

## TIEMPO, ESPACIO Y EXISTENCIA. ANÁLISIS DE LOS SERES MÍTICOS PILAGA

Anatilde Idoyaga Molina  
Centro Argentino de Etnología Americana

### ABSTRACT

In this article I propose a hierarchical taxonomy of the mythical beings of the Pilagá culture, one of the ethnic groups that inhabit the Gran Chaco region of South America. The taxonomy I propose is based on the different spatio-temporal levels on which these entities are located as well as on the specific functions attributed to them by Pilagá culture.

### Introducción

Los pilagá pertenecen al grupo lingüístico guaycurú y habitan los departamentos Bermejo y Patiño de la Provincia de Formosa (Argentina), en el área del Gran Chaco.

Antiguamente estaban organizados en bandas seminómadas que constituían *matridemes* (Braunstein, 1983-31). Entre las actividades de subsistencia figuran la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres y miel. Practican además, una horticultura de roza de escaso valor en la dieta.

Desde principios de siglo su habitat fue penetrado lenta pero progresivamente por colonos que se dedicaron a la explotación agropecuaria y maderera. El auge productivo de los obrajes e ingenios originó migraciones transitorias de los indígenas a dichos centros, lo que profundizó el contacto. Hoy en día si bien se realizan las labores tradicionales es común que los hombres jóvenes trabajen para los blancos en tareas no calificadas.

Fueron misionizados con escaso éxito por diversas iglesias protestantes. Sólo en los últimos tiempos se advierte la influencia de los pentecostales, dadas las concordancias entre la visión nativa y las creencias de esta secta, aunque notoriamente reelaboradas en función del orden aborigen (Idoyaga Molina, 1987).

En esta ocasión intentamos analizar los personajes míticos teniendo en cuenta el modo en que se vinculan con los hombres, las características de su actuación, el tipo de conocimiento -mitológico, shamanicos, etc.- del que provienen las nociones que la cultura predica y el papel que juegan en el

sistema de representaciones. Para lograr este cometido entendemos que el agrupamiento de las figuras en términos del tiempo y del espacio trasluce una categorización significativa. Se trata de elaborar una clasificación que si bien no es explicitada por el indígena revele los parámetros que permiten mostrar asociaciones cosmovisionalmente relevantes.

Los materiales sobre los que nos basamos provienen de diferentes campañas etnográficas (1).

### Los seres míticos

La totalidad de los personajes son definidos como *payák*, calidad ontológica que evidencia su naturaleza distinta, no-humana y poderosa (2).

Sin embargo, más allá de este contenido común, existen numerosas diferencias entre las deidades. Demiurgos, héroes salvadores y civilizadores, dueños de ámbitos y de especies animales y vegetales, personajes-enfermedades denotan las diferentes maneras de su actuar, de relacionarse con el hombre y otras entidades, su vigencia o su ausencia, su conexión con la vida diaria, etc.

Como dijimos, su relación con el tiempo en que actuaron o que actúan se vincula a otros hechos y da cuenta, en buena medida, de la modalidad existencial de estos seres. Por un lado, se agrupan los que desplegaron su acción en la época primigenia. Se trata de dioses creadores, demiurgos, héroes culturales, salvadores y *tricksters*, los que por distintos motivos se trasladaron a la bóveda celeste desinteresándose de los problemas de los hombres, vale decir, se convirtieron en *Dei Otiosi* (Eliade, 1972: 64-8). Por otro, están los que viven en el



presente y se relacionan con la gente influyendo en el transcurrir diario. Este es el caso de los dueños de ámbitos y de especies animales y vegetales, los personajes-enfermedades, los muertos y de otros seres por lo general ambivalentes. La última categoría integran los que iniciaron su actividad en el período mítico y en lugar de retirarse siguen conviviendo e interactuando con los indígenas. Estos pueden entenderse como mediadores entre el ahora y la duración originaria y a la vez como integradores, por resumir en sí mismos la dualidad que plantean los dos tipos anteriormente mencionados.

Entre los del primer grupo sobresale *Dapichí'*, una deidad creadora, hacedor del cosmos, lo que lo convierte en su *logót* (dueño). A él le competen la inversión de los planos cósmicos -el cielo y la tierra- dando al mundo su apariencia actual y originando los vegetales, las frutas y los sembradíos. Instauró Venus y los puntos cardinales, trasladó animales y árboles al firmamento, originando las constelaciones del tigre, del conejo y el armadillo, del avestruz, y la de algarrobo. Colocó la Vía Láctea, el camino del cielo. Introdujo los períodos menstruales y el coito. Dispersó a los humanos primigenios generando los distintos grupos étnicos, entre ellos los pilagá. Hizo los animales e impuso a los seres míticos el papel que debían cumplir en el cuidado de los mismos. Rescató a la mujer Sol de un ser malvado, impidiendo que éste implantara la oscuridad. Fastidiado con los hombres por las muchas ofensas que le hacían, los castigó enviando la gran noche -un período prolongado de tinieblas- y un frío gélido que acabó con la humanidad más antigua. Algunos se transformaron en animales según los deseos de *Dapichí'*, mientras que los otros se extinguieron completamente, por lo que se vio obligado a crear una nueva estirpe de la que descienden los indígenas actuales. Sólo se retiró cuando hubo completado su labor indicando que ya no habría de volver más. En la actualidad mora en la bóveda celeste donde se lo puede observar con la apariencia de estrella (Constelación de Las Pléyades). Ya no se interesa más por las vicisitudes que aquejan a la gente ni es objeto de culto o rogativas. Limita su actividad a mandar los fríos invernales, la helada, la escarcha y el rocío, la que si bien tiene una arista negativa, pues somete a los hombres a bajas temperaturas, es un hecho bien recibido en virtud de que apunta a un anhelado renacer vegetal que *Dapichí'* provoca intencionalmente, a la vez que devela el poder restaurador del agua y coloca a *Dapichí'*, el rocío, el frío,

el hielo, la escarcha en el mismo campo semántico que el agua, la vida y otros aspectos positivos (Idovaga Molina, 1988 a). Su aparición en el firmamento austral indica que han de iniciarse las labores en los terrenos de cultivo. Estas tímidas conexiones no le quitan el carácter de un Dios creador y ausente o mejor cuya presencia se da de otro modo, en la inmanencia de su poder manifiesto en el mundo por él construído que se aprehende en la vida diaria (Guss, 1988) (3).

*Qaqadeláchigi* es un tesmóforo y un héroe salvador que en varias versiones aparece colaborando con *Dapichí'*. Su labor como civilizador se concreta en la introducción de diversas plantas cultivables y técnicas de siembra, de la muerte y algunas prácticas de duelo y del fuego. Cambia además los hábitos de los animales a los que ordena que en el futuro sean difíciles de apresar, lo que le da a la caza su significación actual. Vale decir, algunas de sus intervenciones quiebran contenidos edénicos primordiales fundando la nueva realidad. Como salvador elimina a seres terríficos que representaban una severa amenaza para los hombres, entre ellos: *Nesóge*, la mujer antropófaga, un viejo caníbal, un jaguar asesino, figuras con singularidades físicas a las que se asocia su poder como "Frente de hierro", "Pata de lanza" y a un ave devoradora de niños. Al concluir su obra se retiró al cielo para nunca más volver (4).

