



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

P

# Modos de clasificación de la realidad en la cultura Pilaga

## Volúmen I

Autor:

Idoyaga Molina, Anatilde

Tutor:

Califano, Domingo Mario

1983

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

EA
N 807.600/1

043  
I 21  
M 723.  
v11

INFORMATION



Agradeci mientos:

Dr. Marcelo Domingo

Dr. Mario Galisano

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas

y Tecnología (CONICET)

Trabajo Independiente: 25/3/2020.-

**ELSA FIORENTINO**  
JEFA  
DPTO. DE GRADUADOS

## INTRODUCCION

Existen diversos modos de clasificar la realidad, lo que equivale a decir, la totalidad de lo existente. Seres y objetos en cada cultura están inmersos en un conjunto de relaciones que los asocian a determinados seres y a determinados entes configurándose así una Weltanschauung. En otras palabras, cada ente implica un conjunto de otros entes que se comencian como contenido de conciencia. Cada hecho cultural se inscribe entonces en varios sistemas de comenciones explicitables, por lo que es visualizado de diferentes maneras (1). Así por ejemplo, un árbol desde una perspectiva empírica puede ser visto simplemente como un vegetal, mientras que el mismo árbol inserto en otro sistema de comenciones podrá ser un árbol mítico y estar dotado de intención, lenguaje o capacidad de actuar, también el mismo ente árbol puede ser definido como payák (2) desde una perspectiva que involucre la potencia. Es claro que cada sistema de comenciones es tan sólo uno de los muchos posibles, y que la totalidad de éstos referidos a la totalidad de los entes constituyen la realidad.

Entre los Pilagá existen diversos modos de clasificar la realidad, cada uno de esos modos ubica al ente en uno de los sistemas de comenciones posibles.

Las categorías clasificatorias pueden dividirse en dos grandes grupos según sean nociones en las que intervienen las comenciones de potencia o no. Los sistemas clasificatorios que invo-

lucran la potencia son los de mayor riqueza y complejidad de contenidos en virtud de que la irrucción de lo sagrado constituye el rasgo básico de la conciencia arcaica (3), y las categorías que ella formula no son una excepción.

Las clasificaciones que no involucran la potencia son las que hemos denominado empíricas, y que responden a un modo racional de situarse en la realidad.

Nos proponemos abordar los diferentes sistemas clasificatorios desde una perspectiva tauteológica, vale decir que refleje el modo en que el indígena organiza su realidad a partir de sus propias nociones.

El tema que nos ocupa no ha sido planteado con anterioridad en relación a ninguna de las etnias del Chaco Argentino, y en general ha despertado un interés relativo. Una excepción encontramos por ejemplo en Mauss (4), quien dedicó diferentes trabajos a estudiar las clasificaciones primitivas a fin de señalar su carácter social. Así describió los sistemas de los Aranda, Winebago y Hopi entre otros, mostrando cómo la organización en fraternías y clanes no sólo organizaba a los hombres sino a toda la realidad creando relaciones singulares entre los seres pertenecientes a una misma fraternía o a un mismo clan. En otros la clasificación es realizada en función de las diferentes regiones que se reconocen en el cosmos, como sucede con los Zuñi. En todos estos casos, sin embargo, se aúna lo heterogéneo en función de ciertos atributos que revelan la esencia del ente, vale decir, a nuestro entender se trata de sistemas clasificatorios que involucran la aprehensión de lo

sagrado en la percepción de lo real.

Entre los Pilagá no aparecen sistemas similares a los descritos por Mauss, quizás en virtud de la ausencia de mitades y clanes en su organización social (5), o de la incapacidad de representarse el cosmos como una totalidad. Sin embargo un conjunto de nociones les permiten ubicar a la totalidad de lo existente en un lugar preciso tanto en lo que hace a la calidad ontológica, como a la jerarquía entre los seres. En otras palabras, establece diferentes comunidades tanto en función de nociones que implican comenciones de potencia como de conceptos que provienen de una percepción empírica de la realidad. Por otra parte, dichas formas clasificatorias no agotan la totalidad de conocimientos que posee el indígena debido a que también el mito da su propia visión a través de un conjunto de predicados que hacen al ente actual.

En definitiva, nos proponemos analizar en primer lugar las nociones de que se vale el Pilagá para ordenar lo real en función de comenciones de potencia. En segundo término las agrupaciones de animales, vegetales y objetos que resultan del conocimiento empírico de los mismos. Finalmente, nos ocuparemos de la visión de animales y vegetales proveniente del mito, a fin de mostrar los diferentes fundamentos, haces de sentido, de la totalidad de predicados que puede realizar el indígena respecto de una misma realidad.

PRIMERA PARTE

CAPITULO I

EL AMBIENTE, CLASIFICACIONES SOMATOLOGICA, LINGUISTICA Y  
ETNOHISTORICA

El Ambiente Geográfico

Los terrenos del Chaco forman una llanura de acumulación por aluvionamiento, de cuyo proceso quedan como remanentes complejos de lagunas, este os y bañados, que se acrecientan durante la estación de lluvias en virtud del defectuoso sistema de desagüe de la región (6). El suelo se compone de arenas que prevalecen hacia el oeste mientras que hacia el este abundan las arcillas. En algunos lugares se forman médanos como los que dan nombre a Las Lomitas (7), comunidad sita en territorio Pilagá.

La llanura acusa una pendiente de noreste a sudeste que va desde los 500 metros en el pie de las cordilleras occidentales hasta los 70 metros en la boca del Pilcomayo, en un recorrido de unos 700 kilómetros. Una de las zonas donde más se marca la horizontalidad es en los esteros de Patiño (8), habitat tradicional de los Pilagá.

En el Chaco penetran los ríos que bajan de las vertientes subtropicales serranas pero quedan exhaustos al entrar con la ranidez impuesta por la caída del relieve, a una región seca, de gran temperatura que provoca evaporación, por lo que

pueden observarse numerosos cauces secos en medio del espinal. Es un paisaje de madrejones o lechos muertos. Escapan a este esquema los ríos Bermejo y Pilcomayo, muy caudalosos en particular en los meses estivales.(9)

Al tipo de paisaje descrito se asocia un bosque espinoso, xerófilo, que cubre el suelo de manera casi continua aunque dejando espacios vacíos (10). Junto a este paisaje de espinal se aparece otro diferente, un paisaje de parque, que se halla en relación con los desbordes de los ríos producidos durante la estación de lluvias (primavera-verano). La inundación del terreno favorece el desarrollo de una vegetación herbácea que crece flotante o arraigada en los fondos. Hacia los bordes de los esteros aparecen colonias compactas de juncos, cañizos y totoras (11).

Las porciones que quedan libres de los desbordes acogen comunidades arbóreas. El bosque incluye algarrobos, chañares, mistoles, acacias, con sotos de maitén en matorrales bajos, un borde de alisos y rodeado todo con gramíneas hasta la zona de contacto con el estero que es una transición al bañado (12).

La comunidad arbórea alterna con grandes zonas cubiertas por hierbas de gran altura, son los llamados campos. El paisaje de abras está poblado por gramíneas muy altas, con lagunas en un centro, habitadas por plantas acuáticas. El bosque encierra a los campos demostrando ser la vegetación más poderosa aunque en los bordes del Chaco la relación se invier-

te (13).

El clima es tropical con estación seca, las temperaturas medias alcanzan valores más elevados en las regiones más continentales. El carácter cálido se eleva hasta el tórrido en los meses de verano, las temperaturas más bajas se registran en el mes de julio, pudiendo llegar al bajo cero. Las máximas medias varían entre 27° y 30°, y las mínimas medias entre 12° y 16°, aunque los valores absolutos llegan a mayores extremos (14).

La humedad relativa se aproxima al setenta por ciento en los bordes oriental y occidental, y alcanza los valores mínimos en el centro. En los meses de invierno son comunes las heladas. Los vientos cálidos del norte suelen soplar durante todo el año, los del sur, portadores de bajas temperaturas, soplan en los meses de invierno (15).

Las precipitaciones disminuyen de este a oeste, destacándose una estación seca durante los meses de otoño e invierno, registrándose lluvias intensas durante la primavera y el verano. (16).

En la zona oriental la vegetación está constituida por bosques xerófilos, palmares, sabanas y selvas marginales. Entre las especies más comunes figuran el quebracho colorado, en cuya explotación trabajan los indígenas, el quebracho blanco, el algarrobo negro, el mistol, el palo cruz, el gara-

bato, el chañar. Suelen además encontrarse cactáceas y un estrato herbáceo de caraguatas, gramíneas y hierbas de otros grupos. En lugares bajos y salobres aparecen palmares. En las regiones de esteros se observan ciperáceas como la totora (17).

La región occidental es más seca que la oriental y está cubierta por un bosque xerófilo, algunos palmares, estepas halófilas y sabanas (18).

La comunidad arbórea está integrada por quebrachos, mistoles, algarrobos blanco y negro, breas, guayacanes, chañares, palos santos y otras especies. En los lugares bajos donde se acumulan sales aparecen estepas halófilas. En los espacios abiertos se aprecian sabanas de altos pastos.(19).

En cuanto a los animales, aparecen diferentes especies entre las que figuran el zorro gris, el gato pardo, el gato pintado, el gato de los pajonales, el puma, el jaguar, el zorrino, el hurón, armadillos, conejos, en las densas galerías del Pilcomayo abundan los monos. Entre los roedores figuran el pericote amarillento, el ratón pardo. Aparecen también diferentes especies de corzuelas, el tapir y diferentes tipos de neocaríes. Entre los animales de caparazón se encuentran el pichi, el tatú carreta, la mulita. Aparecen también dos tipos de oso hormiguero (20).

Entre las aves es muy común el ñandú, dos tipos de perdices, garzas, la cigüeña de cuello pelado, el flamenco, el chajá, el cisne, diferentes variedades de gansos, el gavián

de cejas blancas, el halcón grande, la pava de monte, la charata, la chuña de patas rojas, y diferentes variedades de palomas, loros, cotorras, lechuzas, picaflores y carpinteros (21).

Los quelonios están representados en el Chaco por la tortuga de tierra, las tortugas de río y otras variedades. Dos tipos de yacarés se hallan en bañados y esteros.

La familia de los boidos está representada por la ampalagua o curundú, y la boa de las vizcacheras, las víboras de coral, de cascabel, y yararás.

De los lacertilios aparecen la lagartija, los iguánidos y el lagarto colorado. Entre los batracios se encuentran numerosas especies de sapos y ranas, así como el escuerzo (22). Hay también abejas y avisnas melíferas, diversas variedades de mosquitos y arácnidos..

Entre la fauna ictícola aparecen el dorado, el sábalo, la raya, la palometa, el surubí, el pacú, las mojarra, el patí, hay también anguilas y moluscos.

### Clasificación somatológica

Es notable la poca información existente al respecto sobre los Pilagá, sobre todo si se la compara con la relativa a otros indígenas del Chaco Argentino como Tobas, Matacos e incluso Chorotes y Chiriguanos.

Imbelloni, quien ve en los aborígenes del Chaco una unidad racial, los define a todos en forma conjunta como pámpidos (23), destacando su elevada talla así como su proporcionada musculatura.

Estudios posteriores han puesto en tela de juicio la real unidad de los "chaquenses típicos". Así Vellard opina que los pobladores del Chaco tienen su origen en grupos que se desplazaron desde el Alto Amazonas hasta el área en cuestión, así como a muchas otras (24). Entre los grupos actuales "Las poblaciones típicas del Chaco, mesocéfalas de cráneo alto, son representadas por los Matacos, que parecen haber conservado mejor el tipo de los primeros pobladores del Chaco. Dos ramas nacieron del fondo primitivo: los Pilagás y los Tobas que evolucionaron hacia la talla alta; los Chorotes sufrieron la influencia de los dolicocéfalos Ayoreos y de los Lenguas, entre los cuales predominan los cráneos bajos (62%) (25).

### Clasificación Lingüística

Los Pilagá han sido incluidos tradicionalmente en el grupo Guaycurú (26) junto a Tobas, Abipones, Mocovíes, y Mbayá. De acuerdo a Bruno y Najlis, pueden reconocerse dos dialectos. El primero, llamado por distintos autores "Toba del Pilcomayo" o Pilagá, puede ubicarse en la zona del estero de Patiño y en poblaciones situadas más al sur como Las Lomitas (27). El segundo llamado "Toba Boliviano" o "arribeño," difiere del anterior en algunos rasgos fonéticos, por ejemplo "(h':s')". De acuerdo a las autoras se hablaría en la margen izquierda del Pilcomayo entre las cordilleras de Aguaragüe y Santa Victoria, y en la población de Sombrero Negro (Depto. Bermejo, Provincia de Formosa) (28).

Con antelación ya Tebboth había señalado las semejanzas existentes entre el idioma de los Toba vecinos a Sombrero Negro y el que hablan los Pilagá asentados aguas más abajo del Río Pilcomayo. La mayor diferencia radicaría en la sustitución de la fricativa aspirada "h" por la fricativa alveolopalatal sorda "s" por parte de los Pilagá ubicados en los departamentos de Bermejo y Patiño (29).

En lo que hace al plano cultural y al parentesco sanguíneo, la unidad entre los Pilagá y los Toba de Sombrero Negro fue resaltada por Metraux, quien introdujo la denominación Toba-Pilagá para los últimos a fin de distinguirlos de los Toba de la región oriental del Chaco con los que existen variantes muchos más significativas (30).

En definitiva, es claro que existen dos dialectos, uno perteneciente a los Pilagá de los Departamentos Bermejo y Patiño, y otro utilizado por los indígenas que habitan en la zona occidental del Departamento Bermejo, en la región de influencia de Ingeniero Juarez. En virtud de un criterio que no responde ni a diferencias lingüísticas ni a desemejanzas culturales, a los primeros se los ha denominado habitualmente Pilagá mientras que a los segundos se les ha dado el apelativo de Tobas, a excepción del caso de Metraux ya mencionado.

### Reseña Etnohistórica

Las características geográficas del Chaco así como la adquisición del caballo por parte de los grupos guaycurú, retardaron su colonización hasta fines del siglo XIX (31). Las expediciones conquistadoras de los españoles fracasaron debido a la movilidad de los indígenas, la vastedad del área y la escasez de soldados (32). De acuerdo a Kersten, el terreno que no obstante ganaron paulatinamente los españoles, no fue tanto resultado de sus campañas como del trabajo realizado por misioneros (33). No obstante fueron muchos los sacerdotes que ofrendaron sus vidas en el intento de cristianización de los indígenas chaquenses, como efímeras prácticamente la totalidad de las reducciones y comunidades fundadas con fines de concretar la catequesis (34).

En líneas generales, las migraciones de los grupos guaycurú obedecieron a diferentes motivos. Durante el siglo XVII, fortalecidos por la adquisición del caballo, avanzaron desde el Bermejo profundamente en el Chaco Austral, arrollando a miembros del grupo Mataco-Mataguayo. Dicho movimiento de expansión sud-sudoeste se paraliza a mediados del siglo XVIII. Posteriormente la paulatina conquista del Chaco Austral, produjo el retroceso de los guaycurú hacia el norte, dando como resultado una congestión de pueblos en el Chaco Central. Los Pilagá y Aguilot se repartieron el país de los Lengua. Los Toba se ubicaron entre el Pilcomayo y el Bermejo, con tendencias expansivas, desplazando hacia el oeste a los grupos Mataco-Mataguayos (35).

Los Pilagá aparecen en las fuentes con diferentes denominaciones, tales como Yapitalagá o Zapitalagá (35), generalmente se resalta su parentesco con los Toba, en algunos casos hasta se los considera una sub-tribu de dicha etnia (37). Su habitat hacia fines del siglo XVIII se ubica en la región de bañados y lagunas, entre el Pilcomayo y el Paraguay, el que por otra parte no ha variado prácticamente respecto de los asentamientos del presente (38). De acuerdo a Kersten, la ubicación en cuestión es resultado de una migración -producida también en el siglo XVIII- como lo demuestran las anotaciones de los mapas de Lozano y Jolís, y la ubicación que otorga Morrillo a una tribu de Pitaleaes o Pitelaha, ubicados al sudeste de los Mataco-Mataguayos, a quienes el autor identifica con los Pilagá-Pilagá de Aguirre y Azara (39). Finalmente, las noticias de Aguirre sobre la posesión de prisioneros Chiriguano entre los Pilagá, confirmarían que la región original del grupo estaba profundamente en el interior (40). La causa de este desplazamiento puede haberse debido -de acuerdo a Kersten- a la presión de los blancos en dirección del Bermejo, que provocó a su vez el empuje de Tobas y Mocovíes desde el sur (41).

Como a los otros grupos Guaycurú, la posesión del caballo les dió gran movilidad, teniendo la posibilidad de efectuar correrías como las realizadas aliados con los Tobas en procura de caballos y vacunos, con las que asolaban las estancias ubicadas en la otra margen del Paraguay (42).

La pacificación total del área no tuvo lugar sino a fines del siglo XIX y aún a comienzos del XX. Al ser reducidos, la

importancia del complejo ecuestre cayó sensiblemente en virtud de que se adaptaron a nuevas formas de subsistencia dejando de lado el robo de animales (42). Entre ellas han persistido la caza, la pesca, la horticultura, y se han introducido la cría de cabras y, en algunos casos menos numerosos, de ovejas.

En el presente los asentamientos Pilagá se ubican en la Provincia de Formosa, los del primer grupo de los lingüistas del cual nos ocupamos, se hallan en los departamentos Patiño y Bermejo. Al primero pertenecen las comunidades de Pozo de Navagán, San Martín II, Pozo de los Chanchos, Campo del Cielo, El Descanso, la Colonia Aborígen Bartolomé de Las Casas, y el grupo formado en torno a la ciudad de Pozo del Tigre. En el departamento Bermejo se hallan Soledad, Pozo Molina, El Simbolar y La Bomba, esta última en las cercanías de Las Lomitas. El segundo grupo identificado por lingüistas se encuentra en el Departamento Bermejo, hasta hace algunos años la comunidad más numerosa era la de Sombrero Negro (Misión el Toba), aunque fue, como el resto de las comunidades sitas sobre la margen derecha del Pilcomayo, arrasada por las inundaciones. Con posterioridad la población de dichas comunidades se trasladó a la zona de influencia de Pozo de Maza e Ingeniero Juárez (Depto. Matacos). Finalmente, también se ha formado una comunidad en las cercanías de la ciudad de Formosa, capital de la Provincia.

En toda circunstancia se observa una migración de las aldeas tradicionales del hinterland hacia centros poblados por

criollos. Así por ejemplo se trasladaron parte de los habitantes de Pozo Molina a Soledad, dando origen a un asentamiento indígena en la comunidad mencionada. Los traslados más comunes, sin embargo, son los que se realizan de las aldeas del interior hacia las poblaciones sitas en la línea del ferrocarril que une Formosa con Embarcación (Provincia de Salta), nos referimos a Comandante Fontana, Pozo del Tigre, Las Lomitas e Ingeniero Juarez. Las motivaciones son siempre las mismas: la búsqueda de fuentes laborales provenientes del blanco.

En el siglo pasado comenzaron los trabajos en los obrajes, tuvo gran auge la explotación del quebracho debido a la demanda de producción del tanino. De ella participaron indígenas de la totalidad de las etnias chaquenses. En el presente se fabrican postes que se utilizan como durmientes principalmente en los ferrocarriles. En la provincia de Formosa, con la intención de favorecer a las poblaciones aborígenes, se les otorga un permiso de tala de árboles sin que se abonen los impuestos pertinentes. A pesar de ello la falta de capital no hace generalmente posible tal modo de explotación.

Los ingenios azucareros constituyen también una fuente laboral para los Pilagá como para el resto de los indígenas. Fue justamente el contacto en estos centros laborales el que facilitó un cambio en la percepción, vale decir cierta humanización de los otros grupos chaquenses, en ciertas circunstancias enemigos tradicionales de los Pilagá, como es el caso de los Chulupí y en menor grado de los Mataco. Constituyen

una excención a lo dicho los Toba, con los que mantuvieron buenas relaciones desde las épocas etnográficas. Cuando hablamos de humanización nos referimos a que se deja de ver al otro como extraño, peligroso y potencialmente demoníaco, hecho que se manifiesta no sólo en el trabajo compartido sino también en la aparición de matrimonios mixtos.

Otra fuente de trabajo constituyen los algodonaes que se siembran en las abras y dan en época de cosecha ocupación a numerosos indígenas. En los poblados una de las labores más comunes consiste en la fabricación de ladrillos, además realizan "changas" de distintos tipos.

Mientras la labor en los pueblos permite el desplazamiento diario a los lugares de trabajo, la instalación en los obrajes, ingenios o algodonaes implica la migración a estos centros. En algunas circunstancias se traslada la unidad familiar, aunque más frecuentemente tan sólo el individuo que ha sido contratado.

El desarrollo de estas tareas va en desmedro de las actividades productivas tradicionales e implica el consumo, sobre todo de alimentos, de productos elaborados por los blancos.

Por otra parte, el gobierno de la Provincia de Formosa ha creado la Colonia Aborígen Bartolomé de Las Casas en las cercanías de la ciudad de Comandante Fontana (Dpto. Patiño),

donde concurren indígenas Pilagá y de otras etnias. Los hombres trabajan en el aserradero, que dota de electricidad a Fontana, y en un taller mecánico en el que se reparan los artefactos y maquinarias empleados en el aserradero.

En la Colonia se han construído casas de material donde habitan los indígenas. La Colonia está integrada básicamente por hombres jóvenes, vale decir en edad de trabajar, mientras que sus familiares suelen quedarse en las aldeas natales.

En otras circunstancias se han entregado a los indígenas extensiones de campo no muy grandes con la finalidad de que las cultiven, como sucede en Campo del Cielo y Pozo de Navagán (Depto.Patiño). Dichas aldeas han tomado un aspecto singular puesto que las chozas las han dispuesto rodeando el campo de labranza, alejadas entre sí hasta a veces por 1 kilómetro, es decir, ya no presentan el aspecto de un conglomerado de planta circular.

