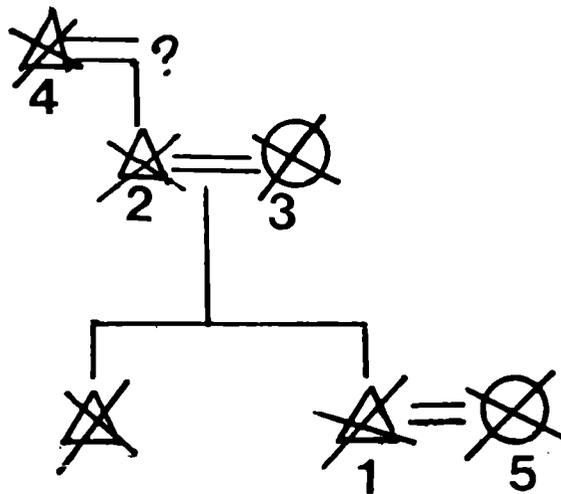
PADRES Y HERMANOS DE NOWAINTSÉS



1. Alami-'äh
2. Sláy-chie'nó
3. Choi-sli-hen
4. Wosní
5. Nohwaliaté

CUADRO Nº 1.I.

ABUELOS Y BISABUELO DE NOWAINTSÉS



EGO. Alami-'áh

1. Tays

2. Nowaysey / Banda Mokotás /

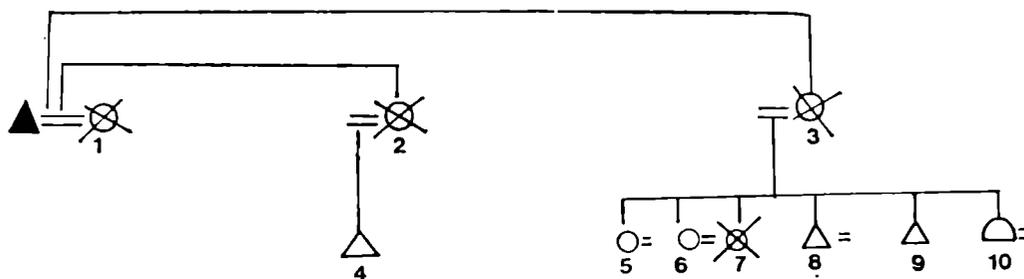
3. Chaytáh / Banda Hayóh-lés /

4. Hwh-hwáh / Banda Nitsáh /

5. Abutséyah / Banda Abutsés /

CUADRO Nº 2

UNIONES MATRIMONIALES DE NOWAINTSÉS  
Y DESCENDENCIA

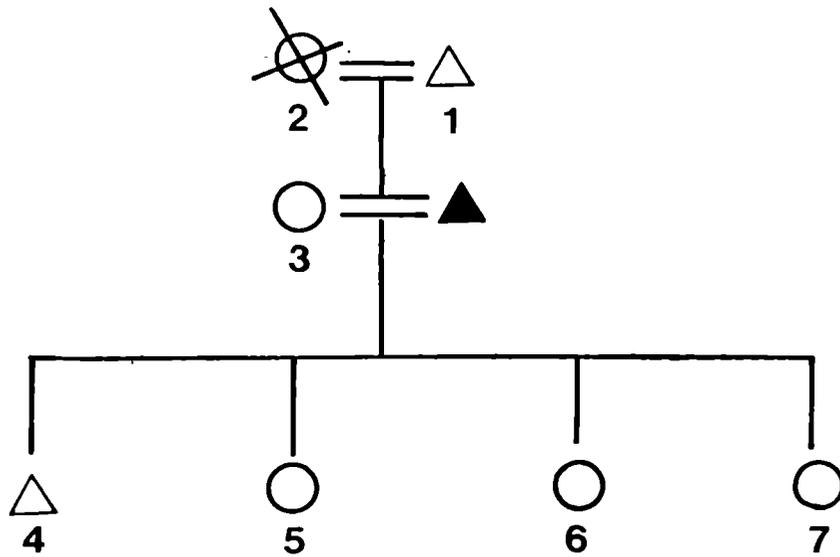


EGO: NOWAINTSES

1. Hwa-te
2. Tumhwaja
3. Awetseya / Banda Abutsáh /
4. Niloyatés
5. Tsinseyá
6. Ennés
7. Wilá-neyá
8. Miguel (nombre aborigen: carece)
9. Juan José (ídem)
10. Elena (ídem)