Un caso singular es el de *'Asyén* de quien da cuenta un ciclo en el que se explicita una y otra vez la potencia del personaje de acuerdo a un idéntico modelo. *'Asyén* se conecta con los hombres mostrando una apariencia harapienta y deslucida. Es tomado por un ser débil y es objeto de múltiples agresiones, hasta que finalmente evidencia su poder alcanzando el éxito en empresas determinadas y venciendo a sus adversarios. Tales actividades no trascienden exteriormente, modificando el cosmos, ni introducen bienes culturales. En otras palabras, no es un demiurgo ni un héroe cultural o salvador. Si tuvieramos que sintetizar el significado de la narrativa que le concierne diríamos que es un recurso semántico que connota constantemente lo sagrado a través de atributos contrapuestos, tales como: débil-fuerte, feo-bello, ser despreciado-ser respetado, rico-indigente, sabio-ignorante, astuto-torpe y otros que tienen como factor común el salirse de lo normal ya sea por excederlo o no alcanzarlo. Al final del lapso inicial se trasladó al firmamento donde mora hoy en día, absolutamente alejado de las contingencias humanas (5).



*Tomalqosót* (una especie de cigüeña), otra deidad de este período, era antiguamente un hombre, un hábil cazador y recolector de miel. Su esposa mantenía relaciones adúlteras con el tapir, lo que provocó la cólera y la venganza de la figura quien tras darle muerte, mandó después a la tierra un incendio devastador que tuvo como consecuencia la transformación de humanos en animales, la posterior reconstrucción del mundo vegetal por parte de *Nisolé* -un pequeño pájaro- y la huída de *Tomalqosót* y sus hijos, quienes tomaron el aspecto de astros (Constelación de Orión) (6).

Venus o la Mujer-Estrella, era una joven de espléndida belleza que bajó un día a la tierra para complacer a un ferviente solicitante. Fue en esa ocasión que introdujo diversas plantas de cultivo y algunas técnicas de labranza, más como no se sentía cómoda residiendo con la gente, se fue a su casa celeste para no volver más. Su esposo que la siguió desesperado, murió prontamente al no resistir las bajas temperaturas imperantes en las alturas.

Otras figuras de menor importancia son *Nogoplé eq* (lit. ser del agua), que interviene en el tema mítico de la dispersión de las aguas -en antaño concentradas en el interior de un palo borracho- y la concomitante aparición de ríos y lagunas. Dicho personaje que se presenta como un *trickster* muere ahogado, burlado por la trampa que él mismo se tendiera, y al poco tiempo de su cuerpo se generaron algunas variedades de mosquitos, lo que lo revela con características *dema* (Jensen, 1966: 106 y ss.); *Wolé*, de destacada actuación en el relato que da cuentas de la integración de las mujeres a la sociedad primigenia (7); *Varinilé'eq*, quien poseía el fuego antes de que los hombres lo conocieran; *Nalagát*, que incorpora las usanzas propias del puerperio (8).

Al segundo grupo pertenecen los dueños de ámbitos y de especies. Entre ellos *Wédayk*, el dueño del río y de los peces, es decir del continente y del contenido, el que es definido como su *lomasék* (dependiente) (9). Por su condición de *logót* le corresponde velar por la multiplicación de la fauna ictícola, impedir la pesca excesiva, castigar las infracciones y regular las crecidas bajantes de las aguas. *VyaGalé'eq* y *VyaGalasé* (de *vyáq*: bosque, *lé'eq* y *lasé*: ser, habitante de, masculino y femenino respectivamente) son los dueños de la foresta; se ocupan especialmente de la flora y la miel silvestres y delegan el cuidado de los animales a otras deidades. Es así que imponen normas de consumo explotación melífera y maderera, y reprimen las transgresiones a las mismas. De ellos depende el

proceso de fructificación y por ende la cantidad de productos recolectables que obtendrán las mujeres cuando llegue la primavera. *Dáwayk* es el *logót* del campo. Tiene bajo su control a la fauna del lugar, en particular los avestruces, morfología que suele asumir aunque con atributos tales que es siempre fácilmente distinguible de sus protegidos. Además de ordenar medidas similares a las citadas, tiene la capacidad de rehacer las piezas de caza a partir de sus huesos, lo que explica las precauciones que se toman cuando el hombre se apropia de una de éstas. *NonaGalasé* (*nonaGá*: campo, *lasé* ser, habitante de -femenino-) es la dueña del campo; atiende los pastos y hierbas que allí crecen. No es pareja de *Dáwayk* como sucede con los señores de la foresta. *Lek* es dueño de los esteros y de los seres que allí habitan -yacaré, carpinchos, aves acuáticas, peces, etc.-. Como los demás, restringe la matanza e inculca los hábitos propios de cada especie. Todos ellos por ser *logót* habitan el medio jerárquico, el *layñí* del ámbito, mientras que los *lomasék*, moran en el *laíl* o periferia (10).

*Pi'yaGalé'eq* (de *pi'yáq*: noche, *le'eq*: ser) es el *logót* de la noche, la que si bien es una duración, tiene también una dimensión espacial. Puede decirse que se esparce sobre la superficie terrestre, trayendo consigo la peligrosidad inherente a la misma. Como *logót* gobierna a los seres noctámbulos, entre ellos a los muertos, que ascienden del submundo cargados de nefastas intenciones (11), actitud que comparten y es ordenada por su *logót*. Esta última se materializa en el daño a los humanos, causando enfermedades o mediante la sustracción del *paq'ál* (alma sombra). En buena medida este lapso implica una invasión del plano subterráneo a la intimidad del propio.

Existen también varios dueños de animales, prácticamente uno por especie, o grupos de especies similares. *Nanayk Pólyo'* (Víbora grande) es el *logót* de los boídeos. Como tal les enseña los comportamientos que han de asumir, incluso en relación con los hombres; se ocupa de su reproducción eficaz y pune los excesos. *Kedók Pólyo'* (*kedók*: jaguar, *pólyo'*: grande) es el señor de los felinos. Transmite y funda el comportamiento agresivo y asesino de sus *lomasék*, y vela por su buen desarrollo. *Kodáge l'tá'a* (*kodáge*: nombre de una especie de pecaríes, *l'tá'a*: padre) es el *logót* de los tres tipos de pecaríes que habitan en el Chaco. Instituye pautas de caza y castiga las infracciones impidiendo las actividades cinegéticas, para lo cual predica a sus *lomasék* que se tornen esquivos. De igual modo el dueño de los conejos y el de los cervatillos, por medio de sus



enseñanzas, los adiestran a precaverse de los cazadores y de sus infatigables perros, posibilitando así la multiplicación de las especies. Reaccionan también ante la depredación indebida reprimiendo a quien se haya propasado.

Hay también dueños de determinados vegetales, como es el caso de *Idáyk*, el *logót* de todas las plantas montaraces utilizadas en los sortilegios amorosos, que son eficaces en tanto transmiten el poder de la teofanía.

En síntesis, la condición de *logót* se advierte en la capacidad de imponer su voluntad, de ordenar e inspirar las acciones de sus *lamasék*, en la preocupación y protección de los seres que tienen a su cargo, en el aleccionamiento respecto de los hábitos tendiendo a propiciar su crecimiento, en la unidad de actitudes y atributos, los que en cada caso definen la esencia de la especie de que se trate, en dar normas y castigar sus infracciones, en transmitir a los gobernados su propia ontología *payák* (Idoyaga Molina, 1988/89).