En lo que hace a la educación, cabe resaltar que el número de niños Pilagá que concurren a la escuela primaria es elevado, aunque también lo es el índice de desersión en los grados superiores. Existen tanto escuelas aborígenes como mixtas, en las últimas el grado de tensión entre niños criollos y aborígenes parece estar en relación al elemento predominante. Así por ejemplo en Soledad (Depto.Bermejo) la preeminencia de criollos provocaba tensiones y en ciertas circunstancias parece haber tenido peso en el deseo de aban-

donar la escolaridad por parte de los indígenas. Como contrapartida, en Campo del Cielo donde la mayoría de los concurrentes son indígenas, no se presenta el problema en cuestión.

La misionización, durante este siglo, ha quedado en manos de las sectas protestantes, que en rigor son los únicos que llegan con regularidad a los lugares más alejados. Dentro de aquéllas, la Iglesia Cuadrangular tiene numerosos adictos entre los Pilagá, aunque la coexistencia de dos sectas diferentes en una misma aldea no constituye un escollo para el indígena, el que puede participar de las ceremonias de una y otra como sucede en Pozo de Navagán.

La mecánica de los misioneros, más allá de la Iglesia que representen, es básicamente la misma. Consiste en enseñar el evangelio y formar rápidamente un pastor indígena, quien queda encargado de organizar las ceremonias del culto regularmente. Los misioneros recorren las diferentes aldeas con cierta regularidad, que puede alcanzar entre dos y tres meses entre visita y visita.

Carecen de una educación sanitaria adecuada, aunque si lo requieren son atendidos en los hospitales de los escasos centros urbanos. Esto no significa en modo alguno que haya perdido importancia la institución shamánica, la que se encuentra en pleno apogeo. En rigor no sólo concurren al shamán los indígenas sino también los criollos cuando el primero posee prestigio.

En definitiva el contacto con lo blanco, la escolarización

y la misionización no han quebrado la cosmovisión indígena, sino que por el contrario, toda nueva realidad ha sido reinterpretada de acuerdo al horizonte tradicional. Así por ejemplo Cristo es definido como un payák (teofanía no-humana) muy poderoso, o las curaciones que se realizan mediante el empleo de la palabra potente del evangelio no difieren esencialmente de la terapia shamánica. Lo que nos muestra que la cultura es una mónada (44) en virtud de que toda nueva realidad es adecuada y visualizada en función de un marco de posibilidades dado por la propia cultura.

## CAPITULO II

### METODOLOGIA

La metodología empleada tanto en el campo como en el gabinete se adecuó a los principios del método fenomenológico.

Los materiales en que nos basamos fueron reunidos en diferentes campañas etnográficas en las que intentamos recabar los sentidos de la cultura en estudio. En septiembre-octubre de 1975 realizamos una investigación en la comunidad de Fortín "La Soledad", en septiembre-noviembre de 1978 volvimos a Soledad y ampliamos nuestra investigación en Pozo Molina, en agosto de 1979 visitamos Campo del Cielo, y finalmente en agosto de 1981 realizamos nuestra labor en Soledad y Pozo de Navagán. En todas estas campañas contamos con el auspicio y apoyo financiero del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la República Argentina.

En todas las circunstancias mencionadas, prácticamente la totalidad de la información fue registrada magnetofónicamente de labios de informantes calificados, recurriéndose al empleo de lenguaraces cuando fuera necesario, complementándose dicha técnica con otras formas de registro.

En el gabinete la transcripción de la información se realizó en forma textual, aunque posteriormente la corregimos lo mínimo indispensable a fin de hacerla comprensible. Así

se han suprimido las repeticiones no significativas, se han agregado palabras cuando ello fuera necesario, y se han corregido los tiempos verbales. Finalmente, los nombres de informantes y traductores se han colocado al pie de cada relato en ese orden.

La transcripción de las voces aborígenes se ha adaptado a la grafía del castellano, siendo necesarias solamente las siguientes aclaraciones: k) oclusiva velar sorda, q) oclusiva postvelar sorda, g) oclusiva velar sonora, G) oclusiva postvelar sonora, ' ) oclusión glotal, y) semiconsonante o semivocal alveolopalatal no abocinada, w) semiconsonante o semivocal labiovelar sonora abocinada. Cabe destacar finalmente que en la transcripción de las voces aborígenes colaboró con nosotros Ramón Taniceno, indígena Pilagá, que sabe leer y escribir y que ha sido entrenado para trabajar en lingüística por el misionero y lingüista Buckwalter.

Los principios metodológicos apuntan a una descripción hermenéutica de la cultura que contemple los fenómenos estudiados tal como son pensados, actuados, en suma vividos por el indígena. Para ello es necesario realizar un esfuerzo tendiente a evitar la reducción de los hechos etnográficos a principios teóricos, disposiciones afectivas o pragmáticas que hacen que se los vea coloreados bajo el lente de los propios prejuicios del investigador. Desde la perspectiva del objeto es necesario reducir cualquier tipo de conocimiento que se posea del mismo, así como prescindir del hecho de que se trate de un fenómeno real o ilusorio según nuestra forma de percibir la realidad (45).

Concretada esta primera etapa negativa, se debe realizar un acabado fenomenismo que contemple la totalidad de aspectos a los que un hecho concreto se asocia estructuralmente. En definitiva, se trata de la intuición de lo dado inmediatamente en la cosa misma como contenido de consciencia del indígena (46).

En un segundo momento se realiza una reducción eidética del fenómeno en estudio, en dicha reducción se contemplan sólo algunos de los aspectos del hecho -no todos-, aquellos que hacen a su esencia, vale decir, se extrapolan los aspectos que son accesorios. La esencia fenomenológica del hecho es su estructura fundamental. Como estructura fundamental constituye aquello por lo cual el fenómeno es lo que es, vale decir su sentido. De ahí la posibilidad de que las esencias reduzcan la multiplicidad prácticamente ilimitada de los fenómenos culturales provistos de existencia histórica a un número limitado de sentidos (47).

De acuerdo al nivel de generalidad se distinguen las esencias peculiares, las particulares y las universales. Las últimas son comunes a todos los homines de todas las culturas constituyendo estructuras antropológicas, Las particulares constituyen la concreción de las universales en cierto marco cultural, vale decir, en determinado número de culturas, Las peculiares constituyen la concreción de una esencia en una cultura específica, determinada, siendo por ende las únicas que se revelan fenoménicamente en la cultura, es decir que

... ..

... ..  
... ..  
... ..  
... ..  
... .. (10).

... ..  
... ..  
... ..  
... ..  
... ..  
... ..  
... ..  
... ..  
... ..

... ..

... .. (11).

... ..  
... ..  
... ..  
... ..  
... ..  
... .. (12).

El status de potencia de los diferentes individuos les permite acceder a percepciones de índole diferente, ya se trate de un mismo ente o de realidades que sólo son cognoscibles por canales específicos.

Las nociones pueden ser empíricas cuando se trata de experiencias directas y sensibles de la realidad. Son nociones que hacen a la significación inmediata de los entes y que determinan el comportamiento usual del hombre en relación con los fenómenos a los que las nociones se refieren. Vale decir, el conocimiento empírico consiste en nociones relativas a fenómenos en los que la potencia no se comenciona, es un sistema de comenciones sin potencia (51).

Con la denominación de paraempíricas, Bormida se refiere a un conjunto de nociones que no involucran la potencia, pero que son irrepetibles en virtud de que no se hallan ubicadas en un lugar determinado y se han dado en un pasado indefinible (52).

Otro tipo de nociones son las denominadas metasensibles. A través de este concepto se hace alusión a ideas que si bien se refieren a entes empíricos, trascienden las características sensibles de éstos, vale decir lo que comúnmente es cognoscible por medio de los sentidos (53).

Con la expresión metaempíricas, nos referimos a nociones que carecen de correlato empírico en la realidad, fundándose en una experiencia metasensorial (54).

En relación al espacio y al tiempo, Bormida destaca la existencia de nociones transtemporales y transespaciales. Las primeras hacen referencia a la posibilidad de conocer en el presente sucesos del pasado o del porvenir. Las segundas se fundan en la posibilidad de observar a la distancia, de ver un lugar alejado, sin que el individuo o entidades anímicas se trasladen allí.

Finalmente con la expresión postsensibles se hace referencia a un conjunto de nociones que proceden de entes que se hacen perceptibles con posterioridad a la actividad del shamán. Tal es el caso de las sustancias-enfermedad que aquél extrae al culminar la terapia.

Es claro que la posibilidad de acceder a determinado tipo de nociones a partir de la propia experiencia, está en relación con el status del individuo. Entre los Ayoreo, Bormida identificó cinco canales de conocimiento; el del hombre común -definido en forma negativa como aquel que no posee potencia-, el del loco, el del soñador, el shamánico y el del sabio. Tanto el loco como el soñador y el shamán están dotados de una potencia, uhopié, la que les permite poseer un conocimiento de la realidad de un nivel muy diferente del que posee el hombre común. Finalmente, el sabio es el conocedor de la abundante mitología, la que es utilizada en un tipo de terapia no shamánica. Lo expuesto no significa que el hombre común no posea ningún tipo de experiencias metasensibles o metaempíricas, sino que en

los otros canales son mucho más abundantes. Sólo en algunas circunstancias un tipo de experiencia se asocia a determinado canal, como es el caso de las transtemporales y transespaciales de las cuales el único canal es el shamán (55).

Por otra parte, la existencia de determinados canales varía de cultura en cultura, cobrando verdadera originalidad la relevancia de diferentes vehículos en la conformación de las diferentes nociones.

Entre los Pilagá hemos identificado tres canales de conocimiento ; el del individuo yawo' o payák (56), el del shamán, y el del mito. No hablamos de un hombre común en virtud de que todo individuo adulto, más precisamente al llegar a la adolescencia, se convierte en un yawo' o payák. Por otra parte, con independencia de que exista o no el status de "sabio", consideramos al mito como canal en virtud de que de él proviene un conjunto de conocimientos que hacen a una manera específica de percibir la realidad. Es claro que siempre determinados individuos, en función de sus propios intereses, accedan a un conocimiento más profundo del corpus mitográfico, convirtiéndose por ende en "conocedores de los relatos".

En el mito se evidencian nociones que Bormida denomina míticas haciendo hincapié en el hecho de que se refieren a entes y acontecimientos originarios y fundadores, puesto que por un lado pertenecen al tiempo de los orígenes, y por otro, han fundado la realidad. Las nociones míticas constituyen un conjunto de predicados atinentes a fenómenos actua-

les que los integran como tales (57). Por otra parte, revelan la potencia propia del tiempo de los mitos, que hace del mismo no tanto un período cronológico diferente como una realidad ontológica distinta y diferenciada del presente. El mito se constituye en canal en tanto refiere un conjunto de atributos y explicaciones de la realidad que sólo son accesibles por dicha vía.

Todos los status mencionados son canales de nociones empíricas, paraempíricas, metasensibles, metaempíricas y transtemporales. Al respecto cabe señalar que hasta el momento no hemos detectado la existencia de nociones transespaciales. Las nostsensibles son de igual modo que entre los ayoreo, restrictivas a la experiencia del shamán.

El individuo yawo'ó payák es canal de nociones empíricas o paraempíricas en virtud de su condición de hombre, tal como sucede con el shamán o con cualquier otro individuo. Accede mediante la experiencia onírica preponderantemente, o el estado de vela, a nociones metasensibles y metaempíricas. Entre las primeras se inscriben la visión de adornos en las teofanías, que aunque tienen como correlato empírico a los mismos adornos realizados por el hombre, en la figura manifiestan un esplendor numinoso (58); también la visión de figuras míticas con aspecto humano tal como eran en la época primigenia con antelación a la metamorfosis, responde a tal tipo de experiencia. Entre las metaempíricas figuran la visión de las teofanías payák y la de las almas de los muertos entre otras. También es canal de nociones transtem-

porales en virtud de que a través del sueño u otros mecanismos, puede conocer con antelación hechos que han de suceder.

El **shamán** es quien posee mayor cantidad de experiencias metasensibles y metaempíricas. Entre las primeras figuran la posibilidad de observar a las estrellas o a los fenómenos naturales en su apariencia humana, de él proviene la mayor parte del conocimiento que la cultura posee del plano celeste y del subterráneo. En este tipo de nociones se inscribe también la visión de sus ayudantes animales bajo el aspecto de personas. Entre las metaempíricas se encuentran la percepción de las teofanías payák, de las almas y de los muertos. Es además canal de nociones transtemporales y postsensibles.

El mito es el canal de nociones míticas que hacen tanto a la existencia de los entes como a sus manifestaciones de potencia y otros atributos perceptibles sólo por esta vía. Finalmente también en ciertas circunstancias revela la metatemporalidad de algunos sucesos, vale decir su capacidad de repetirse como si ocurrieran fuera del tiempo.

Señalemos, para finalizar, que entre los Pilagá existen dos status más, el de la bruja y el del loco, que sin embargo no llegan a constituirse en canal. En el caso de la bruja, el carácter secreto de sus prácticas hace que sus experiencias no sean comunicadas y por ende que no conformen nociones de conciencia cultural Pilagá. Lo que se sabe de ella proviene del canal shamánico preponderantemente, y en menor grado del de los individuos yawó'o payák, quienes pueden

observarla en el trance o durante el sueño la mayoría de las veces.

Con respecto al loco, cabe señalar que no se convierte en canal debido a que no es consciente de lo que sucede, puesto que mediante la posesión una teofanía le anula el entendimiento haciéndolo adoptar actitudes de diferentes especies animales. Cuando la teofanía lo abandona, vuelve a su comportamiento normal pero no recuerda lo que le ha sucedido, hecho que sería la condición necesaria para convertirse en canal de un tipo específico de nociones.

## SEGUNDA PARTE

### SISTEMAS CLASIFICATORIOS Y COMENCIONES DE POTENCIA

#### CAPITULO III

#### DOMINIOS LOGOT LAMASEK

Existen diversos sistemas de organizar, de clasificar la realidad, que involucran comenciones de potencia; como dijimos, se trata de categorías, de nociones que manifiestan una determinada percepción de la realidad, en las que aparece lo sagrado como el aspecto constitutivo, como el meollo de la visualización indígena fuera del cual dichas categorías no pueden ser comprendidas.

Entre estas nociones aparecen las de LoGót - lamasék (dueño-dependiente), layñí - laíl (centro-periferia), payák (modalidad ontológica no humana), iléw (muerte), lóyak (vida), dadála (estado del ser que no ha alcanzado su máximo desarrollo), 'añaGák (fuerza), oykyaGáyk (potencia), paqál (alma), ki'í (imagen refleja). Todas ellas poseen gran generalidad y constituyen el fundamento eidético del mundo Pilagá, se trata -en términos de Bormida- de estructuras peculiares de sentido, su aplicación a seres, objetos y relaciones, hace de la realidad un mundo inteligible para el indígena, le permite ubicar seres y entes así como los atributos esenciales de los mismos, lo que equivale a decir, que le permite moverse con certeza en un universo organizado.

Comenzaremos nuestra exposición por las categorías más abarcativas, dejando para el final las de menor complejidad. En cada circunstancia haremos un acabado fenomenismo que nos facilite la realización de sucesivas reducciones eidéticas que apuntan como fin último a comprender el sentido de las categorías clasificatorias en relación a los contenidos que delimitan.

Señalemos finalmente que las nociones que intentamos abordar no han sido estudiadas por los autores que se han ocupado de esta etnia (59).

No existe prácticamente realidad posible que no sea clasificada en términos de loGót-lamasék (60), seres y objetos son correlacionados en función de un vínculo jerárquico de potencia que se expresa en las nociones de loGót y su correlativa de lamasék. Así, en virtud de este vínculo, el Pilagá organiza jerárquicamente los espacios cosmológicos, las teofanías y los hombres, las teofanías y los seres animales y vegetales, las teofanías y los entes, los hombres entre sí, el hombre y los objetos, y elementos constitutivos de la persona o de los seres animales, vegetales y objetos.

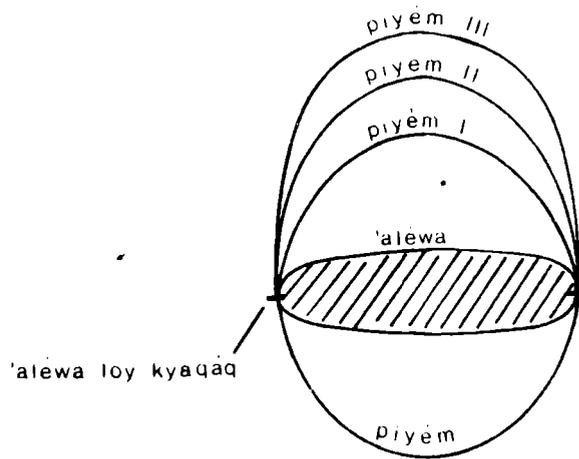
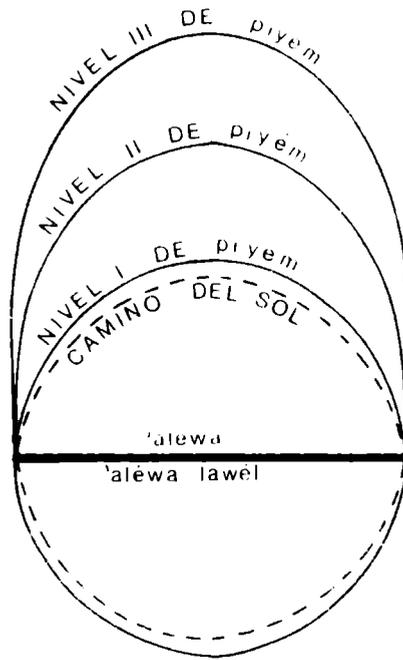
### I. Ambitos Cosmológicos

El Pilagá imagina el plano terrestre como un gran disco suspendido y rodeado por niyén (cielo); en ese disco, el plano terrestre, viven los Pilagá y los otros hombres, vale decir los que ellos conocen -Matacos, Chorotes, Chulupies,

Chiriguano, Tobas, Macás, Mocovíes, Ayoreos, argentinos, bolivianos, paraguayos y brasileros-. Claro está que los Pilagá, los hombres en sentido estricto, habitan el centro de la tierra, el resto y en proporción directa a la lejanía de los Pilagá, se ubican en la periferia de ese plano que tiene como límite el lugar donde el cielo toca a la tierra. Este fin de la tierra, 'aléwa loykyagáq, se ubica en un "más allá", "muy lejos", no determinado e inaccesible para el indígena. La bóveda celeste presenta una forma cóncava que posee su máxima altitud en el centro, vale decir, por sobre donde viven los Pilagá, y cae hasta rozar la tierra en 'aléwa loykyagáq, volviendo a presentar una forma cóncava por debajo de la tierra (61) (ver fig.1).

La otra cara del disco que hemos identificado con el plano terrestre es el mundo subterráneo, 'aléwa lawél, la morada de los muertos que también tiene a piyén con su forma cóncava y sus estrellas. Sol y Luna siguen un camino prefijado y no dejan de girar sobre piyén en torno al plano terrestre (ver fig.1). Por eso cuando en la tierra, 'aléwa, es de día, en 'aléwa lawél es de noche, y viceversa. De igual modo cuando Luna no puede verse desde 'aléwa, puede observarse en el mundo subterráneo.

Por otra parte, el piyén que nosotros podemos observar desde 'aléwa es sólo el primero de los niveles que posee el cielo que rodea a 'aléwa, el que a la vez constituye el piso de un siguiente piyén, y éste el de un tercero (ver fig.1)(62).



El plano terrestre tampoco es visto como una unidad por el indígena, en él se distinguen diversos espacios, según la topografía, la fauna y la flora, o por el hecho de que haya o no asentamientos humanos.

Es que el mundo del indígena es siempre un mundo para la acción, preponderantemente vivido y ajeno a las contemplaciones teóricas, por lo que se resuelve en un conjunto de ámbitos o espacios desarticulados, los cuales se conocen en función de una experiencia inmediata, o a través de lo que la cultura predica como contenido de conciencia cultural, vale decir, siempre se trata de una experiencia individual y concretada en un ámbito determinado.

Cada espacio se convierte entonces en un mundo con características propias y es visualizado como una unidad desde la perspectiva de la potencia en función de una experiencia existencial. Esa unidad el Pilogá la expresa en términos de loGót y lamasék, en virtud de que cada ámbito posee un dueño, un loGót, del continente y del contenido el que a su vez es definido como lamasék, dependiente, del primero.

Riyén es gobernado por Dapichí', el dios uránico, a quien le cabe la introducción de los más variados bienes culturales durante su actuación en la época primigenia. Citemos a guisa de ejemplo la instauración de Venus matutina y de los puntos cardinales, la inversión de los planos cósmicos, la introducción de algunas plantas cultivables, de las técnicas de siem-

bra, de diversos instrumentos de labranza, además da origen al matrimonio monogámico, los períodos menstruales, y el coito (63). Tras realizar su acción creadora en la época primigenia se retiró posteriormente al cielo, donde mora en la actualidad desinteresándose de los problemas de los hombres, por lo cual puede definirse como un Deus Otiusus (64).

Entre los lamasék de Dapichí' figuran todos los habitantes del cielo, entre ellos otras figuras uránicas, como To-maGaloqosót (65), 'Asién (66), que al igual que Dapichí' son perceptibles bajo la forma de estrellas. El resto de las mismas son descritas como hermosas mujeres blancas y rubias, concretamente son las mujeres que no se integraron a la sociedad primordial compuesta solamente por hombres. En efecto, según da cuentas un difundido mito (67), en el tiempo primigenio las mujeres habitaban en el cielo mientras que en la tierra lo hacían sólo los hombres. Aquellas descendían ocasionalmente por una cuerda con la finalidad de robar los alimentos provenientes de la caza que los hombres poseían. Ante los robos, aquéllos dejaron diferentes vigías a fin de descubrir la identidad del malhechor, hasta que Wolé, Gavilán, las descubrió y cortó la cuerda que les permitía retornar a su morada, integrándose de este modo las mujeres a la sociedad primigenia. Hubo, sin embargo, un grupo que no descendió y que puede observarse todavía en su morada bajo la forma de estrellas.