CUADRO Nº 3

LOS HIJOS DE NOWAINTSÉS Y SU DESCENDENCIA

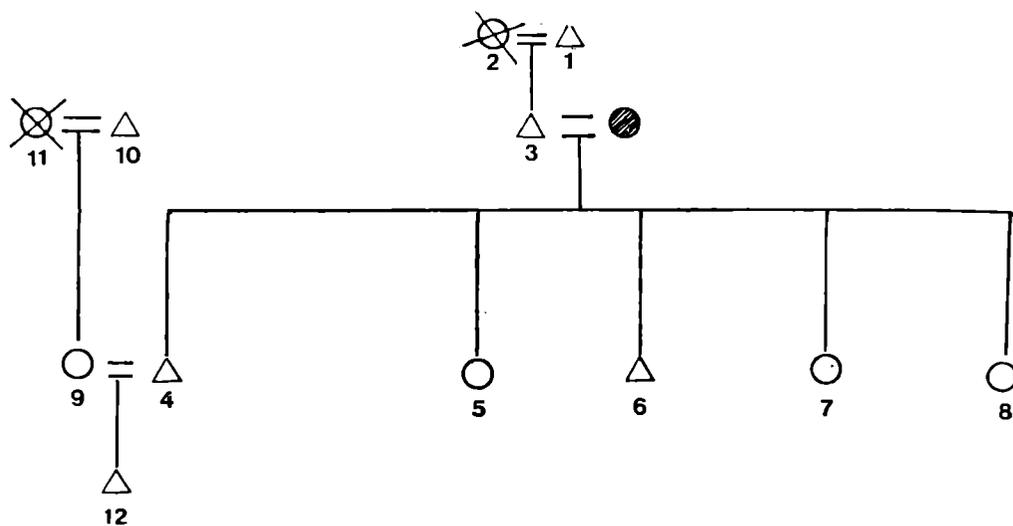


EGO: NILOYATES

1. Awutseslós
2. Mohjájá
3. ?
4. Francisco (nombre aborigen: carece)
5. Juana (ídem)
6. Siria (ídem)
7. Francisca (ídem)

CUADRO Nº 4

LOS HIJOS DE NOWAINTSÉS Y SU DESCENDENCIA

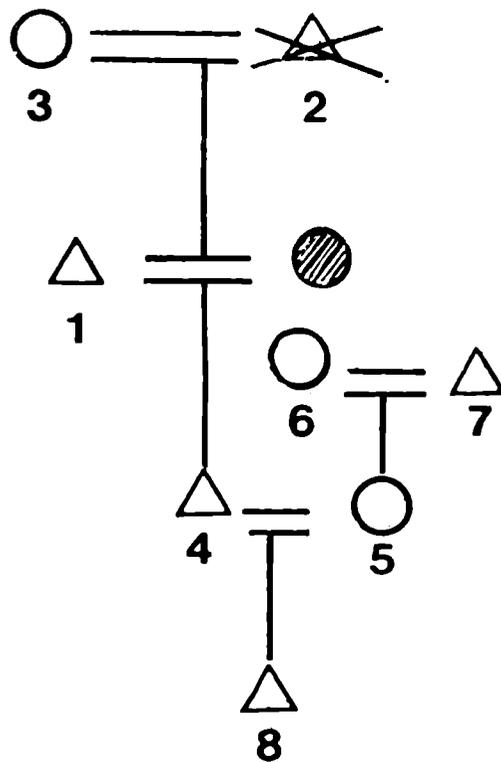


EGO: TSINSEYA

1. Ahlé / Banda Masá /
2. ?
3. Kaki
4. Enchikí
5. Talók
6. Emilio (no recuerda nombre aborigen)
7. Asnám
8. Cirila
9. Julia- jía
10. Koschién / Banda Halawós /
11. ?
12. Eminde

CUADRO Nº 5

LOS HIJOS DE NOWAINTSÉS Y SU DESCENDENCIA



EGO: ENNES

1. Acosta. / Banda Lantawós /

2. Tesló-wasú

3. Hayóh-slés-tisná

4. Sakeo

5. Tselmiyá

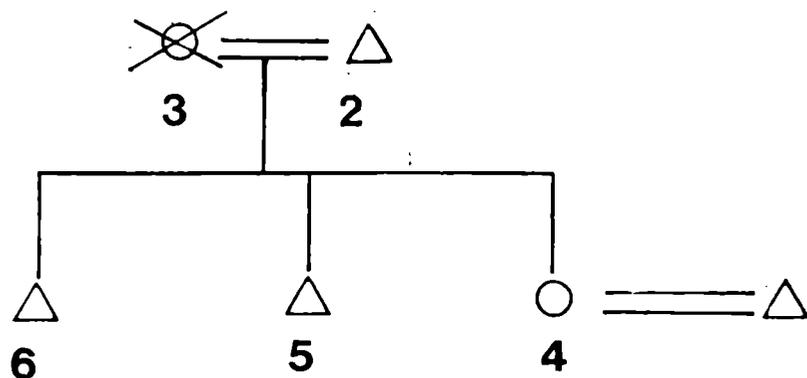
6. Aslutáh-sló / Banda Masá /

7. ?

8. ?

CUADRO Nº 6

LOS HIJOS DE NOWAINTSÉS Y SU DESCENDENCIA

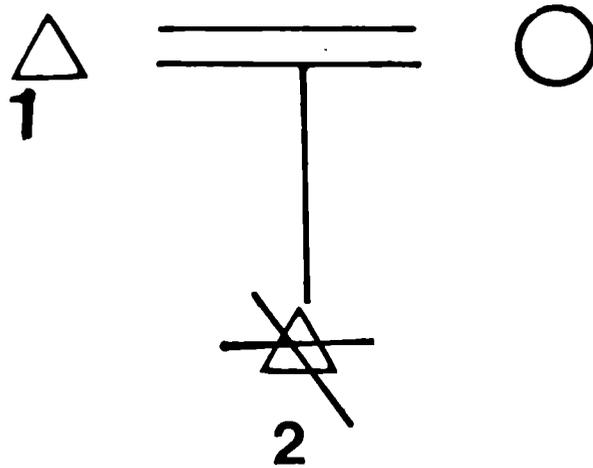


EGO: MIGUEL (carece de nombre aborigen)

1. Argemina (idem) / Banda Slokotás /
2. Kawontés. / Banda Slokotás /
3. ? / Banda Suphwetás /
4. Poro
5. José

CUADRO Nº 7

LOS HIJOS DE NOWAINTSÉS Y SU DESCENDENCIA



EGO: ELENA / Banda Tuntéy /

1. O'ó / Banda Tsonatás /

2. Casiano.