En su relación con el hombre cabe destacar que los *logót* inician al individuo en el shamanismo, y se convierten además en *letawá* (auxiliar) de cualquier adulto, colaborando con él en aspectos específicos - actividades productivas, bélicas, eróticas, etc.-. Por fin, *NonaGalasé* y *VyaGalasé* introducen a las mujeres en la brujería (12).

Asimismo pertenecen al presente los personajes-enfermedades, los que se caracterizan por ser figuras y estado, vale decir mediante la posesión ocasionan el mal que ellas mismas son, el que por otra parte es fácilmente reconocible en virtud de la identidad fisiognómica entre la deidad y la apariencia del doliente. Entran en esta categoría Sarampión, Viuela, Gripe, y en general las epidemias contagiadas por los blancos. Algunos, no obstante, integran el acervo tradicional tal como *Tawó* (sangre) teofanía que extrae la totalidad del fluido vital y que se la distingue por el tono rojo vivo de su cuerpo.

Se inscriben además en este grupo los ayudantes shamánicos, habitualmente animales como insectos, ofídeos, pájaros y equinos, y excepcionalmente vegetales, y los muertos moradores del submundo de una actitud ambivalente (13).

Entre los que hemos denominado transtemporales el más importante es *Wayayqaláchigi*, un héroe cultural y un *trickster*. Como civilizador le compete la incorporación de la cópula, la menstruación, la erección peneana, la pelea, la borrachera, la mentira, el engaño, el adulterio, el infanticidio, las prácticas y la parafernalia utilizadas en la magia amorosa, las

fiestas de aloja -bebida fermentada-; modifica la anatomía femenina al quebrar los dientes vaginales que poseían las mujeres primegenias e intercambia los falos de hombres y canes otorgando al coito sus características actuales. En algunas versiones ocupa el lugar de *Nogopl'éq* en el episodio sobre la dispersión de las aguas e interviene en la transformación definitiva de la esposa de Carpintero en carpincho. Presenta además atributos de deidad *dema* al dar origen a ciertas enredaderas a partir de la metamorfosis de sus intestinos. Como *trickster* se enfrenta a numerosas entidades a las que espera engañar, para terminar la mayoría veces como un tonto burlado. En sus andanzas se encuentra con la araña, el pato, el quirquincho (un armadillo), el jaguar, la chufia (un ave), el pájaro carpintero, las avispas, el sapo, la alpargata (un calzado) y el mortero. En estas circunstancias acude a múltiples transformaciones y disfraces y por lo general es superado por los adversarios en apariencia menos poderosos e intrépidos, mientras que doblega a los más temibles. Su poder se connota en aspectos negativos como la torpeza, la cobardía, la ineficacia en el trabajo, las trampas fallidas, una somnolencia y una voracidad desmesuradas, el irreprimible deseo de fornicar fuera de los cánones, cometiendo adulterio o en formas anómalas, pero también en el éxito, las acciones creativas, y en la modificación del orden originario se percibe su potencia. Hoy en día sigue viviendo en la tierra y relacionándose con los hombres. Se convierte en *letawá* y da poder para hacer del sujeto un seductor. Su prédica tiene que ver con la inestabilidad afectiva, el cambio continuo de pareja y las conductas orgiásticas (14). Es el modelo prototípico de la chanza, el ardid, la astucia, el fraude, los que en la ética pilagá carecen del cariz negativo que externamente se les puede dar, y es por ende el paradigma de un conjunto de actitudes que asume el indígenuo y que a veces se hallan en un sinuoso límite entre lo bueno y lo malo, lo permitido y lo prohibido, lo risible y lo serio, lo absurdo y lo adecuado y otras dualidades. *Wayayqaláchigi* es símbolo de lo desmesurado, de lo que está más allá de las reglas, más que contrariarlas las trasciende. Sobrevive a la muerte, al paso del tiempo, escapa a las normas tanto en su conducta sexual, como en la irrespetuosidad de su trato, pasando por la modalidad de sus interacciones. En suma, carece de límites, desborda los valores. A nuestro modo de ver, muchos de los aspectos que se han descrito como negativos, evidencian su poder por medio de lo absurdo y lo jocoso (15).



*Wósak* es un viborón supradimensional. Su lengua extendida es el arco iris. Los shamanes pueden, sin embargo, observarlo con figura humana cuando lo visitan a su morada en los esteros. Su actuación es mucho más restringida que la de *Wayayqaláchigi*, prácticamente se limita a punir a las jóvenes menstruantes que se acercan a su dominio. Según refiere un relato, en el acontecer primigenio una mujer en período desoyó la prohibición de visitar los ambientes acuáticos. Fue así que se desató inmediatamente la cólera de *Wósak*, que envió una gran tormenta seguida de una prolongada lluvia y culminó con la desaparición de la aldea provocada por un localizado cataclismo. Las personas que huyeron a tiempo comprobaron que las inclemencias climáticas alcanzaban tan sólo al perímetro de la villa, lo que les permitió comprender que se trataba de la venganza de *Wósak*. Este suceso, a diferencia de otros episodios míticos, no refiere un hecho ocurrido de una vez y para siempre, sino que por el contrario se ha repetido y se repetirá cada vez que se viole el tabú por él impuesto, ya que la figura experimenta una especial repugnancia ante el olor de la sangre menstrual, que deriva en su virulenta y terrible reacción.

La temática es rica en el plano semántico: coloca a la mujer con regla, y al fluído sanguíneo en el mismo campo que la enfermedad, y los estados negativos, los que a la vez se contraponen simbólicamente al agua, la salud, los agentes purificadores y la vida (Idoyaga Molina, 1988 d) (16).

La actividad de *Wósak* en el presente no se agota en lo descrito, sino que además puede iniciar al individuo en el shamanismo, y aun más, actuar como *letawá* cumpliendo funciones preventivas (Idoyaga Molina, 1985:265).

*Nesóge*, la antropófaga, también integra este grupo. En el período inicial transgredió la prescripción que impide el consumo de carne cuando se menstruaba. Fue así que rápidamente cambió sus hábitos alimenticios, comenzó por ingerir sus vituallas crudas, y más tarde se volvió caníbal, llegando incluso a devorar a su propio esposo. En rigor, tales cambios son una simple muestra de la profunda transformación habida en *Nesóge* que abarca tanto el nivel físico y el de la conducta como el ontológico. A nivel morfológico la alteración se concretó en el desarrollo de la pilosidad, el crecimiento de las uñas en forma de garras, una apariencia deshumanizada, y la adquisición de una fuerza y una velocidad inusitadas. En lo que hace a la conducta, la antropofagia y su disposición agresiva y maligna para sus

congéneres patentizan el cambio. En cuanto a la modalidad existencial *Nesóge* dejó esta, que explica y fundamenta las otras. Al tornarse un acechante peligro, los hombres solicitaron el auxilio de *Qaqadeláchigi* quien logró eliminarla. Posteriormente fue incinerada y de las cenizas de su cabello creció la planta del tabaco (17).