Sol es también una mujer que se desplaza constante y lentamente por piyén en una silla de ruedas, munida de un gran

fuego que le permite iluminar el espacio que ella transita, a la vez que irradiar calor. El siguiente relato ilustra lo dicho:

"Sol alumbra como una linterna bien grande. Pero es una "mujer que tiene un fuego grande en la mano para alumbrar "a la tierra. Katená' (Sol) tiene una silla con ruedas, y "va despacito por piyén dando luz y calor". (Pedro Moreno).

Luna es un hombre que recorre también a piyén en marcha desnuciosa otorgando claridad nocturna tanto a 'aléwa como a 'aléwa lawél en forma sucesiva.

La tormenta, los truenos, son también percibidos como un personaje dotado de intención. En este caso se trata de una mujer que al caerse dando alaridos al plano terrestre lo hace temblar y provoca el escandaloso ruido y relampagueo que precede habitualmente a la lluvia en el Chaco.

"Cuando viene el mal tiempo viene Kasona', la tormenta, "que se cae desde piyén. Como se cae empieza a gritar fuerte "y entonces ya empieza a temblar la tierra". (Martín Montoya).

El rayo es descripto como una vara con fuego que envía Qaqadeláchiyi (68) en algunas ocasiones durante la tormenta. También le compete el envío de la lluvia que se concreta de acuerdo a diferentes mecanismos. Puede soplar para amontonar las nubes y así producir la precipitación pluvial, o bien correr la tapa de una gran laguna por lo que el agua se precipita al plano terrestre en forma de lluvia. Veamos cómo lo

expresa el Pilagá:

"Qaqadeláchiyi sopla ahí arriba y arregla las nubes. El "sopla entonces las nubes se acomodan, entonces cuando él "quiere ordena que llueva porque ya tiene muchas nubes jun- "tas" (Juan de los Santos).

"En el cielo hay una laguna grande que está cerrada con "una puerta, cuando llueve Qaqadeláchiyi corre la puerta y "deja que el agua se caiga a la tierra" (Gabriel Fernández, Alberto Yanciz).

El viento también es percibido como un personaje; los Pi- lagá reconocen a dos teofanías, Viento Norte y Viento Sur, que habitan cerca de 'aléwa loykyaqáq, y que envían el viento con la intención de producir cambios climáticos. Veamos al respecto un relato:

"El Viento manda el viento para que cambie el día, para "que haga más calor o para que refresque, o para que llueva. "Es un hombre petiso, de la estatura de una criatura. Para "mandar el viento toca su trompeta, y ya sale el viento" (Martín Montoya).

De acuerdo a otro informante el viento se produce en vir- tud de que la teofanía cabalga velozmente sobre el firmanen- to:

"El Viento tiene la piel bien negra como quebracho ahuma- "do, es un hombre petiso y bien musculoso, tiene un caballo "grande, que corre muy fuerte, a veces anda con tropilla "entonces el viento es todavía más fuerte. Viento Norte, vi-

"ve para el lado del norte, y Viento Sur vive para el sur,  
 "de ahí salen galopando y hacen el ventarrón. El Viento  
 "Sur trae aire frío y el Viento Norte aire caliente" (Pedro  
 (Moreno).

Se advierte en los textos que si bien el viento no se confunde o identifica con una teofanía, sí es resultado de la intención y del actuar de éstos. Lo que en definitiva nos muestra que no se trata de un fenómeno natural sino del resultado de la intención de las teofanías.

Por otra parte, las diferentes explicaciones -el hecho de que sea la cabalgata o el soplo de la teofanía- no hacen a la esencia del fenómeno que radica en ser el resultado de la acción de una figura. Y aún más es de esperar que existan siempre opiniones diferentes -en lo relativo a lo fenoménico- en virtud de que el conocimiento que la cultura posee del plano celeste proviene preponderantemente del shamán, quien indudablemente a través de sus viajes posee una experiencia propia, una visión peculiar de la realidad, y esa experiencia es la que transmite a su cultura y se aún así a la experiencia, a la visión de otros shamanes, poseyendo cada una el mismo nivel de realidad.

Finalmente señalemos que el frío del invierno concretado en el granizo y la helada, tampoco escapan a la intención de un ser payák, en virtud de que es el propio Dapichí' quien regula la acción de estos fenómenos, tal como lo hi-

ciera en los tiempos primigenios con un sentido preponderantemente contranásico.

El paisaje de la bóveda celeste no es muy diferente al de la tierra; aunque a simple vista no se puede ver, el shamán nos informa que allí hay árboles y animales, ríos y lagunas con sus peces, que los habitantes viven de un modo muy similar al del Pilagá en 'aléwa. Sólo que allí aparecen ciertas características edénicas que nos hablan de la facilidad con que se consiguen los alimentos, de la inmortalidad de sus pobladores, de la frescura de sus aguas, y en general de la abundancia.

"En el cielo hay un estero grande que tiene muchos pescados, que la gente puede comer. Hay árboles, palmeras, chñar, mistol, de todos los árboles con fruta hay. Solamente de los que no sirven no hay, como el vinal, hay plantas de naranjo, y hay plantas grandes que dan linda sombra. Hay también chacra con todas las verduras. Hay muchas cosas para comer y es fácil conseguir la comida. Hay muchos animales que se dejan cazar porque Dapichi' le ordena al animal" (Pedro Moreno).

A pesar de la semejanza perceptible con facilidad, no debe pensarse que el Pilagá aúne la forma de vida propia de la tierra con la del piyén, en virtud de que la accesibilidad de los alimentos, la abundancia y en general todo tipo de facilidades que hagan a un aspecto edénico tienden a resaltar la diferencia que existe entre los dos planos, concretada

tanto en la bondad de la vida en piyén como en la potencia de los habitantes de uno y otro. Piyén es, sin duda, un otro cosmológico y eso es lo que tiende a resaltar el Pilagá.

Los diferentes niveles de piyén nos muestran que es un espacio diferente, jerarquizado en función de la potencia, en primer lugar porque ningún humano podría vivir allí y de ello nos da cuenta un mito (69). En segundo término, porque según sea la cantidad de potencia de la que está afecto cada personaje es que le toca habitar uno u otro nivel. En efecto, cuanto mayor es el poder más alto es el nivel que se ocupa; Viento, Tormenta, Sol, Luna y Estrellas se localizan en el primer cielo, las teofanías uránicas lo hacen en el segundo mientras que queda reservado a Dapichí' el habitar el tercer nivel.

Tras esta somera descripción del ámbito celeste veamos cuáles son los atributos que definen a Dapichí' como loGót. En primer lugar, Dapichí' es el loGót porque él hace al mundo y a la mayoría de los seres, instituciones y técnicas existentes. En segundo término porque tiene la capacidad de imponer su voluntad sobre los seres que habitan en piyén. En tercera instancia, se manifiesta que él es el loGót porque otorga su calidad ontológica, que no es otra que la de payák, a los seres que de él dependen.

"Dapichí' es el loGót de todos los payák que viven en el "cielo, él es dueño de toda la tierra. Dapichí' manda a todos porque él hizo todo lo que aquí hay hecho. Dapichí' "hizo 'aléwa. Dapichí' hizo todos los bichos, tigre, caimán,

"Wedá\_k (Señor del Agua), Wósak (Viborón mítico). Dapichí' también les enseña todo a los antiguos, entonces los antiguos aprenden, por eso cuando Dapichí' ya se ha ido ya dejó todo completo, ya había todo lo que hay. Dejo todo hecho "por eso se fue a vivir al cielo" (Saité, Orlando).

Se advierte en el texto que Dapichí' es el loGót porque es el hacedor del cosmos, el introductor de los bienes culturales que hacen posible la vida humana. Sin embargo, por haberse retirado al plano celeste, su función como loGót del universo se ve desdibujada pues en la vida cotidiana son otros loGót específicos los que se encargan de mantener relaciones más estrechas, tanto con los hombres como con los seres animales y vegetales. Del mismo modo su capacidad de ordenar, de intervenir en la vida diaria, es por sobre todo una posibilidad virtual debido a que su papel como loGót se halla desdibujado como resultado de su condición de deidad uránica, vale decir, desinteresada y alejada del mundo de los hombres. Lo mismo puede decirse en relación a sus actividades en el plano celeste, es evidente que sus lamasék actúan con gran independencia, en función de sus propias intenciones, característica no presente entre los loGót del plano terrestre tal como veremos posteriormente.

En síntesis, Dapichí', por su condición de hacedor del cosmos, es definido como su loGót aunque por tratarse de un Dios Uránico sus funciones se ven minimizadas. Su gobierno del plano celeste es aceptado por el indígena, pero tampoco en este ámbito comporta las características típicas de un

verdadero loGót en lo que hace a sus relaciones con los la-masék en virtud de que éstos demuestran una gran independencia.

El plano terrestre tampoco es visualizado como una unidad sino como un mosaico de diferentes ámbitos, cada uno de los cuales es percibido como una totalidad. Desde una perspectiva genérica existen dos tipos de espacios en función de su naturaleza y potencia. Por un lado, se agrupan los ámbitos gobernados por teofanías payák -campo, monte, río, estero- no del todo seguros y potencialmente peligrosos. Por otro, los espacios humanos -la aldea y la choza-, vale decir, familiares, cotidianos, aquéllos donde existe seguridad existencial.

Comenzaremos por los ámbitos payák, específicamente por analizar el modo en que se manifiesta la relación loGót-la-masék en el campo, N'ónaGa, espacio regenteado por Dáwayk, teofanía payák que se presenta con morfología humanoide, o como un avestruz supradimensional (70). Dáwayk, por ser el loGót del campo, no sólo tiene a su cuidado ese ámbito sino también a los seres que allí habitan; generalmente se destaca su conexión con el avestruz en virtud de que es el único animal que habita ese espacio en forma indiscutible, muchos otros por el contrario, lo hacen ocasionalmente en el campo y más comunmente en el monte. El Pilagá suele atribuir a este ámbito además a algunos roedores como el peludo y el pichi. Dáwayk como loGót tiene a su cuidado entonces, el campo, el continente, y sus habitantes, el contenido, los que son sus lamasék.

Entre sus funciones caben las de velar por la procreación de los animales a su cuidado, impedir la caza excesiva, castigar a los que violen tal disposición, en suma, procurar el bienestar de la especie (71). Veamos al respecto lo que expresa el Pilagá:

"Dáwayk cuida el campo, cuida todos los bichos que andan por ahí. Cuida a los suris (avestruz) porque él es el dueño. Dáwayk les enseña cómo tienen que comer, cómo tienen que hacer para mariscar (cazar). Dáwayk es mezquino, no quiere que la gente caze el suri, no quiere que maten mucho. Si yo cazo mucho, a la noche Dáwayk revisa el campo y encuentra los huesos entonces se entera de que estuve cazando de más, entonces al otro día ya no me deja cazar nada. Dáwayk junta los huesos y los hace de nuevo como si trabajara con barro. Como Dáwayk es payák los suris también son payák porque son sus lamasék. Todos los animales son payák porque todos los dueños son payák, entonces ya se le payák. El animal tiene vida porque tiene su loGót, si no no podría vivir. Dáwayk hace reunión de bichos porque hay muchos cazadores, entonces les dice cuando anden por el campo no tienen que descuidarse, porque hay muchos mariscadores entonces tienen que cuidar su vida, si ven un cazador tienen que salir corriendo y esconderse. Dáwayk les enseña todo para que no se dejen matar, no se dejen pillar. Dáwayk les dice "cuidate". Por ejemplo si yo soy cazador y el suri se me dispara y no lo puedo agarrar eso significa que Dáwayk les dijo: cualquier cosa que vea dispare al campo. En cambio si yo puedo cazar es porque Dáwayk le dijo al bicho que se deje cazar. Dáwayk todas las noches revisa qué es lo que

"pasó con los bichos si alguno lo mató o cualquier cosa, porque él es el dueño".(Juan de los Santos).

"Dáwayk cuida todos los bichos que viven en el campo. El también indica cómo debe tratar el cazador a los bichos, por ejemplo Dáwayk sale de noche y mira si el cazador trató bien al bicho. Cuando uno caza un suri tiene que dejar todo tapadito para que no se vea la sangre. Si el hombre no cuida bien el suri, no tapan bien la sangre enseguida se enoja Dáwayk. Después sale y ya no halla más bichos porque se enojó Dáwayk, ya no te quiere dar entonces no hallás más, ya no tenés más buena suerte. Cuando el cazador cuida bien entonces tiene suerte todos los días. Si se enoja muy mucho en cambio puede ser que no deje que nadie cae".(Martín Montoya).

Se advierten en los textos diferentes atributos que definen a Dáwayk como loGót. En primer lugar le cabe el cuidado de la especie, acción que se concreta mediante la enseñanza de las intenciones cinegéticas de los hombres y las actitudes que han de asumir para eludirlos, a la vez que impide la caza del individuo que se haya excedido en la misma, prohibición que puede extenderse a toda la comunidad en función de la cantidad de animales que se hayan muerto, o el trato que se les halla dado posteriormente, una vez que han sido hechos piezas de caza. En relación al tema, el hecho de que Dáwaik rehaga los animales nos muestra, desde una perspectiva tauteológica, lo absurdo que resulta ver en el Señor de los Animales un "regulador ecológico" en virtud de que a los ojos del indígena el número nunca podría disminuir aún a pesar de una gran matanza, pues los animales serían revividos

por Dáwayk.

En segundo término, un conjunto de aspectos nos muestra la unidad percibida entre loGót y lamasék, la que se manifiesta en una comunidad de intenciones e intereses, y en la dependencia del lamasék desde la perspectiva de la potencia. En efecto, la vida del lamasék, así como su condición ontológica, la de payák, depende y es mantenida por la del loGót, el que es percibido entonces como el centro de potencia de una unidad indivisible, inescindible porque afectar a una de las partes implica afectar a la totalidad. Los lamasék sin el loGót carecen de existencia -vida, status ontológico, ubicación en la realidad- y de la posibilidad de aprender las conductas que les son propias. El loGót sin lamasék es también un sin sentido pues no tiene a quién transmitir atributos o enseñar comportamientos.

Sintetizando, Dáwayk revela su condición de loGót al otorgar a sus lamasék la condición ontológica y la ubicación en la realidad, al enseñarles los comportamientos que deben seguir según las circunstancias, al velar por su reproducción, al impedir la caza excesiva y al castigar a las personas que infrinjan las normas por él impuestas. Por otra parte, en el estricto cumplimiento de las órdenes dadas por el loGót -lo que se advierte empíricamente en el comportamiento animal- se centra la condición de lamasék. El lamasék sabe que al estar su actuar guiado por la teofanía está protegido, y además, que hace lo correcto.

V.ák, el monte, es gobernado por una pareja de teofanías payák; V.áGalé'ek (lit. habitante del monte masculino) y V.áGalasé (lit. habitante del monte femenino). Estas teofanías tienen a su cuidado el ámbito, en forma especial los vegetales y la miel silvestre, mientras que delegan a otros loGót el cuidado preciso de las especies animales, aunque no por ello dejan de ser los dueños de los animales y de las teofanías que los regentan, se trata simplemente de delegar una función. El aspecto de esta pareja presenta una morfología humanoide de tamaño minidimensional y una pilosidad excesiva que impide la visibilidad de la piel.

"Cuando vas a cazar o a buscar miel y no encontrás es porque V.áGalé'ek es mezquino, entonces no encuentras ningún bicho ni miel en el palo. Hay una mujer que cuida con él, V.áGalasé, los dos son petisos, tienen su pelo largo, tienen pelo por todo el cuerno de color negro. Pero tienen su cuerno musculoso, no como nosotros, muchos músculos tienen. Ellos viven en el monte en una casita enana, pero tienen todas las cosas adentro, tienen riqueza como los koselé'ek (blancos). Ellos son dueños de los animales que viven en el monte. Es dueño de las abejas y de la miel. Ellos son dueños de las plantas que hay en el monte, por eso le ordenan a la planta que tenga frutos y madure. Pero si ellos quieren pueden hacer que la planta no tenga frutos para molestar a la gente. V.áGale'ek cuida las plantas y no quiere que nadie las corte, ni las maltrate. Cuando V.áGalé'ek no da frutos el pi'yoGonáq tiene que hablar con él para que las plantas hagan frutos y la gente tenga qué co-

"mer. Los dueños le indican a la planta si tiene que tener muchos frutos, o si no tiene que tener frutos. V.áGalé'ek es el dueño de la miel, entonces él controla, si el hombre no saca mucho lo deja sacar otra vez, pero si saca mucho ya se enoja y no lo deja sacar más. Igual las plantas, él quiere que crezcan grandes, que hagan linda sombra. El también ordena que cuiden los animales porque él es el dueño y quiere que tengan mucha vida. Las plantas y los animales pueden crecer bien porque tienen su loGót que los cuida." (Ceferino, Pucho González).

Se advierte en el texto que V.áGalé'ek y su compañera V.áGalasé como loGót velan por el bienestar de su dominio ejerciendo especial control sobre la miel y los vegetales. En relación a la primera se advierte que regulan su extracción por parte de los hombres imponiendo límites a la cantidad factible de recolectar sin violar la buena voluntad de las teofanías, las que en caso contrario reaccionarán contrapásiticamente evitando nuevas apropiaciones por parte del individuo que haya infringido la norma. Para ello se valen de distintos recursos tales como volver inepto al hábil recolector, o tornar invisibles los panales. En este caso la intervención shamánica permite, después de un tiempo, la reanudación de la actividad, como en cualquier otra circunstancia en la que se hayan violado las normas impuestas por las teofanías dueñas de animales.

En relación a los vegetales su actividad se concreta en

facilitar su reproducción y crecimiento, en impedir un desmonte exagerado y en decidir la cantidad de frutos con que contarán en primavera, desición que gravita en las posibilidades alimenticias de los hombres. También otorgan a los vegetales silvestres su naturaleza payák en función de su condición de lamasék de un loGót de esa calidad ontológica que es visto como centro de potencia, como fundamento de existencia. Es evidente entonces que V.áGalé'ek y V.áGalasé cumplen en el monte roles homólogos a los que le compiten a Dáwayk en el campo. Los lamasék, por su parte, revelan su condición cumpliendo las órdenes de su loGót y participando en una comunidad de intereses e intenciones.

La relación de la pareja con el mundo animal, por el contrario, presenta algunas variantes. En efecto, en el monte conviven junto con los dueños del ámbito una serie de teofanías payák que tienen a su duido una o varias especies animales. Estas teofanías son lamasék de V.áGalé'ek y V.áGalasé. Y en virtud de esta condición es que deben cumplir las tareas por ellas impuestas en relación a la especie animal que regentean. Vale decir, la pareja dueña del monte y los dueños de las especies que allí habitan, en función de su vinculación en términos de loGót y lamasék, manifiestan una comunidad de intenciones y de intereses y una idéntica predisposición hacia los habitantes de V.ák. Claro está que estos dueños cumplen un doble papel, el de lamasék respecto a las teofanías que rigen el ámbito, y el de loGót respecto a la especie que tienen su cargo. La íntima unidad percibida entre loGót y lamasék se da en este caso en la asunción

del mismo tipo de comportamiento respecto a los seres que de ellos dependen, y en idénticas reacciones por los excesos de los hombres. Vale decir, los dueños de especies animales, en virtud de su calidad de lanasék de V.áGalé'ek, reproducen con los seres que de ellos dependen las mismas relaciones que mantiene su loGót con los seres a su cargo.

Entre las teofanías dueñas de animales ocupa un lugar relevante Kedókpolyo' (Kedók lit. jaguar, Pólyo' lit. supradimensional, grande), por el temor que suscita a los indígenas. Tiene a su cuidado a los intrépidos y malignos jaguares, y según algunos informantes, a la totalidad de los felinos del hábitat chaquense -pumas, tigrillos, gato onza, gato montés-. Su aspecto, como su nombre lo indica, es el de un jaguar supradimensional, lo que no hace sino resaltar su potencia; téngase presente que lo enorme morfológico es uno de los recursos utilizados para denotar la carga de poder que afecta a una figura (72). En algunas circunstancias se presenta con morfología similar a la humana y es entonces un individuo musculoso e imponente. Veamos sus acciones como loGót tal como las expresa el Pilagá:

"Los tigres (jaguares o tigres americanos) son lanasék,  
 "son como hijos de Kedókpolyo', entonces ellos van a cual-  
 "quier parte, porque les ordena el dueño. Kedókpolyo' a ve-  
 "ces forma como nosotros de hombre, a veces tiene forma de  
 "tigre, pero es grande igual que gigante. Es un hombre alto  
 "y gordo, es bravo, tiene secretos, nadie se anima con él  
 "porque es muy bravo. Kedókpolyo' es también dueño del león  
 "(puma o león americano) del tigrillo, del gato onza, de  
 "todos los gatos menos el casero. El es el dueño de todos

"porque son todos animales bravos. Kedókpolyo' habla con los "animales y les dice qué es lo que tienen que hacer, les enseña las mañas que ellos tienen, el león come el chivo, el "tigre come las vacas, los chivos, la gente, porque a cada "uno le indica Kedókpolyo' qué es lo que tienen que hacer. "El dueño los manda a buscar comida para que no sufran de "hambre. Kedókpolyo' les enseña que no vayan a perdonar a "nadie, si te ve un tigre no te va a perdonar la vida, ahí "nomás va a tratar de matarte. Igual el león le enseña para "que no perdone nada. Kedókpolyo' les enseña a cazar, las "cosas que ellos tienen que hacer, les enseña a escaparse a "no dejar que los cacen. Kedókpolyo' quiere que los lamasék "de él tengan buena vida, que haya muchas crías, y muchos "animales." (Juan de los Santos).

Kedókpolyo' puede ser definido como el señor de los felinos, en virtud de que, si bien el Pilagá no los reconoce como una familia desde una perspectiva científica, es capaz de aunarlos en función de ciertos atributos que se reflejan tanto en la morfología como en el comportamiento. Es evidente que son animales agresivos, acechantes, carnívoros, peligrosos, si bien algunos no lo son para el hombre es porque su tamaño menor se lo impide, pero lo siguen siendo para otros animales, aún los criados por el hombre, y todos demuestran una misma intención cazadora. Es justamente esa acción depredadora resultado de la prédica del loGót, que concreta su condición mediante la enseñanza de los comportamientos que los convierten en excelentes cazadores, además de esquivos para

el hombre. Kedóknolyo' revela también su condición de loGót en su preocupación por las especies que regentea, concretada en velar por su multiplicación y en impedir mediante sus enseñanzas que sean fáciles presas de caza. En este caso no aparecen las normas que prescriban un consumo restringido, el castigo a los infractores y la intervención shamánica para restaurar las relaciones, en virtud de que no son animales comestibles, ni representan tradicionalmente piezas que interesen al indígena. Claro está que con posterioridad al contacto con el blanco hubo una gran matanza de jaguares especialmente por su codiciada piel, pero ello no ha transformado el horizonte tradicional y los felinos no se integran a las normas de caza dispuestas por los loGót de los animales comestibles.

Finalmente, señalemos que la unidad entre loGót y lamasék se percibe en la uniformidad de comportamientos y de intenciones negativas que muestran hacia el hombre, actitud que desde la perspectiva del sujeto se resuelve en el temor y la reserva de significación que se experimentan ante el loGót y sus lamasék. Vivencia, por otra parte, que no se halla presente en relación a los otros dueños de especies animales.

Veamos la acción del dueño de los pecaríes, figura de relevancia en virtud de que se trata de una codiciada pieza de caza con la que el Pilagá debe relacionarse por diferentes motivos, tanto en lo que hace a las actividades cinegéticas como a las bélicas, aspectos que analizaremos más adelante.

"El dueño del chancho majano se llama KodáGe le'tá (lit. "padre del chancho). Tiene pinta de un chancho chiquito, "feo y peludo. Si vos sos pi'yoGonák o vos soñás con él "entonces lo podés ver con pinta de persona, es un hombre "petiso y morrudo, bien fuerte. El tiene su casa en el mon- "te, tiene una çasa como si tuviera corrales. Entonces cuan- "do llega la oración pega un grito y vienen todos los chan- "chos, vienen todos los majanos al corral, todos tienen que "estar al lado de la casa de él. El tiene una casa enanita "porque él es enano. Pero él tiene de todo en la casa por- "que él tiene poder. El los llama a los chanchos y así con- "trola que no le falte ninguno, si le falta, si alguien ca- "za demasiados, el dueño se enoja, y ya retira la tropa para "que no pueda cazar más, también se puede enojar con toda la "toldería y no deja que nadie cace. KodáGe le'tá es dueño de "todos los chanchos: los majanos, el morito, y el quimielerero "(variedades de pecaríes). El les enseña a los chanchos que "no tienen que dejarse cazar, que tienen que esquivar al ca- "zador, él les habla y les enseña, también les indica qué "es lo que tienen que comer, los yuyos que tienen que rebus- "car para poder tener vida larga". (Caferino, Pucho González).

Aparecen explicitados en el relato la mayoría de los com- portamientos propios de los dueños de animales, concretados en un velar por la especie facilitando su reproducción, im- pidiendo su caza excesiva, e imponiendo castigo a los caza- dores que infrinjan los preceptos en cuestión. También se advierte su condición de loGót en la enseñanza de los com- portamientos propios de la especie, lo que le permite a cada

individuo la existencia. Igual que el resto de los animales, los pecaríes son payák porque esa es la condición de KodáGe le'tá.

El hecho de que el dueño de los pecaríes tome su nombre y el aspecto de una variedad específica, nos presenta una situación similar a la planteada entre los félidos. En efecto, los kodáGe son los pecaríes de mayor tamaño, fuerza y valor dentro de la concepción indígena, por lo que pueden ser definidos como el arquetipo de los animales de su género, tal como lo es el jaguar en el mundo de los felidae.

Finalmente, los aspectos apuntados en el texto que hacen referencia a la morfología, vivienda y posesiones del loGót, no son sino recursos para denotar su potencia supradimensional.

Hemos visto hasta ahora dueños de especies importantes, temidas, por lo cual creemos conveniente analizar las relaciones en animales pequeños, fáciles presas de caza, y por ende no temidas por el hombre. Tal es el caso, por ejemplo, del dueño de los conejos de monte, o de las corzuelas. Veamos:

"El dueño de los conejos vive en el monte, tiene pinta  
 "de conejo pero más grande, el pi'yoGonáq puede verlo con  
 "pinta de persona, la demás gente también pero sólo cuando sueña. El dueño del conejo le enseña muchas cosas; le  
 "enseña a hacerse una casa, a ser trabajador, el conejito  
 "sabe hacerse cueva. El dueño le dice que tiene que buscar

"dónde poder cobijarse, tiene que ser un lugar donde no ha-  
 "ya mucha gente así nadie puede molestarlo. El dueño del co-  
 "nejo cuida todos los conejitos, les enseña que ellos son  
 "pobres y que hay muchos cazadores, que ellos tienen que  
 "buscar qué comer con cuidado. El dueño del conejo les en-  
 "seña cómo disparar si viene un perro. El dueño enseña en-  
 "tonces el conejo dispara fuerte para otro lado para que no  
 "lo vayan a alcanzar. Como el conejo tiene su dueño entonces  
 "cada año va creando más conejos." (Ceferino, Pucho González).

Al igual que el resto de los loGót, el dueño de los cone-  
 jos posee una doble morfología humanoide y animal, lo que  
 revela su condición de payák. Por medio de sus enseñanzas  
 posibilita la multiplicación de la especie a su cargo a la  
 vez que les indica las formas de precaverse de los peligro-  
 sos cazadores y sus infatigables perros. Reacciona además,  
 ante la matanza indebida, imposibilitando la caza por parte  
 de las personas que se hayan propasado. La que podrá reanu-  
 darse con el tiempo y la intervención del shamán.

Enseñanzas similares imparte el dueño de las corzuelas a  
 sus lamasék:

"El dueño de las corzuelas las mezquina, no quiere que el  
 "cazador las mate, él quiere que tengan mucha vida. El dueño  
 "les enseña que hay muchos hombres con sus perros que quie-  
 "ren matarlas, el dueño les dice que tienen que esconderse  
 "en el monte, y salir disparando cuando ven un cazador. Si  
 "un cazador caza por demás el dueño se enoja y no lo deja

"cazar más, después tiene que hablar el ni'yoGonáq para que "le permita cazar de nuevo." (Juan de los Santos).

Son las corzuelas apreciadas piezas de caza, por lo que la prédica del loGót a sus lamasék va dirigida al logro de comportamientos defensivos respecto del temido cazador. Igual que los otros dueños, vela por el crecimiento y aumento de su especie. Reacciona además ante la caza excesiva, impidiéndola, situación que corrige el shamán mediante el diálogo nocturno con la teofanía.

Para finalizar con los loGót de las especies animales del ámbito montaraz, nos referiremos a Nanáykpolyo' (lit. víbora grande). El hábitat que se le asigna a esta teofanía varía según los informantes, oscila entre los esteros y el monte ya que son estos ámbitos donde moran sus lamasék. Algunos indígenas para superar este problema de ubicación señalan que tiene su casa en el monte pero justo a la orilla del bañado. Se trata de una teofanía temida de intención preponderantemente negativa y de la que el hombre sobre todo debe precaverse. Veamos al respecto uno de los relatos proporcionados por los indígenas:

"Nanáykpolyo' es el dueño de todas las víboras de las que "viven en la tierra como la coral, la de la cruz, también es "dueño de las víboras que viven en el agua de curviyú y de "lampalagua. El cuida bien las víboras. Tiene la pinta de "una víbora grande de muchas colores. Pero como tiene mucho "poder puede hacerse de la forma que él quiera. El ni'yoGo- "náq cuando va a su casa lo puede ver con pinta de hombre, es

"un hombre grandote bien forzado. El les enseña a las víboras  
 "que sean malas, que piquen al hombre, él les dice que sean  
 "dañinas. Por eso las víboras cuando ven a las personas las  
 "muerden para matarlas, son bravas. La curviyú y lampalagua  
 "se largan sobre la persona y la aprietan hasta que la asfixian,  
 "así hacen porque así les enseña el dueño. Les enseña que sean  
 "malas, que maten a la gente. Las víboras son bravas igual que  
 "Nanáykpolyo'." (Gabriel Fernández, Alberto Yanciz).

Nanáykpolyo' puede ser definido como el loGót de los ofi-  
 dios, del mismo modo que Kedóknolyo' y KodáGe, tiene a su car-  
 go un conjunto de animales que si bien pertenecen a distintas  
 especies, poseen el mismo género o familia. Aspecto que es per-  
 cibido por el indígena a partir de una morfología y comporta-  
 mientos semejantes. En el caso que nos ocupa, tanto las víbo-  
 ras como las boas constrictoras revelan poseer un loGót común  
 en virtud de su actitud agresiva hacia los hombres, del fin  
 fatal de sus acciones, del temor que suscitan en la persona,  
 en suma de su clara esencia demoníaca. Los atributos de Nanáyk-  
polyo' como loGót se advierten claramente en la enseñanza de los  
 comportamientos que han de seguir sus ofídicos lamasék. Los que  
 responden a la intención negativa de la teofanía, Es justamen-  
 te, en el accionar dañino que el Pilagá percibe la unión loGót  
lamasék entre Nanáykpolyo' y las víboras. El comportamiento de  
 aquéllas se inspira y fundamenta en la prédica del loGót que  
 refleja su propia disposición y actuar. Como en el caso de  
Kedóknolyo', el loGót de las víboras no impone restricciones  
 de caza ni castiga a los hombres por su muerte, en función de  
 que no regentea especies que contribuyan a la dieta indígena.

Su actuar no es entonces contrapasístico sino inspirado en la pura malignidad, rasgo que comparten el loGót y los lamasék precisamente en función de esa relación de potencia que se manifiesta en una unidad ontológica.

En síntesis, los múltiples dueños que habitan V.ák más allá de las prédicas específicas, o de los comportamientos concretos que asuman en relación al hombre, manifiestan aspectos comunes en lo que hace a la correlación loGót-lamasék, concretados en la preocupación por la o las especies que tienen a su cargo, en la enseñanza de las actitudes que han de asumir en relación a los hombres, y que a la vez posibilitan su existencia, en la unidad de actitudes y atributos que en cada caso definen la esencia de una especie o de un grupo de éstas, en el velar por la multiplicación de sus lamasék, en impedir su matanza cuando éstos constituyen interesantes piezas de caza, en otorgar a los gobernados su propia condición ontológica de payák.

El río constituye a los ojos del Pilagá, otro ámbito claramente determinado; está gobernado por Wédayk, quien tiene a su cargo tanto el dominio de las aguas como el de sus habitantes, los peces. Wédayk es también una teofanía payák de morfología oscilante, se presenta con el aspecto de cualquiera de las especies que tiene a su cargo o bajo la forma de un humano, pero en cualquiera de las circunstancias su morfología supradimensional revela la presencia del dueño de las aguas sin admitir posible discusión. Tiene bajo su control, como los otros payák un continente, el ámbito, y un contenido, los animales que allí

habitan, los que cobran unidad a partir de la presencia del loGót. Veamos sus funciones tal como las explicita el Pilagá:

"Wédayk es dueño del agua, pongamos que es capo del Pilco-  
 "payo, del río, namó, del pez es dueño Wédayk. Es como Dáwayk,  
 "manda a todos. Si hay poca agua los peces hacen reunión y le  
 "piden agua, que les dé más agua. Entonces Wédayk se va en ca-  
 "noa que es como un yacaré pero se forma como canoa, se hace  
 "de la forma que él quiere, páronéta grande o forma de pez  
 "más grande, entonces se va a la punta del agua y manda más,  
 "o hace un embalse para que el agua no pase para allí y vaya  
 "para el lado que él quiere. Entonces manda mucha agua para  
 "el lugar que se está secando, entonces los peces se quedan  
 "contentos. Wédayk les enseña a los peces que no hay que sa-  
 "lir a lo playo, tienen que quedarse en lo hondo así pueden  
 "esconderse y no los pueden agarrar. Wédayk vive en el medio  
 "del río ahí tiene su casa, tiene de todo, todas las cosas  
 "necesarias, ahí vive con pinta de hombre pero todo negro y  
 "enanito. Wédayk cuida el pescado y se enoja con los que no  
 "lo tratan bien, él lo tiene que cuidar porque él es el due-  
 "ño. Wédayk no quiere que dejen el pescado tirado. Si sacas  
 "mucho pescado tienes que asarlo y comerlo todo, si se tira  
 "el pescado Wédayk se enoja. Si yo saco mucho y lo tiro cru-  
 "do o cocido Wédayk se enoja, no quiere que el pescado se  
 "pudra. El huesito sí se puede sacar porque la espina no se  
 "come se puede tirar en cualquier lugar y Wédayk no se enoja.  
 "Cuando Wédayk se enoja no deja que la persona o la gente  
 "pescue, entonces el pi'yoGonáq habla de noche con Wédayk.  
 "Entonces Wédayk dice que sí y al día siguiente manda el pes-  
 "cado y la gente ya encuentra los peces porque ha estado ha-

"blando el pi'yoGonáq con Wédayk. Como Wédayk es el loGót y "los peces los lamasék, él ordena a todos, es como patrón, "cualquier cosa que necesita manda a los peces a cualquier "parte. Wédayk también los cuida". (Martín Montoya).

Wédayk, como dueño del río, ejerce el control de las aguas. El retiro de las mismas o las inundaciones distan de ser, en la conciencia indígena, procesos debidos a causas naturales, son por el contrario, desiciones que dependen de la intención y voluntad de Wédayk, una teofanía payák. Que a través de este mecanismo beneficia o perjudica a los hombres que anhelan un caudal óptimo que excluye la sequía o los excesos. Vale decir, Wédayk como loGót del río controla el desplazamiento de las aguas trasladándose de uno a otro sitio valiéndose de las transformaciones que le sean necesarias a fin de incrementar o bajar los caudales, para lo que se sirve de diferentes técnicas como aperturas de canales o construcción de embalses, acciones que puede llevar a cabo exitosamente en función de su potencia superlativa, condición de su naturaleza payák.

Como loGót del ámbito le corresponde morar en el centro del mismo, la riqueza que se advierte en su casa, así como su morfología minúscula y su peculiar pigmentación, son otros de los aspectos que nos revelan que se trata de un ser diferente, potente, y extraño, lo que equivale a decir, payák.

En relación a los peces, por su condición de loGót debe enseñarles los comportamientos a seguir a fin de que tomen re-

caudos de las actividades ictícolas de los hombres. Su cuidado implica además, el velar por su reproducción y desarrollo, como el impedir que se pesque más de lo que se puede consumir o, dicho de otro modo, que se practique una actividad indiscriminada que no permita la multiplicación de la fauna acuática.

De pescarse en exceso y consiguientemente de no consumirse el alimento, desperdiciándolo, la teofanía reacciona contra el individuo que realizara la acción o la totalidad de los habitantes de la comunidad, retirando la fauna ictícola de las aguas cercanas a aquélla. En esta circunstancia, como en las otras, es necesario restaurar las condiciones normales de la actividad, por lo que el vi'yoGonáq conversa en horas nocturnas con Wédayk intercediendo en pro de las necesidades de los hombres, a las que la teofanía accede, reanudándose los trabajos de pesca.

Finalmente, su condición de loGót se advierte en la capacidad de imponer su voluntad, de ordenar e inspirar las acciones de su lamasék, que le permiten ejercer el pleno dominio del ámbito que regentea, el que cobra unidad en la intención de Wédayk. En otras palabras, resulte fácil o difícil, escasee o abundante la pesca, asuma cada animal éste u otro comportamiento, todo lo que allí sucede depende de la voluntad poderosa del loGót a la que necesariamente se aúna la de los lamasék.

En el hábitat Pilagá, junto a los ríos y arroyos, existen

un conjunto importante de bañados y esteros a los que el indígena distingue claramente de los primeros. No se trata ya de cursos de agua, sino de aguas estancadas, mansas y habitadas por animales diferentes; es otro ámbito, limaGañí, estero o laguna, gobernado por Lek. Otra teofanía pavák que impone su dominio sobre un continente, un paisaje de lagunas, de vegetación siempre verde y colmado de plantas trepadoras, y un contenido, las especies animales que allí moran.

Lek habita en el medio del estero, posee la morfología de un caimán supradimensional, aunque en su morada puede vérselo como un hombre alto y musculoso -claro está que mucho más de lo que puede ser un individuo normal-. Tiene a su cuidado a los animales que habitan en el agua a excepción de los peces, vale decir, yacarés, carpinchos, natos y pájaros acuáticos, variedades de garzas, caimanes, delegando el cuidado de las víboras que allí habitan a Nanáykpoyo'. Veamos cómo se revela este ámbito a la consciencia indígena:

"Lek cuida el bañado, no le gusta que nadie entre, es bravo el bañado, no se puede entrar porque está Lek que hace de sereno. El tiene su casa en el medio del bañado, tiene la pinta de un caimán pero es gigantesco. Lek no quiere amistad con nadie, no quiere que nadie se arrime. Lek si se enoja come a la gente. El mezquina los animales, la gente no se anima porque lek es cazador, y si te agarra no te deja salir. Lek le enseña a la garza, al yulo que no se dejen cazar por cualquiera. Al yacaré le enseña que tiene que atacar a la gente y matarla, es peligroso. Si la persona caza yacaré u

"otro animal, Lek se enoja, cuando el hombre vuelve al bañado "ya Lek lo quiere matar, dicen que se traga la gente". (Ceferino, Ramón Tapiceno).

Se advierte en el texto que los esteros representan un ámbito de extrema peligrosidad para la consciencia indígena, debido a la malevolencia y negatividad del loGót. Negatividad que es transmitida y compartida, mediante la prédica, por los lama-sék, hecho que se advierte, por ejemplo, en los comportamientos del yacaré que tienden a dar muerte al sujeto. Sin embargo, no todas las especies dominadas por Lek están en condiciones de embestir contra el hombre, por lo que en estas circunstancias las enseñanzas del loGót se limitan a impedir que se conviertan en fáciles presas de caza, como el caso de las aves. En lo que respecta a las víboras, aunque su cuidado sea relegado a Nana-ykpolyo', se mantiene el espíritu asesino que predomina en el ámbito. Puede decirse que, como los otros loGót, vela por la multiplicación de las especies a su cargo, y que impide por todos los medios su matanza. Sin embargo, su carácter antropofágico, su reacción necesariamente vengativa hacia los hombres, hacen del estero un ámbito singular, el de mayor peligrosidad. Lek no suspende las actividades cinegéticas o ictícolas, sólo desea dar muerte, no hay una clara posibilidad de intervención shamánica, el hombre allí está librado a su propia habilidad para sortear exitosamente las acciones malignas de Lek.

En los esteros también habita Wósek, teofanía payák que se presenta bajo el aspecto de un viborón de grandes dimensiones, o formando el arco iris después de las tormentas, también es

visible con morfología humanoide por el pi'yoGonáq. Su intención hacia los hombres es preponderantemente negativa, por lo que las actitudes ante él se resuelven en el temor y la precaución. Aunque su negatividad es generalizada, particularmente le repudia y encoleriza el olor a sangre, por lo que toda mujer menstruante (73) debe evitar acercarse al ámbito acuático a fin de no desatar la ira de la teofanía ante la violación del tabú por ella misma impuesto en la época primigenia, y del que da cuenta un relato mítico.

Su relación con Lek representa una excepción pues no se trata de un nexo loGót-lamasék, jerarquías que detentan todos los seres en los espacios que hemos visto hasta aquí asumiendo una u otra condición, sino de un vínculo de letawá. Vale decir, Lek y Wósak detentan un mismo nivel jerárquico y de potencia y su condición de letawá nos señala que existe entre ellos una comunidad de intenciones y de intereses. Cabe señalar, no obstante que algunos informantes señalan que Wósak es junto con Lek, dueño de los esteros, otros le asignan el control de algunas especies animales. Y esto no debe entenderse como una contradicción puesto que es claro que no existe un consenso, como en los otros casos, en la atribución de la condición de loGót en el ámbito acuático; pero también es claro que para el Pilagá no puede existir ningún ser que escape a ser clasificado en el marco de las relaciones loGót-lamasék, lo que determina que al ser interrogado por el etnógrafo, le ubique de uno u otro modo en el sistema de nexos loGót-lamasék.

La actividad de Wósak, por otra parte, se centra en sus acciones relacionadas con los hombres, y queda desdibujada su

condición de dueño de ámbitos o especies animales. Veamos al respecto la visión indígena:

"Wósak vive en el bañado, es como si él también fuera el "dueño. Wósak es letawá de Lek. Si encuentra alguna persona "cerca del bañado, él la quiere matar porque es muy bravo. "Pero si alguien tiene mucho coraje, y se arrima, puede ser "que Wósak le dé secretos de él, entonces ya lo deja entrar "en el bañado. El puede hacer pi'yoGonáq a la gente. Wósak "no quiere que la mujer con regla se acerque al agua. Si la "mujer va entonces Wósak manda una tormenta fuerte, muy fuer- "te con lluvia y mucho viento. El llama la lluvia y el viento "entonces se hace como diluvio y ya se hunde el campamento. "Así pasó con una mujer en la época de los antiguos y mató la "mujer y toda la gente de la toldería". (Gabriel, Alberto Yanciz)

Se advierte en el texto que se trata de una teofanía ambi- valente dispuesta, por un lado, a dañar a la persona que pene- tre en su ambiente, y por otro, a manifestar una actitud posi- tiva con determinados individuos a los que puede convertir en pi'yoGonáq o simplemente en letawá suyos.