En la actualidad cualquier mujer que viole la misma norma reiterará paso a paso el camino seguido por *Nesóge*, y de hecho los pilagá acusan a algunas personas de padecer dicho estado, el que incluso puede alcanzar a los animales cuando invaden ámbitos alimenticios que le son interdictos (Idoyaga Molina, 1976/77). Ahora bien, el deseo de hacer caso omiso a la prohibición en cuestión, si bien puede responder a la voluntad de la implicada, generalmente es inspirado por *Nesóge* quien mediante la posesión guía la conducta de la mujer compeliéndola a cometer antropofagia, lo que deja en claro que el personaje se vincula hoy en día con los hombres. Otra información indica que puede además desempeñarse como auxiliar shamánica. Esto plantea un interesante problema puesto que mientras por un lado, *Nesóge* murió y se metamorfoseó, por otro sigue existiendo y conectándose con la gente en problemas que tienen que ver con el transcurrir cotidiano. Esta dualidad ontológica que implica que un ser mantenga su identidad a través del tiempo y a la vez sea una *dema*, ha sido registrada en otros grupos. Tal es el caso de los *nanibahade*, los antepasados míticos de los ayoreo, en cuya metamorfosis se originan los más variados bienes culturales (Bormida, 1984), y de *Ngosói*, la simil toba de *Nesóge*, que atraviesa las mismas peripecias, engendra el tabaco y vive todavía siendo una peligrosa auxiliar del shamán (Wright, 1988: 119).

Hemos incluido en este grupo también a seres astrales cuya permanencia es para el nativo indiscutible. Sol, *Katená'*, es una mujer hermosa, ataviada con resplandecientes adornos y vestida de amarillo. Se desplaza continuamente por el cielo por un camino prefijado. Cuando se hunde en el horizonte, recorre el nivel inferior del universo iluminando la contracara del plano terrestre. Por eso cuando allí es día en la tierra es de noche y viceversa. En el lugar en que emerge Sol -donde el cielo se junta con la tierra- se registran grandes temperaturas y una notoria luminosidad. Aquí viven sus ayudantes de negra pigmentación a causa de la acción solar que los calcina (Idoyaga Molina, 1988a).

Su posición en el firmamento señala momentos de significación diferente. Así, el amanecer es



positivo, calidad que se transmite a las acciones emprendidas; en forma opuesta el atardecer es negativo, solidario con la noche a la que anuncia, dominado por la presencia de los muertos que invaden el habitat de los hombres. Su cotidiano transcurrir permite la alternancia noche-día, vale decir separa lapsos heterogéneos y contrapuestos: la noche es una duración peligrosa, de naturaleza *payák*, mientras que el día es seguro y previsible, propio de las actividades humanas. Marca también las estaciones: en el invierno se hace más delgada, irradia una luz mas tenue y da menos calidez, cumpliendo de este modo con las órdenes de *Dapichí'*, quien envía el frío, la escarcha y el granizo. En la primavera y el verano puede ocasionar incendios ya por desborde de su energía calórica ya intencionalmente para consumir parte de la foresta (Idoyaga Molina, 1988 a).

Algunos shamanes han logrado alcanzar su morada, resguardándose de la calidez imperante, para pedirle que aumente o mengüe su vivacidad según la conveniencia de cada situación.

Luna, *Awóyk*, es un hombre corpulento y bello, recorre el mismo sendero que Sol, aunque nunca se juntan. También se asocia al cómputo del tiempo, como lo trasluce el segundo significado de su nombre que es el de mes, los que se cuentan en función de las sucesivas apariciones del astro (Idoyaga Molina, 1988 a).

En el presente se vincula más estrechamente con los hombres que Sol. Aunque no es muy habitual, puede iniciar en el shamanismo a quienes elige. Las personas comunes pueden solicitarle su colaboración, especialmente en relación a la agricultura. Al realizar la labranza el individuo se dirige a *Awóyk* pidiéndole éxito en los cultivos.

El eclipse, solar o lunar, es la repetición a eternidad de un acontecimiento mítico. El puma intenta devorarlos, lo que hace parcialmente puesto que deja una parte tras haber saciado su voracidad, o al ser rechazado por sus competidores, por ser poderosos, es que ellos mismos se rehacen nuevamente. Durante los eclipses los indígenas se reúnen y gritan a viva voz, gesticulan como para espantar un animal, golpean sus morteros, castigan a sus perros para que gimán, impulsan a los niños al llanto, tratan de producir el mayor estruendo que les sea posible con el objeto de que el felino, asustado se retire (Idoyaga Molina, 1988 a).

*KasonGonaGá*, la Tormenta, es una joven pálida, rubia y de larga cabellera. Ella produce los truenos golpeando un tambor gigante, o azotando la tierra

con enormes cadenas; los rayos, arrojando su lanza, y la lluvia, pasando sus manos por las nubes. En cierta ocasión cayó a la tierra, pidió a la gente que la socorriera haciendo una fogata de bola verde -un árbol que produce una gran humadera. En seguida indicó que ella subiría por el humo y que anunciaría su retorno al cielo mediante truenos y una llovizna. Fue en esa oportunidad que enseñó a combatir las tempestades quemando gajos del vegetal mencionado (Idoyaga Molina, 1988 a).

Mantiene vínculos con los hombres iniciando a los individuos en el shamanismo, los que obviamente tienen poder espacial para influir sobre los fenómenos meteorológicos en virtud de que la sequía o la precipitación pluvial demasiado abundantes son responsabilidad de *KasoGonaGá*.

De lo expuesto se deduce que las teofanías que actuaron en el pasado son creadores del cosmos, del hombre, de los animales y los vegetales. Instauradores del orden del presente, incorporan desde valores hasta objetos, pasando por los más variados bienes culturales. Su acción fundante parece referirse a aspectos inmutables como haber instalado la realidad de una vez y para siempre. Su labor es concluyente, y es, en cierto modo, por ello que se retiran a la bóveda celeste. Cabe destacar aquí que lo dicho es válido para los personajes mencionados a excepción de *'Asyén*, cuyas singularidades ya explicitamos. Por ser Dioses ausentes carecen de vínculos que los ligen a los hombres, y, de vigencia en la vida cotidiana, su presencia es inmanente en todo aquello que han originado y que es manifestación metatemporal de su poder. Es también de tipo *dema* en el caso de *Nogoplé' eq*.

Su actividad creativa, tesmofórica y salvadora nos permite hablar de una intención positiva en el pretérito y su posterior pasividad de neutralidad hoy en día.

En términos cosmológicos, se instalan definitivamente, sin variantes, en el cielo, ámbito que connota la lejanía de las deidades respecto de la realidad vivida por el indígena.

Finalmente, lo que culturalmente se predica acerca de estos personajes proviene en su inmensa mayoría del conocimiento mitológico, vale decir de verdades enunciadas en el corpus narrativo.

De ello se desprende que la actuación limitada al período primordial se asocia a la tarea creadora, al traslado y morada en el firmamento, al mito como vehículo cognoscitivo, a la ausencia del Dios y por ende a la falta de nexos entre éste y los hombres, y a cierto tipo de toefanías -seres uránicos, héroes civilizadores y salvadores-



Un panorama completamente distinto ofrece el análisis de las mismas relaciones si consideramos las figuras que integran el segundo grupo. En efecto, ellas están presentes conviviendo con la gente, poseen plena vigencia, se desempeñan como *letawá*, y actúan en tópicos que tienen clara ingerencia en el mundo cotidiano. Se conectan con numerosas entidades, manejan el dominio animal y vegetal, imponen normas de explotación, rigen ámbitos cósmicos, causan la enfermedad y el daño, se desenvuelven como *logót*, concretan posesiones, y dan sentido a gran parte de las acciones realizadas por el nativo, tendientes a captar su buena voluntad o a precaverse de sus males.