Su horror por la sangre constituye el aspecto más caracte- rístico en virtud de que es la única teofanía que lo detenta, compartiendo por el contrario con las otras el actuar ambiva- lente y la posibilidad de iniciar a escogidos en el shamanismo.

Señalemos finalmente, que el castigo desmedido que provoca

la violación del tabú por él impuesto -en tanto implica tomar represalias no sólo con el culpable sino además con todo su grupo, vale decir, con seres que no son corresponsables, que no han actuado siquiera- vuelve a denotar la peligrosidad extrema del ámbito de los esteros así como de sus habitantes.

Hasta aquí, tanto en el plano celeste como en el terráqueo, hemos visto espacios payák, definidos así por ser ésta la condición ontológica del loGót, que tiñe de su propia naturaleza a todo lo que de él depende. Espacios que hallan en esa condición un denominador común; son extraños, temibles, potentes, no habitables por el humano. Sin embargo, frente a estos ámbitos, en el plano discontinuo de 'aléwa el Pilagá reconoce ambientes seguros, familiares, vale decir, humanos. En efecto, la peligrosidad del monte, el campo, los esteros, o el río, encuentra un límite, un umbral, allí donde se encuentra el nóyk, el campamento, o l'acháqa', la choza, se erige un espacio humano cotidiano vivible, claramente recortado del resto de los ambientes payák. El nóyk y l'acháqa' son ámbitos aislables, en ellos se opera un cambio de la calificación del espacio, porque en ambos el loGót es un humano. El salyaGanéék, el cacique, lo es del nóyk, y el le'tá, padre, lo es de l'acháqa'; es obvio que el resto de los habitantes de una aldea son lamasék del cacique, y que los integrantes del grupo familiar lo son del le'tá.

Analizaremos entonces, las relaciones loGót-lamasék no ya entre teofanías, o entre teofanías y seres animales y vegetales,

sino en la sociedad de los hombres.

Comenzaremos por ver cuáles son los atributos que definen al cacique como loGót y cuáles a los congéneres de su aldea como lamasék.

"Toda la gente del campamento es lamasék del salyaGanéék,  
 "el cacique es el jefe porque tiene que haber un sólo loGót.  
 "El cacique es loGót porque tiene mucho poder. Entonces él  
 "puede ordenar a toda la gente, le puede decir qué tiene que  
 "hacer. Si yo hago algo mal puede venir y retarme, se enoja.  
 "El cacique tiene que ayudar a la gente, les tiene que ense-  
 "ñar los trabajos que ellos no saben hacer. Antes el cacique  
 "le decía a la gente que iba a hacer la guerra, vamos a pe-  
 "lear con los contrarios, y él dirigía, daba fuerza, ordena-  
 "ba a la gente que no fuera cobarde. Cuando vinieron los  
 "blancos el cacique sabía hablar cristiano y era como repre-  
 "sentante de todas las gentes. Cuando lo eligieron de caci-  
 "que a Tomasito, él dijo a la gente vamos para allá yo he  
 "conseguido un poco de tierra, nos vamos a arrimar allá, va-  
 "mos a mandar a la escuela a los chicos, entonces todos se  
 "quedaron conformes. El salyaGanéék tiene que enseñar todo có-  
 "mo se trabaja. Sin salyaGanéék no se puede estar viviendo."  
 (Gabriel Fernández, Alberto Yanciz).

El salyaGanéék, como los otros loGót, vela y cuida los intereses de sus lamasék. Por su condición de loGót le corresponde asumir diferentes desiciones como la permanencia en determinado lugar, el cambio a otro sitio o, en épocas etnográficas, decidir sobre la guerra y la paz.

No es un loGót tiránico, debe enseñar e iniciar a sus lamasék en las tareas que les permitan desenvolverse eficazmente en la vida diaria. Deberá colaborar en lo que hace a las actividades relacionadas con la obtención del sustento. Representa a su grupo, mejor, los intereses de su gente ante los blancos; a él le compete conseguir campos de siembra, elementos de labranza o dinero. En otras palabras, a él le compete velar por el desarrollo y normal crecimiento de sus lamasék, de acuerdo a las nuevas circunstancias socioeconómicas impuestas por el blanco. Con él se discuten los contratos de trabajo a campos algodoneros, obrajes -o la actividad que fuera-, en cada circunstancia tratará de obtener las condiciones más favorables que le sean posibles para sus lamasék. El salyaGanéék, por su condición de loGót, representa a los indígenas ante el blanco, y en esta circunstancia los móviles no son muy diferentes de los de los dueños de animales. Se trata siempre de favorecer a los lamasék, ya sea impidiendo la caza excesiva o permitiendo mejores situaciones de vida para el indígena que pueden estar dadas por el aprendizaje de un oficio, la asistencia a la escuela o la consecución de trabajo remunerado. También en este caso, la intención de loGót y lamasék es una sola e inspirada en lograr la mejor situación posible para el indígena.

En época etnográfica, caía sobre las espaldas del salyaGanéék el decidir los ataques a los grupos enemigos, los que debían conducir a la victoria. Una victoria que permitía aumentar la potencia de los guerreros y hacerse de prisioneros

que actuarían como una suerte de sirvientes para sus lamasék, colaborando en las actividades destinadas a la apropiación de alimentos.

El salyaGané es el centro de potencia de su comunidad, su accionar otorga sentido a la sociedad de los hombres, hace de su aldea una comunidad organizada, y desde esta perspectiva se entiende que el Pilagá exprese "sin salyaGané no se puede estar viviendo", en virtud de que la relación loGót-lamasék hace posible la vida, la existencia, también en el dominio de los hombres. Sería impensable una sociedad sin su centro de potencia, sin tener quién decida o quién los represente.

Dada la capacidad de decidir, de ordenar, del loGót, los nexos laborales que mantiene el indígena con el blanco son también inscriptos en la correlación que nos ocupa. Así el blanco es entendido como loGót porque él es el dueño de la fuente de trabajo, de lo que sea, y el Pilagá en tanto se limita a recibir órdenes es el lamasék, el peón o el dependiente. Veamos un relato:

"Cuando uno trabaja, tiene patrón, tiene loGót porque él "le ordena a uno lo que tiene que ser, uno es peón, es como "lamasék. Igual que payák si yo soy ni'yoGonáq tengo patrón, "el payák, si no soy brujo no tengo patrón payák. Si soy brujo tengo patrón que manda, si trabajo para los blancos también tengo patrón que me manda". (Juan de los Santos).

Se advierte en el texto que la condición loGót-lamasék es para el Pilagá el fundamento de toda posible relación, aunque

ésta incluya a los occidentales. Los blancos por su poder, por poseer las fuentes de trabajo, son asimilados a la condición de loGót, el indígena, por ser quien recibe las órdenes y debe realizar el trabajo, es el lamasék. En relación a este aspecto cabe destacar que una de las traducciones más generalizadas de la voz lamasék es justamente la de peón. Nosotros hemos preferido la de dependiente porque nos parece que expresa de mejor manera que se trata de la dependencia en función de un vínculo de potencia, de la cual el concepto desacralizado de peón carece.

Por otra parte, algunos lamasék del salyaGanéK son también loGót, son dueños de l'acháqa, vale decir, de la casa de su esposa y de sus hijos, y dado el uxori-localismo, de sus yernos.

"El padre es el loGót, él ordena a sus hijos. Por eso cuando está viejo le traen comida porque él no puede conseguir, y porque él consiguió para los hijos cuando eran chicos porque era loGót. Porque el padre es dueño puede ordenar a los hijos. El padre es dueño de la casa porque él la levantó para sus hijos. El padre cuida a sus hijos, les enseña a trabajar, los lleva a trabajar con él, por eso es loGót. Cuando la hija se casa, el yerno viene a vivir a la casa del suegro entonces se hace lamasék de él. Y como es lamasék de él tiene que trabajar para el suegro, tiene que conseguir comida para que tenga qué comer la familia de su suegro. El padre es loGót de los hijos porque él los hace con el semen, porque él los cuida, les enseña a cazar, a pescar, a hablar,

"sin el padre los chicos no pueden tener vida. Por eso cuando la gente es joven y tiene hijos sin estar bien casados los mata, se matan los hijos cuando no tiene padres". (Saité, Orlando).

Veamos otro texto relativo al infanticidio ante la carencia de loGót:

"Si el chico no tiene padre hay que matarlo porque quién le va a enseñar a caminar, a hablar, a cazar, a pescar, nadie. Quién le va a dar de comer, quién lo va a cuidar? Nadie. Entonces hay que matarlo porque el chico sin loGót no va a poder vivir. Nadie puede vivir sin loGót porque no tiene quién le enseñe". (Juan de los Santos).

En los textos se advierten con la mayor claridad los atributos que definen al padre como loGót así como los comportamientos que deben asumir los restantes miembros de la familia en función de su calidad de lamasék. El padre es loGót porque él es el hacedor del vástago, así como Dapichí' es el dueño de aléwa porque él la construyó. Al entender del Pilagá, el hombre es el verdadero hacedor del niño generando el embrión a través de sucesivas deposiciones seminales. Le cabe a la madre el papel de mero receptáculo en el que se acumula el semen, y por ende se gesta el nuevo ser (74).

Esta primera condición de hacedor ya determina en la conciencia indígena su condición de loGót, sin embargo a ésta se suman diferentes comportamientos que hacen a la socialización y crianza de los hijos. En efecto, el padre en virtud de ser

el loGót, procura el diario sustento facilitando su normal crecimiento y desarrollo físico. También por su condición de loGót es que introduce al vástago en su universo cultural, tornándolo un ser normal capaz de integrarse eficazmente en su comunidad. Ese proceso de socialización se lleva a cabo mediante la enseñanza de la lengua, los valores culturales, las actividades que competen a su sexo -caza, pesca, recolección, etc.- y que harán de él un individuo útil. El padre como loGót entonces, otorga un lugar preciso al vástago en la sociedad. El hecho de que se mate a los niños provenientes de uniones temporales nos muestra a las claras el valor socializador de la figura paterna en la cultura indígena. El que no se disocia de ser el único capaz de protegerlo, de ofrecerle el alimento necesario, una morada donde vivir, y unos abrigos con los cuales cubrirse (75). En el caso de infanticidio, la muerte es también resultado de la incapacidad que tiene el Pilagá de determinar quién es el hacedor del niño. Al existir libertad sexual, la mujer puede mantener relaciones simultáneas con hombres diferentes, de lo que resulta que todos ellos contribuyen de igual modo en la conformación del vástago, por lo cual todos son en cierta medida el padre y ninguno lo es plenamente. Esta peculiar visión fisiológica del proceso de gestación contribuye a que se opte por el infanticidio ante la incapacidad de establecer certeramente la paternidad. Sin embargo, la condición de loGót puede ser establecida socialmente, basta para ello con que un hombre acente la condición de loGót del vástago de una mujer que desee como esposa. Lo que nos muestra que la paternidad, o la condición de loGót, es por sobre todo un hecho social más allá de las especulaciones etnofisiológicas (76).

El yerno se convierte en lamasék porque se integra a un ámbito donde ya existe un loGót, el padre es loGót de l'acha-ga', un continente, y de su contenido, la totalidad de los habitantes. Es justamente por ser lamasék que el yerno debe realizar un sin fin de prestaciones, preponderantemente de carácter alimenticio, con el objeto de contribuir sustancialmente con la familia de su suegro. Igual comportamiento deben observar los hijos que aún no se hayan casado, en virtud de una reciprocidad indirecta (77), pues ahora el anciano loGót no puede cumplir con las tareas que realizara en otros tiempos con el objeto de lograr el bienestar de su familia, y debe ser auxiliado por sus lamasék, por los que tanto hizo. En otras palabras, las prestaciones que deben observar hijos como yernos son resultado de su condición de lamasék de un único loGót cuyas órdenes aún deben seguir.

De más está decir que en éste como en los otros casos, la voluntad e intereses del loGót y de sus lamasék se aúnan en un solo objetivo común que puede resumirse como el de lograr las mejores condiciones de existencia para la familia.

De acuerdo a lo visto hasta aquí, el plano terrestre se integra por diferentes ámbitos, cada uno de los cuales constituye una unidad desde la perspectiva de la potencia y de la condición ontológica. Así encontramos diversos espacios payák y, por ende, temibles y extraños, a los que el Pilagá debe recurrir en busca de alimentos, agua, leña, tinturas,

fibras vegetales, entre otros muchos elementos. Vale decir, se trata de espacios en los que se desenvuelve la vida del indígena, a diferencia del cielo o el mundo subterráneo. A los espacios payák se suman los ámbitos humanos, la aldea y la choza, donde el Pilagá transcurre gran parte de su existencia. Se trata de ambientes familiares y seguros, donde las condiciones para el hombre son óptimas. El plano terrestre es entonces, en todos y cada uno de sus ámbitos, el espacio donde se mueven los hombres, es para el Pilagá el ámbito de la vida, el ámbito de su existencia. Y si bien es verdad que desde la perspectiva de la potencia es un espacio discontinuo y calificado, 'aléwa es desde cierta perspectiva también un espacio unitario en virtud de que es el que recorren los hombres, el que es factible de ser conocido en una experiencia directa. 'Aléwa es una, por ser el ámbito donde se desenvuelven los hombres, por el contrario, piyén y el mundo subterráneo constituyen aquéllo que es vedado a la experiencia personal, a la experiencia sensible, son los ámbitos del shamán, son por entero lo otro cosmológico.

Para completar la imagen que el Pilagá posee de su mundo nos resta referirnos al mundo subterráneo. Antes de analizar las características loGót-lamasék en ese ámbito, creemos conveniente realizar una breve descripción del mismo, en virtud de que los loGót lo son de dominios con contenido que poseen su propia dinámica, su propio aspecto, sus propias peculiaridades.

'Aléwa lawél también tiene sus montes y sus ríos, sus ani-

males y sus árboles, y su cielo con estrellas, pareciera reflejar la vida en la tierra, pareciera un espejo de imágenes descoloridas. Es, además, un espacio básicamente diferente porque allí moran los muertos, seres terribles de naturaleza demoníaca. Allí se agrupan reproduciendo el modelo de 'aléwa, con sus chozas en torno a sus caciques, integrada cada una por una familia de muertos que se ha de ir incrementando con el transcurrir del tiempo por los nuevos familiares fallecidos. Veamos al respecto algunos relatos:

"En 'aléwa lawél hay piso como éste, hay agua, hay laguna, "todo. Todo es de color diferente, el mismo color pero tiene "menos fuerza. La gente vive en campamento, los muchachos ponen su cacique. Esa gente que vive abajo es payák. Cuando "viene un muerto nuevo salen los otros muertos y lo saludan "como buenos amigos. Y lo invitan a ver su casa. Entonces lo "llevan a donde quieren y después el muerto se acostumbra y "hace igual, ya se hace una casa. Cuando recién llega otro "muerto lo viene a ver y conversa con él y le pregunta si necesita algo, comida, lo que sea. El muerto se va acostumbrando y va aprendiendo lo que tiene que hacer. Cada familia se "pone junta en su casa, y cada casa en su nóyk. Bastantes "muertos, bastantes tolderías hay. Cuando llega la noche "arriba, abajo es de día, el sol da vuelta, se entra y se "sale por el fin de la tierra. Los muertos de noche duermen "y de día se vienen a la tierra. Los muertos vienen y te quieren matar, no les gusta estar solos porque extrañan los que "quedaron arriba. En 'aléwa lawél hay animales, algunos viven "en las dos partes como las hormigas, uno ve el hormiguero

"aquí pero se sigue en un pozo de no sé cuántos metros, y se  
 "llega al otro lado, a 'aléwa lawél. También hay agua, si ca-  
 "vamos un pozo encontramos agua porque es el agua de 'aléwa  
"lawél, ahí está en la superficie. Los muertos no sufren la  
 "sequedad, tienen también comida. A los muertos les gusta sa-  
 "lir a la tierra y asustar a los vivos, el finado Saité siem-  
 "pre sale ahí al camino cerca de donde lo enterraron y asus-  
 "ta la gente. Algunos muertos salen y abrazan tu paqál (alma  
 "sombra) y se lo llevan para abajo entonces vos te morís. En  
 "'aléwa lawél viven también muchas enfermedades, ahí las tie-  
 "ne guardadas el payák t'adayk (payák grande), las manda a la  
 "tierra cuando él quiere, por eso hay mucho olor hediondo,  
 "ahí viven muchos payák". (Juan de los Santos).

"En 'aléwa lawél hay mucha agua por eso cuando vos hacés  
 "un pozo de diez metros ya sale mucha agua, hay un estero  
 "grande hay muchos pescados para que coman los muertos. Hay  
 "campo también con animales, hay chanchos, víboras, monos,  
 "pichis, mulitas y de eso se alimentan los muertos, hay ti-  
 "gres, hay leones. Allí hay olor a suciedad, feo olor. El  
 "olor ese enferma porque es payák si se pasa a la persona.  
 "Pero tienen muchas cosas para comer, animales, pescados, miel,  
 "hay muchas abejas y pueden comer mucha miel, comen también  
 "cogollo de palma. Hay árboles también de una misma raíz sa-  
 "le un árbol para arriba y un árbol para abajo, uno para la  
 "tierra y otro para la tierra de abajo. Ahí hay lugares lim-  
 "pios donde ponen los campamentos, crían chivos, y vacas".  
 (Pedro Moreno).

Aparecen explicitados en los textos diferentes aspectos que hacen a la imagen que el Pilagá posee del submundo, tanto en lo relativo al aspecto cosmológico como a la modalidad de la existencia de los muertos (78).

El paisaje que impera en el submundo no es muy diferente del que observan los hombres en la tierra, aparecen los mismos ámbitos poblados por los mismos animales, y un mundo vegetal que es una mera continuación del existente en la tierra, hasta algunos insectos parecen habitar circunstancialmente cualquiera de los planos. Pero 'aléwa lawél no es un fiel espejo de la tierra pues se trata de un paisaje desteñido, de colores tenues, transfigurado por un hedor que todo lo penetra. Es un olor ontológicamente payák originado en los mismos muertos y los personajes-enfermedades que matarían al humano que osara llegar a aquel paraje penetrando bajo la forma de sustancia. Es un habitat al que sólo puede dirigirse el pi'yo-Gonáq y no sin riesgos, es un ambiente temible, cuyo parecido con la tierra es sólo de carácter formal, pues desde la perspectiva de la potencia y de la calidad ontológica, 'aléwa lawél representa lo otro cosmológico, es un espacio vedado para el hombre y habitado por los muertos, seres temibles y de intención ambivalente, que no dudan en procurar el plano terrestre a fin de dañar a los vivientes.

El modo de organizar las aldeas en torno a los caciques, la integración de cada choza por una familia extensa, reproducen el modelo de organización de la sociedad de los vivos, pero existe una sutil diferencia, ya no son grupos de hombres

sino comunidades demoníacas con las cuales la interacción es imposible.

El transcurrir de los muertos refleja en cierto sentido la existencia de los vivos; como éstos, duermen, cazan, pescan, se alimentan, extrañan a sus seres queridos, pero a diferencia de ellos han perdido todo lo que sea contenido lúdico o festivo, gozan de una existencia eterna, y por sobre todo han dejado de ser humanos, su intención es a menudo nefasta y su deseo de regreso eternamente postergado.

La lejanía existencial del submundo se advierte en el hecho de que el ingreso allí es continuo y paulatino, de algún modo un camino. El recién llegado todo lo ignora, aunque percibe que se integra a un nuevo mundo, recibe asistencia de sus familiares y amigos, éstos le indican dónde debe ir, qué conductas debe asumir, así pasará un tiempo adaptándose hasta que construya su propia casa en un lugar preestablecido; para ese entonces será uno más, que sabe lo que hay que hacer, sabrá conseguir sus alimentos, interactuar con el resto de los muertos, e irrumpirá al plano terrestre, asustando, tratando de dar muerte a los seres que añora, que extraña, de los que no termina de aceptar el haberse desprendido.

La necesidad de integración a un ámbito distinto -a la que nos hemos referido- se expresa claramente en el auxilio que debe prestársele. Veamos al respecto el siguiente relato:

"Qaqadeláchiyi trabaja con los muertos. Cuando se muere "una persona ya viene Qaqadeláchiyi y lo hace, y lo lleva para abajo. Lo hace como vivo otra vez, pero ya no se muere

"nunca porque es payák. Cuando se muere la persona, se muere "su cuerpo y se muere su paqál entonces Qaqadeláchiyi hace un "payák. El muerto se queda en el lugar del entierro dos o "tres días y después ya vienen los otros muertos a buscarlo "y Qaqadeláchiyi le ordena que se vaya". (Saité, Orlando).

Se advierte que la muerte comporta un cambio ontológico, no se trata de un fin de la existencia sino de existir de otro modo. El muerto pierde su condición de humano y mediante la intervención de Qaqadeláchiyi se da gestación a un nuevo ser de naturaleza payák, vale decir, extraña y, en cierto sentido, demoníaca. Al asumir esta condición, desconoce los comportamientos que le son propios, y se apega a la tumba hasta que por obra nuevamente de Qaqadeláchiyi comienza a integrarse a su nueva sociedad, lo que equivale a decir, a convertirse plenamente en un habitante del submundo.

Tras esta somera descripción veamos cómo se manifiestan las relaciones loGót-lamasék en el plano subterráneo:

"El payák t'ádayk es el loGót de 'aléwa lawél, él ordena, "a todos los muertos les dice dónde tienen que poner su casa, "qué es lo que tienen que comer. El también manda las enfer- "medades cuando él quiere las manda a la tierra para que ma- "ten a la gente. El cuida a los muertos, no quiere que les "falte nada, quiere que tengan buena comida y vida larga. El "les enseña lo que tienen que hacer. Igual hace con las en- "fermedades él les dice que vayan a tal parte, y maten a tal "gente, entonces la enfermedad va. El también ordena los ár-

"boles y los animales para que crezcan, y lo hace de nuevo "cuando viene la gente y los mata". (Ramona, Alberto Yanciz).

El payák t'adáyk o Qaqadeláchiyi son las teofanías que según los informantes gobiernan el mundo subterráneo. Su comportamiento como loGót se percibe en el cuidado que dedican a sus lamasék. Dedicación que se concreta en la enseñanza de los comportamientos propios de su naturaleza, ya se trate de los personajes-enfermedades o de los muertos.

Vela por el bienestar de sus protegidos haciendo que nada les falte, en el submundo todo es abundante. En los ríos se colman los peces y en el campo y en el monte abundan diferentes especies animales que constituyen la dieta de los muertos.

En relación a los animales, su comportamiento como loGót se percibe no ya en un protegerlos, porque los muertos son también sus lamasék, sino en rehacerlos tornándolos así imperecederos.

La unión entre loGót y lamasék, por su parte, se aprecia claramente en la identidad de intereses entre la teofanía y los muertos, o entre la teofanía y las enfermedades. La unidad en cuestión se concreta además, en el plano de la condición ontológica, en virtud de que tanto el ámbito como los habitantes son payák, por ser ésa la naturaleza del loGót.

Tras este análisis de la relación loGót-lamasék en la totalidad de los dominios cosmológicos, vemos que el nexo se

aplica a diferentes realidades, a una figura y a un ámbito. En primer lugar, ya se trate de una teofanía payák o de un ser humano, el loGót tiñe de su propia condición ontológica al ámbito que dirige. En segundo término, también las propias teofanías se organizan en términos de loGót-lamasék, tal es el caso de las múltiples deidades que gobierna Dapichí', o de los Señores de Animales que detentan la condición de lamasék de V.aGalé'ek y V.aGalasé. En este caso, la comunidad de intereses y de intenciones es evidente, existe una delegación del ejercicio de la propia actividad en otra figura, pero se trata de una idéntica actividad propia de los dueños de especies animales. En tercera instancia, la relación se aplica a teofanías y fenómenos naturales, téngase presente el caso de Dapichí' como loGót de la helada y el granizo. Dichos fenómenos carecen de voluntad y dependen por lo tanto de la intención de la teofanía, son meras creaciones de la teofanía que, en virtud de su condición de lamasék, comparten su naturaleza payák. En cuarto lugar, la relación se aplica a teofanías y seres animales y vegetales o a sus productos (la miel). En esta circunstancia, los intereses de los lamasék son celosamente resguardados por el loGót quien además explicita a sus lamasék los comportamientos que han de seguir, privando una idéntica intención en su relación con el resto de los individuos, también los lamasék comparten la ontología payák fundada en la condición del loGót. Finalmente aparece la relación loGót-lamasék como nexo entre los hombres, la preocupación por el bienestar y desarrollo de los lamasék por parte del loGót es evidente. Lo que nos muestra que, más allá de las realidades que se relacione mediante las nociones de

loGót y lamasék, existe en los dominios cosmológicos una idea esencial por medio de la cual se clasifica jerárquicamente a seres y fenómenos, otorgando sentido a la existencia de los mismos, vale decir, haciendo de ámbitos, seres, entes y fenómenos, una realidad inteligible.

Si tomamos en cuenta el aporte realizado por cada canal en el conocimiento que la conciencia cultural posee sobre la relación loGót-lamasék en los ámbitos cosmológicos, resalta la preponderancia del canal shamánico. Característica que se debe fundamentalmente al hecho de que es el pi'yoGonáq la única figura que posee una experiencia personal, vívida, de la mayoría de los ámbitos. En efecto, por medio de sus viajes el shamán se traslada a la bóveda celeste y al submundo como no puede hacerlo ningún otro Pilagá. Tiene oportunidad así de ver y observar espacios, teofanías y fenómenos, y lo que es más aún, la posibilidad de dialogar con éstos, interceder ante ellos y lograr el éxito a los requisitos de los hombres. Posee, en términos de Bornida, una experiencia metaempírica y metasensible de las teofanías, entre las primeras se inscribe la visión de Dapichí', 'Asién, Payák T'ádayk, los muertos y otras deidades uránicas. Al segundo tipo de experiencia pertenecen, por el contrario, la visión de Sol, Luna, Tormenta, Rayo, Estrellas, personajes-enfermedades, a los que el shamán puede observar detentando morfología humanoide, y no como fenómenos naturales o enfermedad concretada en el hombre, como lo hacen el resto de los humanos.

Algunos de los aspectos del conocimiento de la bóveda ce-

leste llegan a la conciencia cultural Pilagá por vía del mito. Tomemos por ejemplo lo predicado en relación al frío, la helada o el granizo y su relación con Dapichí', o el aspecto femenino detentado por las Estrellas. Sin embargo, no es éste el momento de considerar la totalidad del aporte del conocimiento mítico a lo que la cultura predica sobre el plano celeste, puesto que de él nos ocuparemos en la cuarta parte de este estudio.

En lo que hace al plano terrestre, el aporte del conocimiento shamánico es importante en relación a los dominios payák, aunque de los mismos también posee una experiencia vivida el individuo ya'wó payák, cuyo aporte a este aspecto de la cultura no es de ningún modo escaso. En los dominios humanos, finalmente, el aporte de cada canal es similar en virtud de que se funda simplemente en su condición de integrantes de ese tipo de nexos, sea como loGót o lamasék. En otras palabras, para tener una experiencia propia y vivida de los nexos loGót-lamasék en los ámbitos humanos no es necesario estar afectado de ningún tipo de potencia ni acceder a experiencias de tipo metasensible o metaempíricas.

En lo relativo a los dominios payák, tanto el pi'yoGonáq como los individuos ya'wó payák poseen una rica experiencia de tipo metaempírica, concretada en la visión de los dueños de ámbitos y de especies animales y vegetales bajo la forma de personas. En el caso del shamán, se suma la posibilidad de dialogar con algunos animales.

En síntesis, se trata de un conocimiento obtenido básicamente por el canal shamánico, y por el aporte de los individuos ya'wó payák en lo que hace al plano terrestre.

## II. Ambitos Temporales

La noche se presenta a la conciencia indígena como un lapso cargado de significación debido a que en ella impera una potencia diferente. En efecto, en horas nocturnas acuden al plano terrestre los muertos con sus nefastas intenciones, los pi'yoGonáq despliegan su actividad si bien dirigida a veces a ejercer la terapia, no menos frecuentemente a dañar a los humanos o tomar represalias de otro pi'yoGonáq. También se incrementa la actividad de las KonáGanaGae, seres de una disposición francamente negativa como ningún otro payák, vale decir que se aumenta una actividad decididamente nefasta. Todo ello hace de la noche una duración diferente, la inseguridad existencial propia de los espacios payák, invade ahora la intimidad del nóyk y de l'acháqa', por ellos merodean los pagál de los muertos, y de los pi'yoGonáq, las brujas se entregan plenamente a sus actividades dañinas, el espacio humano que impera durante el día se desvanece, todo ambiente se convierte en un espacio invadido por los payák, lo que equivale a decir, cargado de esta potencia y virtualmente peligroso.

Más precisamente, entonces, deberíamos hablar de una duración payák que contamina la humanidad de los espacios donde se asientan los hombres. Esta duración no está separada de

los acontecimientos que en ella se desarrollan, no se trata de un tiempo abstracto, sino de un lapso no diferenciado de lo que en él acontece (79). No se trata de la instalación de un tiempo mítico o hierofánico (80), sino de la percepción no unitaria de las veinticuatro horas del día, desdoblada en dos lapsos de calificación diferente. Por un lado, las horas de luz constituyen una duración de una potencia positiva que no debe confundirse con una duración profana, y por otro, la noche conforma un lapso de potencia negativa en función de las acciones de los payák que tienen de su propia modalidad ontológica esa duración.

Por otra parte, si bien se trata de una duración, ésta como tal no se separa del espacio donde se manifiesta, y lo que es más, adquiere en cierto modo una dimensión espacial. La duración noche califica de modo negativo a los espacios humanos y por ende espacio y duración se presentan a la conciencia desde cierta perspectiva unificados, en una percepción.

El dueño de la noche, de pi'yáq, es una teofanía payák, Pi'yaGalé'ek (lit. habitante de la noche), como loGót ejerce el control de las acciones que se llevan a cabo durante esa duración, en especial las de los paqál de los muertos que al acudir al plano terrestre, quedan bajo su control.

"Pi'yaGalé'ek vive en la tierra, se hace una casa en un pozo, y sale cuando es de noche. Nosotros no lo podemos ver, el "pi'yoGonáq puede conversar con él, pero si no somos nada no

"podemos conversar con él. Pi'yaGalé'ek de día no sale, solamente se queda en la casa. El ordena los paqál para que vayan caminando por todos los caminos. El dueño dice que vaya para allá a dar un susto entonces al poco tiempo, pasado mañana ya estoy asustado y estoy enfermo si me asusta y no soy pi'yoGonáq ya me quedo enfermo, me asusta porque me quiere matar porque el susto es como enfermedad. Mi paqál se espanta y se va, no se va lejos, se queda por ahí no más, si te agarra tu paqál en cambio enseguida te querés morir. La persona se queda como loca, ya no se queda en la casa con la familia, se va para el monte, se desaparece se va a tal parte. Los paqál nomás por tocarte te transmiten la enfermedad. Si él quiere te lleva y te hace pi'yoGonáq. Pi'yaGalé'ek tiene pinta "de nombre pero es espíritu del tamaño de una criatura". (Juan de los Santos).

Como la mayoría de los otros loGót, Pi'yaGalé'ek posee una morfología humanoide que revela con su sola visión su esencia payák. También como los otros loGót habita en el ámbito donde desarrolla su acción, pero por ser el dueño de una duración, aquélla se limita al lapso que gobierna.

No necesita realizar ningún cuidado especial de sus lamasék -a diferencia de otros loGót- en virtud de que éstos son teofanías detentadoras de poder -oykyaGáyk- a las cuales es imposible dañar. Sí se advierte como en los otros casos, una comunidad de intenciones e intereses, y una idéntica condición ontológica entre el loGót y los lamasék. Intenciones que tienen

como único objetivo el dañar a los Qomelé'ek; y a este respecto, la relación de Pi'yaGalé'ek y sus lamasék presenta la característica no observada anteriormente, de incluir a terceros individuos para poder desarrollarse normalmente. En efecto, los loGót de los ámbitos cosmológicos desarrollan su actividad como dueños, en acciones dirigidas al cuidado o a la enseñanza de ciertos comportamientos a sus lamasék. Sólo como resultado de una acción contrapasística, involucran al hombre, como es el caso de los dueños de vegetales y de especies animales, o de Danichí' al mandar a la helada. Pero de ningún modo necesitan de los humanos para concretar su relación loGót-lamasék.

La acción de Pi'yaGalé'ek, por el contrario, en tanto gira en torno a hacer el mal, debe valerse necesariamente de los hombres, así convertidos en objeto de daño.

LoGót y lamasék aúnan su voluntad, concretando su relación en la acción devastadora emprendida entre los hombres. Se aprecia en el texto que el mero contacto corpóreo con los paqál conlleva la enfermedad o la muerte del Qomelé'ek. El susto, que debe ser entendido como una enfermedad, implica el abandono temporario o definitivo del paqál de la persona, vale decir, la materia anímica que posibilita la existencia y la vida del sujeto. Téngase presente al respecto, que el rapto del paqál constituye uno de los mecanismos generalizados de enfermar, practicado tanto por las teofanías -como en

el caso que nos ocupa- como por los pi'yoGonáq.

Las actitudes que asume la persona dañada por Pi'yaGalé'ek y sus lamasék dan cuenta justamente, de la falta del fundamento de su existencia concretado en la incapacidad intelectual, física y emocional. El actuar como un "loco" al margen de las reglas sociales y de los dominios de lo razonable, no es sino expresión de la pérdida del fundamento, vale decir, del centro de potencia del sujeto, que el Pilagá identifica con el paqál.

En síntesis, volviendo sobre las manifestaciones de la relación loGót-lamasék, vemos que se concretan en una comunidad de intenciones, de calidad ontológica, y en la necesidad de incluir a los hombres como objeto de daño.

El conocimiento que la cultura posee de Pi'yaGalé'ek y de los paqál proviene básicamente del pi'yoGonáq y de los individuos ya'wó payák. El primero posee una experiencia metaempírica de la teofanía y de sus lamasék en virtud de que la figura puede iniciar al individuo en el shamanismo, o puede enfrentar al pi'yoGonáq en ocasión de la terapia.

Los individuos ya'wó payák pueden poseer una experiencia vivida del loGót y sus paqál como resultado de ser víctimas de sus acciones. En este caso, el oír o ver a las figuras en cuestión, se inscribe en las experiencias metaempíricas. Sin embargo, en esta circunstancia debemos realizar una acla-

ración, la experiencia del individuo ya'wó payák no proviene de su condición de tal, vale decir, de la interacción con sus letawá, sino de ser invadido por las potencias payák. Posibilidad que se extiende a los individuos dadála los que entonces pueden poseer una experiencia vivida de tipo metaempírica de los mentados paqál o su loGót, al ser dañados por el susto fundado en la mala intención de estas figuras.

### III. Ambito shamánico

En el ámbito del pi'yoGonáq, las relaciones loGót-lamasék se expresan en los nexos de la figura con los tradicionalmente denominados auxiliares shamánicos, teofanías que comparten con el pi'yoGonáq viajes a diferentes ámbitos y el ejercicio del daño y la terapia.

El pi'yoGonáq detenta la condición de loGót y lamasék, y según esos status orienta sus relaciones de un modo determinado. Esos múltiples nexos comienzan a manifestarse durante la iniciación en la que el pi'yoGonáq adquiere un loGót y varios lamasék.

Existen diversos mecanismos que convierten al individuo en pi'yoGonáq. En efecto, la iniciación puede resultar de la elección de un sujeto por parte de la teofanía, de la ce-

sión de auxiliares por parte de un pariente, preferiblemente el padre, en el momento de su muerte, o por la paulatina y continua adquisición de letawá con el transcurrir del tiempo. (81). Veamos como lo explica el Pilagá:

"Cuando el payák quiere a la persona lo hace pi'yoGonáq,  
 "entonces el payák te enseña cómo tenés que hacer para curar,  
 "hay que cumplir lo que yo digo para ser buen brujo. También  
 "si mi padre me quiere hacer pi'yoGonáq, cuando está bien  
 "viejito así por morirse, me da sus letawá soplando con su  
 "boca, así me entran los payák que él tiene. Entonces en unos  
 "días yo ya empiezo a soñar con el payák y me dice que se va  
 "a quedar conmigo, que vamos a trabajar juntos como trabajaba  
 "con mi papá. El papá le enseña los cantos así el hijo puede  
 "llamar a los payák". (Saité, Orlando).

Se advierte en el relato que la condición de pi'yoGonáq puede ser expresión de la voluntad de las teofanías payák en el sujeto cuando la iniciación se desencadena a partir de la elección realizada por la teofanía fundada en su intención de convertir al individuo en shamán. Un segundo mecanismo se fundamenta en la acción de un pi'yoGonáq. En efecto, cuando éste comprende que ha llegado la hora de su muerte, suele escoger a uno de sus hijos, le habla de las ventajas de la condición de pi'yoGonáq, a la vez que le enseña los cantos que le permitirán comunicarse con las teofanías, y les cede sus letawá mediante el soplo boca a boca y el masajeo del cuerpo destinado a lograr que los payák se ubiquen en el corazón de su hijo. Un tiempo más tarde se desencadenará la iniciación cuando los payák se presenten en los sueños del futuro pi'yoGonáq.

Sea cual fuere el procedimiento, la iniciación se desencadena cuando la teofanía se revela a la persona, ya sea en estado de vela o por vía onírica. Entre las figuras míticas es común que los dueños de ámbitos y de especies animales y vegetales, se conviertan en loGót de los pi'yoGonáq al iniciarlos en el shamanismo. Veamos al respecto algunos ejemplos:

"Gabriel dice que un día estuvieron en el campo, hace mucho tiempo ya, en el campo que está para el lado del Paraguay, él había salido a cazar y a eso del mediodía encontró un suri blanco, pero ¡bien blanco!. Entonces Gabriel se fue con su arma para agarrarlo, Tenía el pecho bien negro, pero bien blanco era el resto del cuerpo. Como él cree que es un suri, se va para cazarlo pero cuando se va acercando, cuando da un pasó más, cuando está como a unos diez metros, el suri se dió vuelta y desapareció. Era Dáwayk que se había transformado en bicho, pero no es un bicho, era el payák que estaba buscando al hombre para hacerlo pi'yoGonáq. El busca cuál es el hombre que le gusta para hacerlo su hijo, su lamasék. A él lo hizo pi'yoGonáq Dáwayk. Cuando se desapareció el suri enseguida apareció Dáwayk con pinta de persona y le dijo que lo iba a hacer pi'yoGonáq, que le iba a dar muchas cosas, que le iba a poner payák en su corazón para que puedas brujear a la gente. El al principio tenía un poco de miedo, pero después se le pasó cuando supo que Dáwayk no lo quería perjudicar. Dáwayk le dijo que iba a darle muchas cosas, que lo iba a hacer el mejor pi'yoGonáq el mejor curandero. "Usted va a ser un hombre fuerte, poderoso, yo te voy a dar oykyaGáyk, porque yo en mi casa tengo todo, no me falta nada". Ese día Gabriel volvió a su

"casa y a la noche tuvo una visión en los sueños, Gabriel  
 "soñaba con el Dáwayk que le decía que lo iba a llevar a su  
 "casa. Gabriel fue a la casa de Dáwayk mientras soñaba. Dá-  
 "wáyk tiene una casa en el campo que sólo puede ver la gente  
 "que él quiere, tiene de todo en la casa. Cuando el Gabriel  
 "fue a la casa, ahí lo hizo ni'yoGonáq, le puso muchos lama-  
 "sek en el corazón, muchos bichos, como si fueran microbios  
 "que el ni'yoGonáq usa para enfermar porque son Lamasék de  
 "él. También le dió un canto de él para que lo llamara cuando  
 "él quisiera. El Dáwayk es el loGót de Gabriel porque lo hizo  
 "ni'yoGonáq y lo ayuda, le enseñó cómo curar, le dió poder y  
 "trabajan juntos, el Gabriel es lamasék de Dáwayk, él siempre  
 "tiene que hacer lo que Dáwayk le diga". (Gabriel Fernández,  
 Juan Córdoba).

Aparecen en la experiencia iniciática del informante, variados aspectos del trance. Entre ellos figuran la visión de la teofanía tanto en estado de vela como por vía onírica, mecanismos que permiten el diálogo y la iniciación del individuo en el shamanismo. La blancura nívea del supuesto avestruz-recalcada en el texto- ya nos anuncia que se trata de una experiencia numinosa, que se inicia ante lo insólito, lo desconocido, más precisamente el tremor, el que es atenuado en la medida en que el sujeto descubre la intención de la teofanía, y puede, por ende, borrar de su mente la imagen del daño con el que los payák suelen acechar a los hombres. Las intenciones de la teofanía concretadas en dotar al individuo de o'kyagáyk, de lamasék, de un canto para comunicarse, de transformar al individuo en ni'yoGonáq, vale decir, en un ser

de naturaleza payák, sitúan la iniciación en la experiencia de lo facinans, en el polo opuesto de la vivencia numinosa con que comenzara la iniciación.

La teofanía se convierte en loGót del iniciando, y éste en su lamasék, en virtud de las acciones que lleva a cabo durante el trance. La enseñanza y el consecuente aprendizaje de las técnicas de terapia y de daño se inscriben entre las acciones propias de los loGót, recordemos, a guisa de ejemplo, la prédica del padre en relación a los hijos, de los dueños de los animales para con las especies por ellos protegidas. Desde esta perspectiva, la prédica del payák, convertido en teofanía iniciadora, implica la transformación del individuo, en tanto que al adquirir los conocimientos y la potencia que le otorga el payák, deja de ser un humano común, sufre una alteración ontológica que lo remite a la esfera del payák por ser ésta la condición de su loGót. Mutación que no es necesaria en los vegetales o animales porque éstos ya nacen con esta condición, pues lo hacen como lamasék de un payák. La teofanía, también en virtud de su condición de loGót, dota al iniciando de lamasék, de oykyaGáyk, y de un canto específico, atributos indispensables para un pi'yoGonáq en tanto son los que le permiten ejercer el daño y la terapia -acciones que definen la inserción del pi'yoGonáq en la sociedad de los hombres- viajar a diferentes planos cósmicos, dissociar el pagál y el Ki'i del cuerno, metamorfosearse en los seres que desee según su conveniencia, comunicarse con diferentes teofanías, conseguir la deseada precipitación pluvial o reiniciar

las actividades de producción económica cuando éstas han sido rotas al violarse las normas impuestas por la teofanía. En todas estas acciones prima una comunidad de intenciones e intereses -como en los otros casos- entre el individuo y su loGót, que se manifiesta en la actuación del pi'yoGonáq en relación a los hombres. En efecto, en el caso del shamanismo, para que el nexo loGót-lamasék pueda concretarse, se debe incluir a un tercer sujeto, que es en rigor objetivado por el shamán y su loGót, en virtud de que tanto la posibilidad de ejercer el daño como la terapia, restringen la voluntad o la intención a la esfera del pi'yoGonáq, a la vez que convierten al humano en un ser pasivo, incapacitado de actuar, de sustraerse por sí mismo del maleficio del pi'yoGonáq o de colaborar con la terapia que el shamán ejerza.

Por otra parte, el actuar ambivalente del shamán, concretado tanto en acciones negativas como positivas, reproduce la intención de su loGót hacia el mundo de los hombres, mostrando desde otro ángulo más la unión percibida entre el loGót y el lamasék, en este caso observable en un tipo de actitud, o de intención.