Su intención es claramente ambivalente, salvo el caso de los personajes-enfermedades. Por un lado, inician al individuo en el shamanismo y al convertirse en *letawá* de cualquier sujeto colaboran con él, cediéndole un poder específico. Así por ejemplo, los dueños dan poder para la caza. A través de la experiencia onírica indican a su protegido cómo fabricar su paquete -un pequeño envoltorio con huesecillos-, los lugares que deberá frecuentar para obtener piezas apreciables, cómo escarificarse para transmitirse los atributos del animal que se desee, las ventajas que ofrece el empleo de esta técnica en cuanto resistencia física y habilidad en el desarrollo de la actividad. *Wédayk* ayuda en la pesca, *VyaGal'éq* y *VyaGalasé* en la recolección de frutos y miel. Algunos dueños de especies peligrosas o fuertes, como el de los pecaríes, otorgan poder para la guerra, los enfrentamientos, o simplemente para tener coraje. *Id'ayk* hace del individuo un irresistible seductor. En resumen, al transformarse en *letawá* operan un cambio sustancial de la persona, al hacerla partícipe de una esfera de relaciones que trasciende los vínculos profanos y que implica la interacción con el universo sagrado de las teofanías. El hombre pasa a ser entonces, *wo'o payák*, vale decir un individuo que cuenta con el poder y el auxilio de los seres míticos, y al que por ende se le revela un nuevo conocimiento de la realidad fundado en el sueño (Idoyaga Molina, 1985 y 1988e).

Los *letawá* son asimismo cedidos por los ancianos y los shamanes y cumplen funciones preventivas o propisatorias, impidiendo las enfermedades y daños, y aumentando las capacidades del sujeto. Este tipo de don es muy común en caso de sufrir afecciones o en momentos especiales del ciclo vital, como el alumbramiento, la menarca, al concebir un hijo, al nacer y en toda aquella circunstancia que sea de importancia (Idoyaga Molina, 1985). En la práctica puede decirse que no hay aspecto significa-

tivo que no requiera de la buena disposición de las figuras.

Por otra parte, estos mismos seres ocasionan múltiples males. Imposibilitan las actividades cinegéticas e ictícolas, menguan el producto de la recolección al disponer la escasa fructificación con la clara voluntad de perjudicar a los hombres. Poseen al individuo anulando su entendimiento al que reemplazan por el de la especie que gobiernan, lo que equivale a decir que se desempeñan como *logót* de la persona volviéndola demente. La identificación del causante es sencilla dada la similitud de comportamientos entre el loco y determinado animal. También suelen hacerla perder en el bosque, y aun pueden robarle las entidades anímicas.

La misma ambivalencia denotan los muertos: mientras por las noches atacan a los incautos con quienes tropiecen, en las imágenes oníricas son buenos consejeros de los seres que han querido. En el caso de la desaparición del cónyuge este tipo de comunicación alcanza posiblemente su máximo nivel emotivo (Idoyaga Molina, 1980 y 1983).

Lo mismo puede decirse de los auxiliares shamánicos que tanto colaboran en la terapia como causan calamidades. Incluso a veces son la enfermedad misma. Se trata de *letawá* que están en el propio cuerpo del shamán a los que les ordena salir para dañar a alguien.

Viven en el plano terrestre, a excepción de los difuntos moradores del ámbito inferior, aunque en rigor buena parte de su accionar se desenvuelve en el primero, por lo que podría considerarse a la tierra, el área de interacción de los personajes del presente por excelencia.

El conocimiento de estas figuras proviene de la información shamánica, la onírica y con menos frecuencia de la visión de las deidades en estado de vela, dadas en experiencias individuales e irrepetibles sin margen de variación.

Hay asimismo otro tipo de deidades -dueños, muertos, personajes-enfermedades y ayudantes-. Sus acciones no son de orden cósmico sino que tienen implicancias concretas en la realidad mundana, en la vida de todos los días.

Recapitulando, su actuación en el presente se conecta con la vigencia y actualidad de los seres míticos, la pluralidad de nexos que los liga a los hombres, y el desarrollo de una actividad imbricada en los intereses cotidianos, a una intención ambivalente -a excepción de los personajes-enfermedades siempre nefastos-, al plano terrestre y al submundo como moradas específicas, y al conocimiento shamánico y onírico.



Es claro que los atributos que caracterizan a las teofanías que actuaron en el pasado y las que lo hacen hoy son opuestos en términos de presencia, vigencia, espacio, aspectos cosmovisionales que les incumben, tipo de figura, calidad de intención y forma de conocimiento. De algún modo esta dualidad se resuelve en la integración de los contenidos contrapuestos que se aprecia en los personajes transtemporales.

Especialmente en *Wayayqalá-chigi* se reúne la acción creadora y fundante y la intervención en temas cotidianos. Su presencia es particularmente compleja. Está aquí y ahora y se relaciona como *letawá*, pero a la vez está inmanente en los bienes que ha introducido, y aun como modelo referencial, puesto que su desenvolvimiento como trickster es repetido e imitado genéricamente -obviamente una iteración textual sería imposible-. Es así que la trampa, el ardid, la chanza, el ánimo lúdico y muchos otros comportamientos y sentimientos conllevan la vivencia de *Wayayqalá-chi*. Por fin está también como *dema* en las enredaderas. Su intención es siempre ambivalente. En el tiempo mítico ya muestra su ambigüedad. No caben dudas de que muchas de sus incorporaciones son benéficas, como las relacionadas con la cópula, la del fuego, la de las fiestas de aloja etc. Algunas son negativas sin más, como el adulterio y la pelea. Otras requieren un análisis más detallado que las contextualice en la realidad vivida, pues su complejidad semántica no admite simplificaciones. Las prácticas relativas a la magia amorosa, al aborto, al infanticidio, y aún a la borrachera, la mentira y el engaño, son buenas o malas según quien las realice y la situación en que se concreten. Así, el empleo de las técnicas de seducción por un joven, o su recurrencia al aborto y al infanticidio son hechos normales que nada tienen de censurable. Por el contrario, si tal proceder compromete a los miembros de una unión matrimonial se plantea una situación contradictoria con los valores aceptados. Las borracheras, las mentiras y el engaño asociadas al júbilo, al ánimo festivo, a la chanza, entre amigos, entre los miembros de una misma generación forman parte de las conductas esperadas y que nada tienen de criticable. Por el contrario fuera de ese contexto, en ámbitos dominados por la seriedad o lo solemne, son inaceptables. Lo dicho vale para el presente. Si como *letawá* de un joven concreto su colaboración en numerosas conquistas nadie dudaría de la bondad de su actitud, muy distinta sería la valoración si hiciera renacer la condición de *sanamañi* -estado de enamoramiento pasajero- en

un individuo casado, con familia que mantener y emotivamente estable.

Las nociones que se predicán sobre *Wayayqalá-chigi* provienen tanto del mito como de la experiencia onírica y la comunicación que incluye su condición de *letawá* (18).