Dado que la experiencia shamánica es individual, es conveniente corroborar y ampliar la información brindada por Gabriel Fernández con la obtenida de otros informantes. Veamos:

"El payák que es loGót de la persona, cuando hay alguien enfermo le dice al pi'yoGonáq que tienen que trabajar, que tienen que curar a la persona. También le indican que tie-

"ne que pagarle, el enfermo tiene que pagarle al pi'yoGonáq  
 "cuando se sana, algo de valor, una frazada, una gallina, una  
 "cabra. De eso el payák se queda con el pagál. El pi'yoGonáq  
 "le muestra la cosa y el payák se lleva el alma. También el  
 "loGót le indica a las personas que ellos van a joder. El pi'  
 "yoGonáq sueña y habla con el payák y al día siguiente ya sa-  
 "be a quién tiene que dañar. A Saité lo hizo pi'yoGonáq el  
 "Chalchalero, parece pájaro pero es payák. El Chalchalero le  
 "habló a Saité mientras dormía y le enseñó su canto y le di-  
 "jo que si aprendía a cantar iba a ser pi'yoGonáq. Cuando  
 "vos cantes ya no vas a tener dolor, ya no te va a agarrar  
 "enfermedad, nada, porque yo te voy a dar oykyaGáyk, te doy  
 "mi poder, le dijo. Cuando el payák hace pi'yoGonáq a la per-  
 "sona, llama a todos los compañeros de él y los hace lamasék  
 "del pi'yoGonáq. El pi'yoGonáq tiene muchos compañeros, por  
 "ejemplo uno oye silvar un pajarito pero resulta que silva  
 "porque le está contestando al pi'yoGonáq, porque él es su  
 "compañero. El zorro también es compañero del pi'yoGonáq,  
 "si lo encuentra en el camino o en el monte y ya le indica  
 "que haga lo que él quiera. Cada compañero tiene su canto  
 "que el pi'yoGonáq canta cuando quiere llamar al payák. El  
 "payák le dice: "Cuando usted me necesite tiene que cantar  
 "mi canto y enseguida vengo." El pi'yoGonáq enseguida tiene  
 "muchos compañeros". (Saité, Orlando).

En el texto aparecen diferentes facetas de la relación loGót-lamasék en el ámbito shamánico. En primer lugar, se advierte que muchas de las acciones llevadas a cabo por el pi'yoGonáq resultan de una comunidad de intenciones con la

teofanía payák, en quien recae en última instancia la decisión de ejercer la terapia o el daño y exigir el infaltable pago con el que se recompensa el trabajo del shamán. Retribución que es extensiva a la teofanía en virtud de que ésta obtiene para sí el pagál del animal, vegetal o ente que se ofreciera al pi'yoGonáq. Lo expuesto equivale a decir, que la intención del shamán, debido a su condición de lamasék, depende preponderantemente de la intención de su loGót.

También se explicitan en el texto aspectos ya señalados como la cesión del canto, la importancia del mismo en las comunicaciones entre el pi'yoGonáq y la teofanía payák, el carácter fundamentalmente onírico de las mismas, la cesión de oykyašáyk, y los aspectos positivos que se visualizan en la condición de pi'yoGonáq -prestigio, mayor defensa ante las enfermedades, poder, etc.-.

En cuanto a la cesión de lamasék se advierte que, además de los payák colocados en el corazón del pi'yoGonáq, el shamán cuenta con diferentes auxiliares, preferentemente animales, que colaboran en las diferentes tareas que debe realizar en función de su status de shamán. Estos auxiliares son lamasék del loGót del pi'yoGonáq, lo que equivalè a decir que se trata de seres que provienen de un mismo ámbito. Situación que si bien se da al comienzo de la iniciación, no es en modo alguno duradera como veremos posteriormente.

"Dáwayk puede hacerte pi'yoGonáq si él quiere te lleva a la casa. Primero se sale en el campo con pinta de suri o de

"viborón o de lo que él quiera, después te lleva hasta la ca-  
 "sa y ya sale como hombre y te dice que te va a hacer brujo.  
 "Dáwayk le enseña cómo curar a la gente, le da poder a la  
 "persona, y también le da muchos lamasék para que trabajen  
 "con el pi'yoGonáq. Cuando él quiere charlar con la persona  
 "le manda un pajarito, o cuando el pi'yoGonáq sueña ya le in-  
 "dica lo que él quiere, Si a uno lo hace pi'yoGonáq Dáwayk,  
 "los otros payák ya saben y la persona enseguida los conoce.  
 "Si a vos se te aparece VyaGalé'ek en el monte con pinta de  
 "persona, o de perro, o como pájaro, como Dáwayk te puso de  
 "brujo ya no te asustás, ya enseguida sabés quién es, ya le  
 "conocés la voz que está hablando, entonces ya se hacen ami-  
 "gos, ya pueden trabajar juntos, como si fuera otro loGót  
 "más. El que se hace pi'yoGonáq tiene muchos letawá, tiene  
 "mucho payák en el corazón, por eso tiene que cambiarse de  
 "nombre, se puede poner el nombre de alguno de los bichos que  
 "él tiene. El que es loGót del pi'yoGonáq lo ayuda, lo recibe  
 "en su casa al pi'yoGonáq, si sale a cazar al ratito nomás  
 "encuentra. Cuando el payák no deja cazar a alguna persona,  
 "el pi'yoGonáq tiene que ir a ver al payák que es su loGót,  
 "y pedirle por la persona esa, decirle que ya no va a cazar  
 "de más, entonces el payák le dice que sí. Si llueve mucho  
 "el pi'yoGonáq tiene que cantar y tocar las maracas, entonces  
 "llama al payák conversa con él pi'yoGonáq y ya puede parar  
 "la lluvia. El payák conversa con el pi'yoGonáq y ya puede  
 "parar la lluvia. El payák para la lluvia porque piensa que  
 "ahí tiene su hijo que está sufriendo. El pi'yoGonáq también  
 "puede hacer que venga la lluvia, canta y toca las maracas  
 "desde las siete, ocho, hasta las doce de la noche que recién

"termina el canto. Entonces a eso de las tres de la mañana  
 "ya viene la lluvia porque el loGót lo escuchó, para que ven-  
 "ga o se pare la lluvia, el payák tiene que ser compañero  
 "del pi'yoGonáq. El pi'yoGonáq tiene que cantar el canto que  
 "le da el payák. El payák también le indica qué tienen que  
 "hacer las maracas para acompañar cuando canta. Cuando el pi-  
 "yoGonáq canta lo llama al payák y le dice: "Ahora te estoy  
 "necesitando tengo enfermo y lo tenemos que salvar. Cuando  
 "el pi'yoGonáq cura, el loGót lo ayuda porque le da oykya-  
 "Gáyk". (Ramona, Juan Córdoba).

Se aprecia en el relato que al comenzar la iniciación, al haber adquirido el pi'yoGonáq un loGót, y detentar el mismo la condición de payák, se halla en una situación que le permite la identificación y el diálogo con el resto de las teofanías payák. En particular, le interesa relacionarse con los dueños de los ámbitos y de las especies animales, en virtud de que deberá interactuar a menudo con ellos por motivos de índole diferente.

Es claro que el pi'yoGonáq detenta la condición de lamasék respecto de la teofanía que lo inicia y de todos los seres payák que poseen la misma jerarquía que la primera. Así, desde la perspectiva de posibilidad de la acción del shamán en los diferentes ámbitos, es indiferente la identidad del personaje que desencadena la iniciación en virtud de que en un tiempo dado el shamán conoce los restantes dueños de ámbitos y de especies, dándose con ellos la misma relación de colaboración que mantiene con su loGót primigenio. La iniciación

está a cargo generalmente de una teofanía de importancia, Dáwayk, Wédayk, Nanaykpolyo', en fin, preferentemente el dueño de un espacio o un Señor de Animales de una especie visualizada como importante, ya sea desde la perspectiva de la fuerza, el tamaño, la agresividad, u otros atributos, a condición de que sean considerados relevantes. Estas teofanías ceden sus propios lamasék al shamán bajo esa misma condición, por lo que, concluída la iniciación, el shamán cuenta ya con un gran número de ellos, el que podrá incrementar en ocasión de la terapia o de las peleas con otros ni'yoGonáq.

Se advierte entonces, que el shamán detenta simultáneamente la condición de loGót y de lamasék, esta última indica su situación respecto a los payák más poderosos, y la de loGót frente a los auxiliares que obtuvo de las teofanías durante la iniciación. Esta situación, por otra parte, no es privativa del ámbito shamánico pues ya hemos visto entre los lamasék de ViaGalé'ek a los loGót de las especies animales que habitan en el monte, o en la figura paterna que si bien es loGót de la casa y de sus habitantes, es a la vez lamasék del salyaGanéq, y puede serlo además de alguna teofanía payák sin ser ni'yoGonáq sino simplemente un individuo ya'wó payák.

El shamán, además de detentar las dos jerarquías, adquiere durante la iniciación múltiples loGót. Entre los que se encuentran los ya mencionados dueños de ámbitos y de especies animales, las teofanías asociadas a los fenómenos naturales,

o los poderosos payák como Wayaqaláchiyi o Qaqadeláchiyi. Tampoco esta posibilidad es restrictiva al shamanismo, mencionemos como ejemplo el caso de los individuos ya'wó payák que pueden obtener un loGót que lo auxilie en cada una de las actividades relevantes de la vida indígena -producción económica, magia amorosa, guerra, etc.-.

Por otra parte, el texto hace referencia al cambio de nombre que debe realizar el pi'yoGonáq, el que no es sino una muestra más de la ruptura ontológica que implica adquirir la condición de shamán o , dicho de otro modo, el paso de humano a payák.

En lo que hace a la relación teofanía-loGót pi'yoGonák-lamasék, se advierte que gira primordialmente en relación a la iniciación, en un ceder y dotar por parte del loGót, mientras que la acción de este mismo personaje se desdibuja si consideramos su actuación durante la terapia propiamente dicha, limitándose a una mera y reiterativa cesión de oykya-Gáyk. Por el contrario la colaboración del loGót se activa cuando se trata de reanudar las actividades de pesca, caza o recolección de frutos y miel, o de manejar los fenómenos naturales. En efecto, es justamente en virtud de su condición de lamasék que el shamán puede comunicarse con las teofanías que rigen los ámbitos de producción económica, o los fenómenos meteorológicos, y así restaurar el equilibrio entre los hombres y las potencias payák.

La colaboración del loGót en lo que hace a las actividades económicas, por otra parte, no se limita a suspender los

castigos por él impuestos ante la intervención del shamán, sino que aún va más allá en la facilidad con que el ni'yo-Gonáq puede emprender las actividades ictícolas o cinegéticas. Facilidad que es expresión de la comunidad existencial expresada en la colaboración que el Pilagá percibe en la relación loGót-lamasék.

La construcción del sonajero es también indicada por el loGót durante la iniciación, tal como le cede y le enseña el canto, lo dota de lamasék, y lo instruye en la utilización del soplo y la succión (82). Todas estas técnicas e instrumentos constituyen la parafernalia shamánica de la cual se vale en ocasión de la terapia, detentando la jerarquía de loGót, mientras que la parafernalia es entendida como lamasék del ni'yoGonáq.

Finalmente, se advierte en el texto que la intención de salvar al enfermo, concretada en la eficacia de la terapia es otra de las facetas en las que se advierte la unidad entre el loGót y los lamasék.

La relación onírica con el loGót, comenzada durante la iniciación y mantenida permanentemente durante el ejercicio del shamanismo con los fines señalados más arriba, le permite también al ni'yoGonáq acceder al conocimiento de hechos que se han de suceder en el futuro. Al respecto recordamos la cálida preocupación de Saité cuando una mañana tras levantarse se dirigió inmediatamente a la casa del cacique. La preocupación se fundaba en el hecho de que el shamán ha-



bía soñado que muy pronto vendría un camión con autoridades de la provincia con el objetivo de separar de sus hogares a los niños que carecieran de documentos de identidad. La veracidad del sueño shamánico era innegable, se patentizaba en los rostros del cacique y de Rosario, su mujer. De más está decir, el trágico episodio fue evitado por la acción oportuna del anciano y poderoso pi'yoGonáq.

Más allá del episodio, es interesante destacar que por medio de imágenes oníricas el loGót puede hacer conocer por anticipado al pi'yoGonáq los hechos que han de suceder, posibilidad que da lugar a la acción del pi'yoGonáq, tendiente siempre a neutralizar los acontecimientos nefastos que puedan ocurrir, tanto a sus familiares más inmediatos como a la totalidad de la comunidad local.

Sintetizando, la relación loGót-lamasék en el ámbito que nos ocupa, considerando siempre al pi'yoGonáq como lamasék, se expresa en una unidad de intenciones en lo que hace a efectuar el daño, la terapia, o en la exigencia del consabido pago, en la cesión de oykyaGáyk, un canto y lamasék por parte del loGót, en la reanudación de las actividades cinegéticas, ictícolas o de recolección ante la intervención del lamasék, en el dominio de los fenómenos naturales, apuntando a que no perjudiquen a los hombres, en la construcción de la parafernalia, en la posibilidad de conocer acontecimientos futuros y el actuar sobre éstos por parte del pi'yoGonáq, y finalmente, en la protección del shamán por parte del loGót.

Veamos entonces cómo se desenvuelven las relaciones entre el pi'yoGonáq y sus auxiliares, vale decir, sus lamasék:

"Los lamasék ayudan al pi'yoGonáq cuando cura, los lamasék hacen lo que dice el brujo, si él quiere curan, pero si el pi'yoGonáq le tiene rabia a alguna persona entonces manda uno de esos bichos que tiene en el corazón para que lo maten. El pi'yoGonáq les indica a los lamasék qué es lo que tienen que hacer, por ejemplo cuando a alguien le robaron el pagál y hay que ir a buscarlo, el pi'yoGonáq manda los lamasék. Entonces el payák avisa cuando lo encuentra y lo traen, entonces el pi'yoGonáq lo pone. Cuando la persona está enferma porque la brujeó otro pi'yoGonáq, el pi'yoGonáq que la cura sopla y chupa el bicho que tiene la persona adentro, entonces lo traga y lo hace lamasék de él y el bicho se va al corazón. El otro pi'yoGonáq pierde un lamasék, pierde un compañero. Cuanto más compañeros tiene mejor porque tiene mucho poder, si se queda con pocos compañeros entonces es fácil que lo maten. El pi'yoGonáq pierde muchos bichos brujeando a la gente, y otras veces no los pierde y mata a la persona que él quiere. Por ejemplo si el pi'yoGonáq le pide plata a alguna persona, o yerva, o lo que sea, si no le dan enseguida lo brujea. A la noche manda un payák para que enferme a la persona, se saca un bicho del corazón y le ordena que vaya y se meta en el cuerpo de tal persona, le manda un bicho negro que se llama Ki'yaGáyk. Hay otros lamasék que no están adentro del corazón del pi'yoGonáq que son animales, los pájaros, la lagartija, el loro, la palometa, muchos compañeros tiene el pi'yoGonáq. Esos cuando hablan de noche con el brujo ya no tienen pinta de animal,

"tienen pinta de hombre, pero sólo el pi'yoGonáq los puede "ver". (Saité, Orlando).

Se advierte una comunidad de acciones e intenciones entre el pi'yoGonáq y sus lamasék, tanto en lo que hace a la terapia como en la realización del daño. En el caso de la primera, si se trata de un rapto del paqál, los lamasék, especialmente las aves, comenzarán la búsqueda y posteriormente comunicarán su hallazgo al pi'yoGonáq a quien le cabe la restitución de la materia anímica a su locus habitual en la persona.

En el caso del daño intencional hacia los hombres, éste se origina en la voluntad del pi'yoGonáq quien ordena a uno de sus lamasék que se introduzca en el cuerpo de una persona determinada con la finalidad de corroerlo. Dicha acción es generalmente de carácter contrapasístico, es entendida por el pi'yoGonáq como una venganza justa de quien no ha querido colaborar con él. El hecho de que el pi'yoGonáq utilice gran parte de su tiempo nocturno para realizar actividades propias de su condición suele redundar en su eficacia en la obtención del diario sustento, puesto que generalmente descansa durante el día. Esta característica convierte al shamán en un eterno pedigrüño aprovechando el poder que detenta, que no inspira sino desconfianza y temor en el indígena, el que no pocas veces está dispuesto a cumplir solícitamente con las pretensiones del pi'yoGonáq. Sin embargo, en algunas de las circunstancias por carencia o por sentirse molesto, no contribuye con el shamán dando origen a una acción contrapasística por parte del pi'yoGonáq que tiene como resultado el envío de un pe-

queño insecto de naturaleza payák, que el shamán extrae de su corazón.

El ki'yaGáyk, al introducirse en la anatomía humana, comienza a corroerla por medio de la ingestión de parte de un órgano del individuo. Al pasar unos días, la presencia de la enfermedad se hace evidente y determina el inicio de la terapia shamánica. Si ésta tiene éxito, el pi'yoGonáq extrae mediante succión el pequeño insecto del cuerpo del paciente y, tras tragarlo, lo aloja en su corazón como corresponde a un ki'yaGáyk. De lo expuesto se deduce fácilmente que el pi'yoGonáq aumenta sus lamasék, y por ende su poder, cuando la terapia ha sido exitosa. Y por el contrario los pierde cuando la persona que ha enfermado es curada por otro pi'yoGonáq. El número de lamasék está en relación directa con el poder y las acciones que pueda desarrollar el shamán. La pérdida de la totalidad equivale a perder el status de pi'yoGonáq.

Es claro que los diferentes tipos de lamasék realizan tareas específicas, los ki'yaGáyk son preferentemente utilizados para dañar a la persona. Mientras que los auxiliares animalísticos intervienen en la terapia, en la búsqueda de los paqál o en otras de las múltiples actividades que realiza el shamán en relación a los hombres, ayudándolos en las actividades económicas, en la guerra, en la reproducción, evitando que sean dañados por los payák, para señalar algunas de las muchas circunstancias en las que el shamán interviene positivamente auxiliando al indígena.

Se aprecia finalmente en el texto, que en toda circunstancia la acción de los lamasék se funda en la intención, en la orden de su loGót, vale decir, el pi'yoGonág.

"Cuando el pi'yoGonág cura, los lamasék de él vienen todos porque el payák los llama cuando canta. Los lamasék vienen y van formando como un cerco alrededor del enfermo para que así no pueda pasar ningún payák y joder al enfermo. Es como si estuvieran haciendo guardia. Mientras tanto el pi'yoGonág chupa el cuerpo del enfermo y conversa con el payák que está adentro. El ki'yaGáyk le dice "A mí me mandaron acá, por eso dí enfermedad a la persona que usted dice". Entonces el pi'yoGonág le dice: "Quiero que salgas si no te voy a matar". Entonces el payák no quiere enfermar más quiere salir porque tiene miedo que lo maten. El pi'yoGonág le da un buen susto para que salga el payák. Cuando se sale, el pi'yoGonág se lo traga y lo hace lamasék de él. El pi'yoGonág tiene muchos lamasék, el picaflor siempre es compañero del pi'yoGonág, porque vuela mucho, es muy ligero y muy finito, y no se sabe a dónde va porque este pajarito que es muy valiente, es como avión a chorro, corre más que todos. Cuando el pi'yoGonág quiere matar a una persona también usa sus lamasék, por ejemplo si él tiene de compañero al tigre o al león les dice: "Andate allá y esperá a tal hombre que venga". También puede usar la víbora ordenándole que vaya a picar a la gente que él le tiene rabia. El pi'yoGonág habla de noche con el tigre, víbora o lo que sea y le dice vaya al monte para tal parte porque el hombre salió para esa parte, entonces el tigre va y ya enseguida mata y come la persona. El pi'yoGonág cuida los ayudantes que él tiene por-

"que son de él, igual que yo cuido a mi perro. El pi'yoGonáq "tiene de lamasék muchos, arañas, hormigas, víboras, usa tam- "bién los bichitos pequeñitos. Si te pica un bichito chiqui- "to, o una araña, igual te enfermás porque esos bichos tam- "bién son compañero del brujo y él los ordena. Al abuelo de "Ramonita una vez lo picó una víbora por orden del pi'yoGo- "nág, pero no lo picó en su cuerpo sino en sueños lo picó. "El abuelo de Ramonita estuvo enfermo como cinco u ocho me- "ses por esa picadura. Hasta que vino un pi'yoGonáq amigo de "él y le avisó al viejito que ya lo había curado. El pi'yoGo- "nág puede usar muchos bichos por ejemplo cuando vos vas al "agua te hace picar por una palometa. Cuantos más bichos tie- "ne más enfermedades puede curar el pi'yoGonáq. Si tiene po- "cos casi no puede curar. Si tiene muchos a lo mejor puede "curar al sarampión, viruela, que son muy peligrosos". (Ramo- na, Alberto Yanciz).

Se aprecian en el relato variados aspectos de la relación pi'yoGonáq-lamasék. En primer lugar, la intervención de los auxiliares durante la terapia conformando un microespacio que impide la penetración de las teofanías payák de nefastas in- tenciones al lugar donde se encuentra el enfermo. Vale decir, la acción de los lamasék apunta a facilitar la cura del pi' yoGonáq, impidiendo presencia hostiles en las cercanías del paciente. El espacio donde se desarrolla la terapia es, al entender del Pilagá, un ambiente homogéneo y continuo, es un ambiente seguro, de una calidad de potencia positiva, aspec- to del mismo que hace de él una unidad recortable y separada del resto del entorno.

Por otra parte, se advierte que el temor del ki'yaGáyk es el hecho que determina la cesación de su actitud hostil hacia el enfermo, y el abandono de su antiguo loGót, pasando a ser lamasék del pi'yoGonáo que realiza la terapia al ser ingerido por éste.

La valoración de los lamasék se funda en los atributos de la especie; entre los pájaros se prefieren los de vuelo más rápido o alto en virtud de que pueden pasar desapercibidos con gran facilidad, tal es el caso del picaflor que es mencionado en el texto. En cuanto a los otros animales, los atributos más propicios son los de malignidad, fuerza, ferocidad, vale decir, aquellos que aseguren la eficacia de la agresión.