La capacidad fundante de *Nesóge* y *Wósak* es escasa. La primera se vincula con la introducción de la antropofagia femenina y la aparición del tabaco; el segundo con la imposición de tabúes a las mujeres menstruantes y los castigos que su violación desencadena. Ambos siguen conviviendo con los hombres. Forma de presencia a la que *Nesóge* suma su calidad de *dema*. Los dos son ambivalentes. Muestran su faz benigna como *letawá*, pero también incitando al canibalismo, *Wósak* perjudicando a cualquiera que penetre en su campo, y aún en el tema mítico lo desmedido de su reacción deja ver un sentido contrapásístico y justo al punir a la mujer menstruante, y un desborde de malignidad en la muerte de los habitantes de la aldea que queda sumergida. El conocimiento que se posee de estas figuras, como en el caso anterior, es mítico, shamánico y onírico.

De los personajes que viven en el cielo, *KasoGonaGá* es la que guarda mayor parecido con los terrestres. Tiene plena vigencia y presencia, a la vez que se relaciona con aspectos de fundamental importancia en la vida indígena, a lo que suma su labor tesmofórica en los orígenes -la enseñanza de técnicas para parar las tempestades-. Su actitud, si bien parece ser más benigna, tiene, no obstante, un carácter negativo al causar sequías o inundaciones. Su carácter de *letawá* resalta su contenido positivo. Como en los casos anteriores, el mito y la visión shamánica aportan el caudal de conocimientos relativos a *KasoGonaGá*, aunque sin duda la última es más relevante.

La incidencia de Luna es mucho menor. Su relación con los hombres es relativamente secundaria y su voluntad, positiva. Su forma de presencia se asemeja a los del primer grupo. Está allí en las alturas igual que *Dapichí*, *Tomagosót*, la Mujer-Estrella y otros. Sólo es visible en su apariencia humana por el shamán, de quien proviene la mayor parte de la información culturalmente aceptada. El mito se limita a explicar los eclipses.

Sol carece de nexos con los humanos. Habita en el cielo desde la época primigenia, ajeno a las vicisitudes de la gente. Tuvo una intención benéfica cuando dispuso irradiar luz y calor, pero desde ese entonces mantiene una absoluta neutralidad. El



conocimiento que los indígenas poseen se origina en la actividad shamánica, siendo mínimo el papel del mito. Al igual que Luna, repite una y otra vez su itinerario por la bóveda celeste, cumpliendo una misma misión eternamente. Desde esta perspectiva son la cara opuesta a las figuras del primer grupo que emprendieron una actividad limitada.

Lo expuesto nos permite afirmar que los seres transtemporales cubren las posibilidades antitéticas de los otros dos. Su acción remite a aspectos fundantes y también aquellos que hacen a la vida diaria. Algunos mantienen lazos profundos con los hombres, otros son indiferentes; mientras unos están en la tierra otros habitan en el cielo. Su intencionalidad es ambivalente, positiva o neutral. Se los conoce a través del mito, el sueño y las visiones en vela. Son héroes culturales, *tricksters*, personajes celestes, y auxiliares shamánicos.

Es claro que si tomamos en cuenta el lugar en que moran, las figuras celestes, especialmente Sol, se parecen más a los del primer grupo -dejando de lado

la faceta creativa-, por el contrario los terrestres tienen más en común con los del segundo.

La transtemporalidad de los seres míticos *payák* subsume la dualidad que manifiesta su actuación en el pasado y el presente, y se inserta, operando como un símbolo, en una dualidad mayor: las ontologías humana y *payák*. Son éstos los que dan significación al universo cosmológico y cultural de los pilagá. Su capacidad creadora instauró el mundo en los inicios, posteriormente su continua intervención moviliza al indígena en su vida cotidiana, dando sentido a su existencia. La realidad entera, el pasado, la actualidad, el éxito, el fracaso patentizan el obrar de los *payák*. La dualidad humano-*payák* estructura un sistema de representaciones que hace aprehensible el espacio, el tiempo, las relaciones entre los seres, en definitiva, la realidad.

El pasado y el presente muestran distintas maneras de revelarse de los *payák*, las que adquieren continuidad en las figuras transtemporales y se unifican en tanto modos posibles de acción de lo otro, como expresión de la alteridad existencial.

	FORMA DE PRESENCIA	NEXO CON LOS HOMBRES	AMBITOS EN QUE HABITAN	TIPO DE INTENCION	ORIGEN DEL CONOCIMIENTO	ACTIVIDAD DESARROLLADA	TIPO DE DEIDAD
PASADO	Inmanencia en lo creado. <i>Dema</i> , ausencia	Carecen de vínculos	cielo	positiva, neutral	mítico y shamánico	creadora y fundante	Dios creador, héroe cultural, personajes celestes, <i>tricksters</i>
PRESENTE	Presencia física	Poseen vínculos: <i>logót</i> , <i>letawá</i> , ayudantes shamánicos, po-	tierra y plano subterráneo	ambivalente, negativa	shamánico, onírico y estado de vela	ligada a las actividades cotidianas y la realidad mundana	Dueños, personajes, enfermedades, muertos, ayudantes shamánicos, personajes estado
TRANSTEMPORALES	Presencia física. <i>Dema</i> .. Inmanencia en lo creado. Ausencia.	Poseen vínculos <i>logót</i> , <i>letawá</i> , ayudantes shamánicos, posesiones, carecen de vínculos	tierra y cielo	ambivalente positiva y neutral	mítico, shamánico, onírico y en estado de vela cotidianas	creadora y fundante, ligada a las actividades naturales,	Personajes celestes, héroes culturales, <i>tricksters</i> , personajes estado



## NOTAS

- (1) En septiembre-noviembre de 1975 trabajamos en la comunidad de Soledad (Departamento Bermejo). En septiembre-noviembre de 1978 en Soledad y Pozo Molina (Dep. Bermejo). En agosto de 1979 en Campo del Cielo (Dep. Patiño). En agosto-septiembre de 1981 en Soledad y Pozo de Navagán (Dep. Patiño) y La Línea (Dep. Bermejo). En dichas ocasiones el material mitográfico fue registrado magnetofónicamente de labios de informantes calificados. La grafía de las voces aborígenes está adaptada a la del castellano. Sólo son necesarias las siguientes aclaraciones: g) oclusiva velar sonora, G) fricativa faríngea sonora, k) oclusiva velar sorda, q) oclusiva uvular sorda, ' ) oclusión glotal, y) semiconsonante o semivocal alveolopalatal no abocinada, w) semiconsonante o semivocal labiovelar abocinada.
- (2) *Payák* es la calidad ontológica de la totalidad de los seres míticos con independencia de su intención u otros atributos. Algunos de éstos son dueños de ámbitos y de especies animales y vegetales, y tienen la capacidad de transmitir su propia naturaleza a los espacios y los seres que gobiernan. De ahí que los animales y los vegetales montaraces sean definidos como *payák*, al igual que espacios como el monte, el río, etc. El shamán también pierde su condición de humano y se convierte en *payák* en virtud de que esa es la calidad de la teofanía iniciadora. Asimismo los objetos, o entes naturales que muestren rasgos insólitos o poderosos son *payák*. En síntesis, *payák* es lo otro extraño, potente y no humano (Idoyaga Molina, 1985).
- (3) Sobre mitología en general puede consultarse "Folk Literature of Toba Indians", Metraux, 1946 y Mashnshnek 1977 y 1982. Sobre *Dalpichí*, Tomasini, 1976/77.
- (4) Sobre *Qaqadélachigi* puede verse Idoyaga Molina, 1988 b y c.
- (5) En el material de Metraux, 1946, 'Asyén aparece como un Dios creador y toma el lugar que habitualmente ocupa *Dapichí*'. Sin embargo, esto no hace cambiar nuestro punto de vista por diversos motivos: a) dicha información es excepcional en el contexto de los materiales recabados por otros autores, b) el autor trabajó sólo con dos informantes uno de Sombrero Negro y otro de Descanso, lo que se agrava si tenemos en cuenta que la mayor parte de la información fue proporcionada por sólo uno de ellos, c) la voz 'Asyén deriva de 'ásina (burro), animal que lo desplaza de un lado a otro mientras es ofendido por la gente, aspectos que nos hacen considerar al personaje de carácter sincrético dadas las remembranzas bíblicas.
- (6) Un análisis de este mito puede verse en Idoyaga Molina, 1984.
- (7) Este personaje corta la cuerda por la que las mujeres bajaban del cielo, lo que impide su retorno determinando su integración a la tierra y a la sociedad de los hombres. Por ser cacique toma dos esposas, hecho que funda la asociación de la poliginia al cacicazgo. Sobre este mito puede verse Idoyaga Molina, 1987 b.
- (8) Sobre estos aspectos hay referencias en Idoyaga Molina, 1976/77.
- (9) La relación *logót-lamasék* estructura jerárquicamente realidades diversas. A nivel cosmológico cada uno de los ámbitos del plano terrestre tiene un *logót* (dueño) y el continente y los seres que los pueblos con sus *lamasék*. El bosque, el río, los esteros y el campo están gobernados por teofanías. Los animales y vegetales son sus *lamasék*. Hay, sin embargo, en la tierra dos espacios más, la aldea y la choza, que tienen como *logót* al cacique y al padre respectivamente. El resto de los miembros de esas unidades sociales son *lamasék*. Los otros dos planos que integran el universo además de la tierra, es decir el cielo y el mundo subterráneo, no se subdividen en ámbitos menores y tienen por lo tanto cada uno su propio *logót*. En el shamanismo también aparece este nexo, mientras la teofanía iniciadora es *logót* el shamán es *lamasék*, pero a su vez este último es *logot* de un conjunto de auxiliares -en su mayoría animales- que le ceden en el momento de la iniciación y que irá incrementando con el ejercicio de la profesión. La locura y la antropofagia femenina se explican por la posesión de seres míticos que se convierten en *logót* del individuo, su *lamasék*, que se ve compelido a actuar del modo en que la deidad le ordena. Entre los elementos constitutivos de la persona las entidades anímicas son *logót* y el cuerpo *lamasék*. Este nexo se presenta también en otros dominios. Hemos mencionado algunos, para constatar la importancia cosmovisional que posee (Idoyaga Molina, 1988/89).
- (10) Las nociones de *layñi-lail* (centro-periferia) articulan realidades diversas. En términos espaciales el *layñi* es el centro de poder, organizador de cada ámbito; el *lail* dibuja la periferia del mismo. Vale decir, una unidad *layñi-lail* segmenta al espacio en ámbitos unitarios de significación propia. En la anatomía humana o animal el *layñi* es lo interno, el reservorio del poder, el locus del corazón, mientras que el resto del cuerpo es *lail*. Una visión similar también se aplica a los vegetales y los objetos (Idoyaga Molina, 1988/89).
- (11) El pilagá imagina el cosmos integrado por tres niveles, el medio es la tierra o 'aléwa, una superficie esférica rodeada por el cielo, el que por ser abovedado toca la tierra en el fin de la misma. Ese mismo cielo continua hacia abajo delimitando el ámbito inferior. La superficie terrestre es una suerte de disco -con espesor- de dos caras: una de ellas es el plano en que viven los hombres, su contracara o 'aléwa *lawél* (la tierra de abajo o de adentro) es el habitat de los muertos.
- (12) La brujería es una institución diferente del shamanismo que sólo incluye a las mujeres, las que también pueden ser shamanes. La condición de bruja *konaGanaGá* se obtiene mediante la iniciación de las figuras mencionadas las que al convertirse en *logoté* le ceden poder, ayudantes, cantos para comunicarse y la entrenan en las técnicas del daño. Estas apuntan a dar muerte a la persona enfermando y matando a sus pertenencias o restos de su cuerpo, los que son cocinados o colocados junto a un cadáver que les contagie el estado de muerte. Es posible dañar a una persona a través de sus pertenencias en función de que la primera es *logót* de las segundas y por lo tanto las insufla de su propia vida. Sobre este tema véase Idoyaga Molina, 1978/79.
- (13) La muerte alcanza a la totalidad de la persona, tanto al cuerpo como a las entidades anímicas. Al poco tiempo de



producirse el deceso de los restos de las entidades anímicas se genera un nuevo ser de naturaleza *payák*, que al principio merodea por el lugar del entierro y los sitios que habitualmente frecuentaba, hasta que finalmente se retira hacia el submundo donde continúa su existencia junto a sus parientes fallecidos. Al respecto véase Idoyaga Molina, 1983.

- (14) La prédica de *Wayayqaláchigi* tiene que ver con el estado que los indígenas denominan *sanamañí*, propio de los jóvenes y que se caracteriza por la frugalidad de las uniones, dominadas por el sentimiento erótico, el uso de collares, pinturas faciales y "paquetes" -pequeños envoltorios con rizomas de plantas montaraces y partes de aves cantoras-, la ejecución de ciertos instrumentos musicales, la entonación de temas determinados y la concurrencia a los bailes nocturnos de carácter orgiástico y lúdico, donde se contraen ocasionales parejas que culminan la velada entregadas a las prácticas amorosas. El individuo *sanamañí* entabla vínculos poco duraderos; sus acciones están destinadas a despertar la pasión sexual de las personas codiciadas. Sumido en tal inestabilidad rechaza todo lo que sea expresión comunitaria de la relación. Es por eso que a los hijos concebidos se los aborta o se los mata al nacer. Todo este accionar obviamente no es independiente del nexo que mantiene con la deidad, sino que es una clara manifestación del poder de las teofanías *payák* en el hombre.
- (15) Sobre *Wayayqaláchigi* puede verse Idoyaga Molina, 1986/87. En otra oportunidad ya discutimos la oposición que plantea Levi Strauss (1971: 81-83) entre *Wayayqaláchigi* -Zorro- y *Qaqadeláchigi* -Carancho-, el engañador -quien desempeña el papel de un "diablo"- y el demiurgo. A nuestro modo de ver, *Wayayqaláchigi* es mucho más que un *trickster*; es un héroe cultural, difícilmente calificable de diablo -con sustento heurístico- puesto que el plano de la lengua nos muestra que no hay expresión traducible por diablo, a pesar de que los misioneros han intentado restringir el sentido de la voz *payák* al de demonio. No han tenido éxito y lo que es más interesante: como no hay otra voz para denominar la ontología de una deidad, los indígenas afirman que Cristo es *payák*. Esto hecha por tierra desde una perspectiva lingüístico-taxonomica las ideas del autor, puesto que *Wayayqaláchigi* es tan *payák* como *Qaqadeláchigi*. Considerando la acción creadora de *Wayayqaláchigi* tampoco es factible concluir que es un diablo. Ya hicimos alusión a que el carácter positivo o negativo de muchas de sus incorporaciones depende del contexto y de quien la realice. La valoración negativa es en muchos casos extraña a la cultura, como sucede con las fiestas de aloja, que incluían borracheras, bailes y otras manifestaciones de júbilo, las que si bien horriban a los misioneros, cumplían una importante función en la cohesión social de las distintas bandas que se reunían periódicamente para arreglar matrimonios, memorar triunfos bélicos o para dar inicio a un nuevo ciclo anual. *Qaqadeláchigi* además de un demiurgo es un héroe salvador. "Si hay una disyuntiva no se da en los términos sugeridos por Levi Strauss sino en relación al tiempo, al vínculo que mantienen con los hombres y a las cuestiones a que se asocian. *Qaqadeláchigi* desarrolla su actividad en el pasado y se transfigura en un *Dei Otiosi*, sin incidencia en los problemas humanos. Se conecta con el cacicazgo, la guerra, el valor. Es el paradigma del héroe. En contraposición, *Wayayqaláchigi* inicia su intervención en

el acontecer mítico y la continúa en el presente. Su trato con los aborígenes tiene plena vigencia y se liga a la chanza, la broma, la embriaguez, la seducción amorosa y otros hechos" (Idoyaga Molina, 1988 c).

- (16) Un análisis de este mito puede verse en Idoyaga Molina, 1988 d.
- (17) Un análisis de este mito puede verse en Idoyaga Molina, 1985 b.
- (18) Conviene aquí aclarar que la voz *letawá* alude a una relación de colaboración. Indica una comunidad de intenciones e intereses entre los seres implicados. Ahora bien, si se trata de un ser mítico y un hombre, esa relación en términos jerárquicos se describe mediante el nexo *logót-lamasék*. Como *logót*, el personaje protege a su dependiente, lo hace partícipe de su poder. En definitiva, actúa formalmente de un modo similar al de los dueños de ámbitos y de especies animales. *Letawá* y *logót* no son nexos excluyentes, sino expresiones que enfatizan aspectos diferentes de una misma relación.

## BIBLIOGRAFIA

- Bormida, M. 1984. "Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo". *Scripta Ethnologica*, vol. VIII.
- Braunstein, J. 1983. "Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco". *Trabajos de Etnología*, vol.2.
- Eliade, M. 1972. *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones ERA. México.
- Guss, D. 1988. "In the Absence of Gods: The Yekwana Road of the Sacred". Presentado al Simposio "Los nombres de la potencia y sus expresiones". 46 Congreso Internacional de Americanistas. Amsterdam, 4-8 de julio de 1988.
- Idoyaga Molina, A. 1976/77 "Aproximación hermenéutica a las nociones de concepción, gravidez y alumbramiento entre los pilagá". *Scripta Ethnologica*, vol.IV, parte 2.
- \_\_\_\_\_ 1978/79 "La bruja pilagá". *Scripta Ethnologica*, vol. V, parte 2.
- \_\_\_\_\_ 1980. "La ambivalencia del matrimonio secundario". Publicaciones. Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba. vol. XXXV.



- \_\_\_\_\_ 1983 "Muerte, duelo y funebria entre los pilagá". *Scripta Ethnologica*, vol. VII.
- \_\_\_\_\_ 1984 "Aproximación comprensiva a un mito pilagá. El relato de *Tomalgosót*". *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, vol. XXX, no.3.
- \_\_\_\_\_ 1985a "El *payák*. Una estructura mítico-religiosa del mundo pilagá". *Zeitschrift für Ethnologie*, vol.110, 2.
- \_\_\_\_\_ 1985 b "The myth of *Nesóge*. A hermeneutic analysis of a pilaga relation". *Latin American Indian Literature Journal*, vol. 1, 1.
- \_\_\_\_\_ 1986/87 "La noción de arquetipicidad en el relato mítico". *Mitologicas*, vol.2.
- \_\_\_\_\_ 1987 a. "La misionización y el surgimiento de nuevas formas terapéuticas y culturales entre los pilagá". Presentado al IV Congreso Nacional de Antropología. Popayán, Colombia, 8-12 de octubre de 1987.
- \_\_\_\_\_ 1987b "Análisis fenomenológico del mito de origen de las mujeres entre los pilagá". Presentado al V International Symposium on Latin American Indian Literature. Ithaca, EEUU, 7-12 de junio de 1987.
- \_\_\_\_\_ 1988 a "Astronomía pilagá". Presentado al Simposio "Arqueoastronomía y Etnoastronomía en las Américas". 46 Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam, 4-8 de julio.
- \_\_\_\_\_ 1988 b. "*Qaqadelachigi*. Kills an Old Cannibal. Mythoanalysis of a narrative pilaga. *Latin American Indian Literature Journal*, vol.IV, no.1.
- \_\_\_\_\_ 1988 c. "*Qaqadeláchigi*. Un héroe salvador del grupo entre los pilagá (Chaco Central)". Presentado al Simposio "El problema mítico-religioso en las culturas del Gran Chaco", 46 Congreso Internacional de Americanistas. Amsterdam, 4-8 de julio de 1988.
- \_\_\_\_\_ 1988 d. "Aproximación al mito de la mujer menstruante y el cataclismo acuático entre los Pilaga (Chaco Central)". Presentado al VI International Symposium on Latin American Indian Literature. Guatemala 12-17 de junio de 1988.
- \_\_\_\_\_ 1988 e. "Experiencia onírica entre los pilagá". Presentado al Simposio "Uses and forms of Dreams among Amerindian Societies 46. Congreso Internacional de Americanistas. Amsterdam, 4-8 de julio de 1988.
- \_\_\_\_\_ 1988/89. "Categorías clasificatorias entre los pilagá". *Scripta Ethnologica*, vol. XII.
- Jensen, A. 1966. *Mito y culto entre pueblos primitivos*. F.C.E. México.
- Levi Strauss, C. 1972. *Mitologicas II. De la miel a las cenizas*. F.C.E. México. 1972.
- Mashnshnek, C. 1977. "Teofanías de los Pilagá de Pozo de los Chanchos-Provincia de Formosa". *Relaciones. Soc. Argentina de Antropología, Nueva Serie*, vol. XI.
- 1982. *Introducción a la cosmología pilagá. Planos, ámbitos y teofanías*. Publicaciones del Instituto de Antropología. Universidad Nacional de Córdoba. vol. XXXVIII-XXXIX.
- Metraux, A. 1946. "Myths of the Toba and Pilaga Indians". *Memmoirs of the American Folk Lore Society*, vol. XL
- Tomasini, A. 1976. *Ethnologica*, "*Dapitchí*. Un alto Dios Uranio de los Toba y Pilagá". *Scripta Ethnologica*, vol. IV, parte 1.
- Wilbert, J. y Simoneau, K. *Folk Literature of Toba Indinas*. T. II. University of California. En prensa.
- Wright, P. "Pité: le maitre des os dans la mythologie Toba. Circé". *Cahiers de Recherche sur l'Imaginaire*, 16-19. Comp. Edmundo Magaña.