Hasta el momento habíamos visto la utilización de los ki'yaGáyk cuando se trata de hacer daño. Sin embargo son muy variados los lamasék de que se vale el pi'yoGonáo con el fin de dar muerte a algún sujeto. Los felinos se aprecian por su maldad intrínseca, fuerza y eficacia; la víbora o los insectos ponzoñosos por la peligrosidad del veneno, las pirañas (palometas) por su poder destructivo. En términos generales puede decirse que se eligen para hacer daño a aquellos auxiliares que por sus atributos se hallan en una situación ventajosa para llevarlo a cabo.

Por otra parte, se advierte que la acción de los lamasék se concreta tanto en estado de vela como en sueños. Desde estas perspectivas muchas dolencias son explicadas por el Pila-

gá como resultado de una acción negativa que tienen la posibilidad de conocer por la vía onírica. También en muchas circunstancias la etiología del mal se atribuye al accionar negativo del ambivalente pi'yoGonáq y no ya a una actitud contrapasística, aspecto mencionado anteriormente.

Se aprecia en el relato una preocupación y un cuidar del pi'yoGonáq a sus lamasék justamente en virtud de su condición de loGót, tal como velan los dueños de los animales por éstos, los padres por sus hijos, o el cacique por los miembros de su tolde-ría.

Finalmente, se percibe con claridad en el texto la conexión que vé el Pilagá entre el número de ayudantes y la capacidad y eficacia del shamán. La mención de la viruela o el sarampión para concretar lo máximo a que puede llegar la cura del pi'yoGonáq, no es en absoluto resultado del azar. En efecto, por un lado el Pilagá puede observar y vivir los estragos que causan estas enfermedades, y por otro, las mismas no son concebidas como un pequeño insecto sino como un personaje-estado de naturaleza payák, por lo que durante la terapia el shamán ya no tiene que vérselas con el lamasék de un pi'yoGonáq sino con una teofanía payák, detentadora de un poder superlativo.

No son el daño y la terapia las únicas circunstancias en las que el shamán pierde o gana auxiliares, con más frecuencia lo hace en las diarias peleas nocturnas en las que se enfrentan los paqál de los pi'yoGonáq y sus lamasék. Veamos:

"A la noche se pelean los paqál de los pi'yoGonáq cuando  
 "son contrarios, a veces son amigos entonces pelean juntos  
 "contra otros. Cuando vienen muchos pi'yoGonáq el que está  
 "solo se esconde adentro de un árbol, o se va debajo de la  
 "tierra, si no, si tiene compañero, algún montado, entonces  
 "puede también salir disparando. También se pelean uno con-  
 "tra uno. Entonces mientras sueña el pi'yoGonáq conversa con  
 "el compañero y le dice: "Vamos a ir a pelear con tal pi'yo-  
 "Gonáq. Entonces se hace como avión, y se llega a dónde está  
 "el otro. También puede usar un pajarito compañero de él para  
 "que lo lleve, se mete adentro del pájaro y enseguida llega.  
 "Entonces cuando llega se pelean los paqál de los pi'yoGonáq,  
 "y los lamasék de ellos también. Si uno mata al paqál del  
 "otro, el pi'yoGonáq que le mataron el paqál amanece muerto,  
 "si lo garrotean nomás, entonces amanece con dolor en el lu-  
 "gar donde le pegaron. Gana el que tiene más compañeros y el  
 "que gana le quita compañeros al otro, cuando uno muere el que  
 "gana se queda con todos los compañeros, si le quitan todos  
 "los lamasék entonces puede ser que lo maten, y si no lo ma-  
 "tan ya no sigue siendo pi'yoGonáq. Te acordás de Saité, a él  
 "lo dejó ciego otro pi'yoGonáq cuando estaban peleando. A ve-  
 "ces le duele el costado, o las piernas, depende dónde le  
 "hayan pegado. También si tu padre es brujo vos a veces te le-  
 "vantás dolorido y es porque mientras estaban peleando en tu  
 "casa el pi'yoGonáq te pisó el paqál". (Gabriel Fernández,  
 Juan Córdoba).

La rivalidad entre pi'yoGonáq y las continuas peleas noc-  
 turnas constituyen a los ojos del Pilagá un aspecto tan inhe-

herente al shamanismo como lo puede ser la terapia, es que forman parte de la realidad cotidiana. En los enfrentamientos se debaten los pagál de los pi'yoGonáq ayudados por sus lamasék. Ambos tratan de apropiarse o matar a los auxiliares del contrincante, evidentemente las posibilidades de éxito están a favor de quien posea el número más elevado de lamasék. Por otra parte, el pi'yoGonáq que toma conciencia de que el enfrentamiento se le torna desfavorable, huye con sus lamasék lo más rápido que le sea posible, trata de esconderse en el hueco de un árbol, en un cementerio, o en 'aléwa lawél, si tiene éxito conserva un número de sus auxiliares y lo que es más importante, se mantiene vivo.

Por su parte, el pi'yoGonáq que logra derrotar a su contrincante gana prestigio y poder de acuerdo al número de lamasék de que haya despojado a su rival.

El número de auxiliares, si bien es un factor importante en las peleas nocturnas, puede ser remediado mediante la unión de dos o más pi'yoGonáq que resuelven enfrentarse en forma conjunta contra un único shamán. El resultado de las peleas son generalmente dolencias en diversas partes del cuerpo, lastimaduras, pérdida de la vista, tal como le sucedió a Saité, pero por lo general no pasan a mayores, los casos de muerte de un shamán son excepcionales. Hecho que se hace evidente si partimos de la idea de que los pi'yoGonáq se enfrentan a diario y de ser mortales los resultados de manera asidua, pronto quedaría un único pi'yoGonáq, o un mínimo compuesto por aquellos que se enfrentan asociados.

El daño inintencional que puede realizar el pi'yoGonáq -señalado en el texto- a alguno de los miembros de la familia al apoyarse sobre su paqál, es simplemente una de las muestras de la potencia que posee el paqál del pi'yoGonáq por poseer oykyaGáyk y ser de naturaleza payák.

La relación loGót-lamasék se percibe, en los enfrentamientos shamánicos, en la unidad de intenciones que tiene como único objetivo conseguir la victoria, en la huída conjunta, y en los desplazamientos del pi'yoGonáq. En efecto, de acuerdo a los informantes, el shamán puede trasladarse metamorfoseando su cuerpo en ave o valiéndose del auxilio de uno de sus lamasék, ya sea introduciéndose en un pájaro o utilizando un "montado", un nuevo tipo de lamasék que a la vez concluye la lista de auxiliares posibles.

El Pilagá para referirse tanto a los lamasék como a los loGót del pi'yoGonáq, utiliza el término letawá, el que también incluye a los shamanes que se debaten en forma conjunta. Ya hemos visto que la voz en cuestión refiere a los individuos que colaboran mutuamente en una determinada actividad, en la que se encuentra el sentido de la asociación, careciendo la noción de valor afectivo. Hacemos esta aclaración dado que tanto la expresión letawá como yaqayá suelen traducirse como compañero. Pero mientras la primera hace alusión a la labor conjunta en función de intereses compartidos, la segunda detenta un franco matiz emotivo, es utilizada únicamente para designar la relación con otros Pilagá con los que se comparten diversas situaciones y experiencias que dan origen a un

vínculo afectivo.

Resumiendo, el nexo loGót-lamasék, considerando ahora al pi'yoGonág como loGót, se concreta en la asistencia de los lamasék al pi'yoGonág, y viceversa, durante la terapia, en la realización del daño, en ocasión de los enfrentamientos nocturnos entre paqál, en la dependencia que se evidencia en los lamasék respecto del loGót en el plano de la intención, la voluntad, el poder de decisión y la calidad ontológica. Si consideramos genéricamente a los letawá, vale decir, a los loGót y lamasék del pi'yoGonág, el nexo se evidencia en la clara comunidad de intenciones que rige todas las acciones, ya se concreten en la terapia o en el daño, en la necesidad de incluir a un tercer sujeto para concretar la acción, en la comunicación onírica y a través de los cantos, en la posesión de oykyaGáyk y en el ser figuras de naturaleza payák.

Finalmente, nos resta señalar que la parafernalia también es definida como lamasék del pi'yoGonág y consecuentemente éste como su loGót. Si bien es fácil comprender que el canto, el soplo y la succión pertenecen al pi'yoGonág y dependen de su intención, debemos explicar los sentidos que fundamentan la misma condición de los sonajeros. Estos son lamasék del shamán en primer lugar porque él es el que los fabricó, así como Dapichí' es dueño de la totalidad de lo existente porque él lo hizo. En segundo término, porque es el pi'yoGonág quien lo utiliza otorgando sentido a su existencia, justificando su razón de ser. Recíprocamente, los sonajeros, en virtud de su condición de lamasék, participan del oykyaGáyk y de la natu-

raleza payák de su loGót.

Es evidente que el conocimiento que la conciencia cultural posee del shamanismo proviene de la experiencia del pi'yoGonáq como único canal. Es el shamán quien accede a una visión metaemírica de las teofanías, más precisamente de sus loGót, y una visión metasensible de sus lamasék, ya que durante los sueños se le presentan bajo la forma de personas, en lugar de animales como los perciben el resto de los hombres. Tiene experiencia, además, de planos cósmológicos inaccesibles para el hombre. Puede también ver los pagál de las personas o animales, y los ki'yaGáyk enviados como enfermedad, en virtud de una experiencia metasensible.

Los relatos de peleas entre pi'yoGonáq, los viajes a niyén, a 'aléwa lawél y a los ámbitos terrestres -con detalles de las características de los espacios y de los seres que los pueblan-, los mecanismos del daño y la terapia, sólo llegan a la conciencia cultural de los Pilagá mediante el relato de la experiencia vivida por el pi'yoGonáq. De ahí los diferentes atributos que se predicán de los personajes o de los ámbitos en tanto provienen de vivencias individuales y peculiares de cada shamán.

#### IV. Ambito de la Bruja

Existe en el mundo Pilagá, además de shamanes de ambos sexos, un peligroso personaje llamado KonáGanaGae cuyas acciones se caracterizan por ser marcadamente negativas, causando

por ende en el humano, estupor y temor. Hemos traducido la voz en cuestión como bruja en virtud de un doble motivo. En primer lugar, para diferenciarla del shamán, personaje de una actitud ambivalente hacia los hombres (83). En segundo término, porque resulta obvio que, como estructura propia de la conciencia arcaica, no es diferente de las brujas y la brujería de algunas épocas históricas de nuestra propia civilización occidental (84).

La bruja, para poder ejercer el daño, recibe de una teofanía payák los conocimientos necesarios, pero a su vez para concretarlo cuenta con un número variable de auxiliares también de naturaleza payák. Vale decir, la KonáGanaGae al igual que el shamán, posee una teofanía loGót de quién es lamasék, a la vez que ella misma es loGót de los auxiliares, quienes entonces son percibidos como lamasék.

Por parte de la KonáGanaGae loGoté (femenino de loGót) corre la iniciación, la cesión de poder, la enseñanza de las técnicas del daño, en suma, la transformación del personaje de ser humano en una horrible y demoníaca KonáGanaGae de naturaleza payák. Veamos cómo lo describe el Pilagá:

"La KonáGanaGae loGoté elige a la bruja cuando es una mujer fuerte y joven. Ella le enseña qué es lo que tiene que hacer para matar a la gente, la mayor cantidad que ella pueda. También le da oykyaGáyk. La konáGanaGae sueña mucho tiempo con la loGoté de las brujas y así aprende. La dueña le dice que la va a cuidar, que a ella no le va a pasar nada, pero

"nadie tiene que saber que ella es konáGanaGae, así que ella  
 "no cuenta nada. La KonáGanaGae loGoté cambia el corazón de  
 "la konáGanaGae, le pone payák porque ella es payák. También  
 "le da un canto que la konáGanaGae canta cada vez que quiere  
 "que venga la dueña de las brujas. La KonáGanaGae loGoté tie-  
 "ne pinta como si fuera una mujer pero tiene muchos pelos y  
 "anda vestida de negro, además es muy sucia y fea". (Juan de  
 los Santos).

Se advierten en el relato variados aspectos concernientes a la iniciación de la konáGanaGae. La elección corre por cuenta de la teofanía, que considera particularmente los atributos físicos de la candidata. La iniciación propiamente dicha se desencadena por medio de la posesión y los consecutivos contactos oníricos entre la KonáGanaGae loGoté y la iniciando, en los que esta última puede oír y ver a la teofanía, quien le comunica su determinación de convertirla en konáGanaGae, para lo cual la dota de oykyaGáyk, de un canto, por medio del cual se comunicarán en el futuro, le indica cuál ha de ser la parafernalia de la que necesita valerse, a la par que le señala la negatividad de su intención futura para con los hombres. De aquí en más, su única acción consistirá en dar muerte, por lo menos en relación al mundo de los hombres. La introduce además en los procedimientos y técnicas de las que se ha de valer para efectuar el daño (85).

Los procedimientos seguidos por las konáGanaGae son de dos tipos, aunque poseen una única fundamentación. En efecto, para

concretar el daño la bruja debe recoger partes de la persona -uñas, pelo, materia fecal, orina, sangre- o pertenencias de la misma -restos de ropa, colillas de cigarrillos, zapatos, mantas o cualquier otro objeto- y, de acuerdo a un primer procedimiento, colocar todos estos restos en una pequeña olla para someterlos a cocción (86). El Pilagá entiende que al ser muertas las partes o las pertenencias de la persona, se daña por simpatía el individuo en su totalidad. Vale decir, al enfermar la konáGanaGae a algunas partes, por integrar éstas una totalidad, el resultado es la enfermedad de la persona que terminará con su muerte de no mediar la terapia shamánica, y la consecuente desaparición del daño al rescatarse los objetos que usara la konáGanaGae en su nefasto procedimiento.

Un segundo mecanismo consiste en introducir los objetos recolectados en el interior de una tumba, en la creencia de que el estado de muerte propio del occiso será contagiado a los objetos, enfermedad que se extiende a la totalidad de la persona en virtud de la unidad que el hombre etnográfico percibe entre las partes y la totalidad. Es claro entonces que si bien se trata de dos procedimientos diferentes, ambos poseen sentido y razón de ser en un mismo principio, en una manera de percibir la realidad.

Se aprecia además en el texto el carácter secreto de la condición de konáGanaGae, el que se funda en las terribles venganzas de que son objeto las brujas al ser descubiertas. En efecto, la venganza de la bruja es entendida por el Pi-

lagá contrapasísticamente como una justa compensación, y por ende a un ser que sólo realiza el daño por pura malignidad hay que recompensarlo con la muerte, lo más violenta que sea posible a fin de que la konáGanaGae experimente el mismo sufrimiento que hiciera padecer a sus inocentes víctimas. En antaño la konáGanaGae era incinerada públicamente, y lo que es más, todo Pilagá trataba de un modo u otro de colaborar, amarrarla, recoger la leña necesaria para la hoguera o cavar la tumba donde se iban a depositar sus huesos (87).

La iniciación se da por concluída cuando la konáGanaGae ha construído la parafernalia y ha aprendido las técnicas del daño como para utilizarlas sin inconvenientes. El resultado de mayor relevancia del trance inicático consiste en la cesión de oykyaGáyk, en virtud de que remite a la bruja a la esfera del payák. La konáGanaGae pierde su condición de humana y adquiere la de payák, modalidad que circunscribe lo extraño, no humano y demoníaco, de la cual la konáGanaGae es la expresión más negativa, porque ya no se trata de seres ambivalentes como las teofanías y el shamán, sino de un ser marcadamente negativo que sólo procura dar muerte al individuo, sin paliativos, sin causa que la justifique que no sea su rotunda malignidad.

De acuerdo al relato la konáGanaGae es iniciada por la KonáGanaGae loGoté, teofanía que mora en el cielo y de horrible aspecto, cuya sola visión permite adivinar su esencia terrible y demoníaca así como sus nefastas intenciones (88).

La dueña de las brujas, justamente en función de su condición de loGoté, colabora con la acción de todas sus protegidas en la misma bóveda celeste. Allí reúne los paqál de los objetos recogidos por todas las konáGanaGae y los incinera en una gran obla, contribuyendo y completando la labor de sus lana-sék, en virtud de que dicho procedimiento torna más dificultosa la terapia shamánica, ya que no se trata entonces sólo de extraer la enfermedad-sustancia del cuerno del paciente sino de ubicar e identificar a la konáGanaGae, recuperar los objetos dañados, ascender al plano celeste y recuperar de manos de la KonáGanaGae loGoté los paqál de los objetos en cuestión a fin de restituirlos a los cuerpos correspondientes (89).

De acuerdo a nuestros informantes, ViaGalasé, la dueña del monte, también puede iniciar al individuo en la brujería y de ese modo convertirse en loGoté de la konáGanaGae. La enseñanza realizada por ViaGalasé es idéntica a la realizada por la KonáGanaGae loGoté, instruye a la iniciando en los procedimientos del daño, cede su propio conto, la dota de oykyaGáyk y la convierte en payák, a la vez que resalta de modo singular la intención negativa como el distintivo del accionar de la konáGanaGae.

El nexo loGót-lamasék concretado en la iniciación se desenvuelve posteriormente a través de todo el decurso vital de la konáGanaGae. Veamos la concreción del mismo tal como lo expresa el Pilagá:

"Cuando la konáGanaGae recoge las cosas que usa para matar a la gente después tiene que mostrárselas a la loGoté. Le muestra la saliva, la camisa o lo que sea, así la pueden matar porque la dueña le avisa de qué persona es. La bruja lleva las cosas al cielo, o al monte, donde está V.aGalasé, para saber a quién va a joder. La dueña también le dice que tiene que tener más letawá, entonces le enseña el canto de algunos pájaros para que se ponga a cantar y entonces los pajaritos vienen. Los letawá les traen más poder y la ayudan a la konáGanaGae en su trabajo, son sus lamasék. La bruja sube con las cosas al cielo, las deja a la loGoté que se queda con los paqál. Cuando la bruja va al cielo, la dueña le da oykyaGáyk así puede trabajar mejor. De allá viene con su poder, cada vez sabe matar mejor. La dueña también la defiende del pi'yoGonáq y se pelea con él, la ayuda a la bruja si el pi'yoGonáq la quiere matar. La konáGanaGae mata a la gente porque tiene su jefa que le ordena, cuando la bruja sueña, ella le avisa que tiene que matar, que tiene que salir a rebuscar las cosas para dañar a la gente. También la dueña cuando la bruja sueña le avisa que salga para tal parte que allí va a encontrar muchas cositas para matar a la gente". (Ramona, Alberto Yanciz).

Se advierte en el texto que para que la labor de la konáGanaGae sea eficaz es necesario que realice su actividad en relación con su loGoté. Esta, por medio de su potencia, identifica a los individuos cuyas pertenencias han sido recolectadas por las konáGanaGae.

Un papel de singular importancia cumple también la loGoté

en la adquisición de lamasék que realiza la konáGanaGae en virtud de que es ella la que le enseña los cantos de las aves que se convertirán en auxiliares de la bruja, imprescindibles cuando se trata de realizar el daño.

Por otra parte, los sucesivos viajes a piyén, destinados a entregar a la loGoté los paqál de los objetos sustraídos, permiten que la bruja sea dotada por su dueña continuamente de oykyaGáyk, y de este modo perfeccionarse en su acción malevolente y temida concretada en la eficacia del daño.

El pi'yoGonáq cumple un rol de singular importancia en la identificación y persecución de las konáGanaGae. A través del sueño o del éxtasis, el pi'yoGonáq descubre e identifica a la bruja, si bien cualquier individuo ya'wó payák o el moribundo, el que está siendo objeto del daño, cumplen un rol significativo en el descubrimiento de las brujas, el pi'yoGonáq es la única figura capacitada para combatir las (90). En efecto, durante la terapia, el paqál del pi'yoGonáq se enfrenta con el de la konáGanaGae procurando darle muerte, y en esta circunstancia no sólo debe hacerlo con la bruja sino también con su loGoté que solícitamente corre en auxilio de su lamasék debatiéndose a la par suya. Si la terapia no siempre resulta vana es porque el shamán cuenta con numerosos letawá payák que lo acompañan en sus enfrentamientos nocturnos sean de la índole que fueren. En otras palabras, la relación loGót-lamasék se expresa en la defensa que realiza la loGoté de su lamasék en situaciones críticas.

La unidad de intenciones e interés entre la dueña y su la-

masék se advierte claramente en la disposición negativa, que siempre, al igual que en el shamanismo, incluye a un tercer sujeto, en este caso el objeto del daño. La intencionalidad última recae, como en los otros casos, en la voluntad poderosa del loGót, quien mediante sus prédicas logra adecuar la intención y las acciones de su lamasék a sus objetivos, que en el caso que nos ocupa no son otros que lograr la muerte del sujeto.

La colaboración de la loGoté se evidencia además en las indicaciones que efectúa a la bruja sobre los lugares propicios donde dirigirse a fin de recolectar los objetos de daño.

De todas las acciones llevadas a cabo por la loGoté en beneficio de su lamasék, es de singular importancia el dotarla de oykyaGáyk en virtud de que ésta implica el paso a la condición de payák y con ella a diferentes capacidades -posibilidad de metamorfosarse, generalmente en un ente de su parafernalia, de tornarse invisible, de disociar paqál y cuerpo y así trasladarse a otros planos cósmicos, y de poseer lamasék que le permiten desempeñarse con eficacia en el logro de sus cometidos.

Sintetizando, el nexo loGót-lamasék, considerando a la bruja como lamasék, se expresa en la unidad de intenciones entre la konáGanaGae y su loGoté en lo que hace a su única actividad: el dolo, en la protección que realiza la dueña, en la cesión de oykyaGáyk y del canto, en la colaboración que efectúa en la

consecución de auxiliares para su lamasék, y en las diversas actividades que tienen como objetivo el facilitar la tarea de la konáGanaGae, tales como identificar a los individuos mediante los objetos que les fueran sustraídos, la indicación de lugares propicios para la recolección, la comunidad existente se evidencia finalmente en la calidad ontológica, la de payák, que la loGoté imprime a su lamasék.

Nos resta analizar, entonces, la concreción del nexo en cuestión, pero considerando ahora a la konáGanaGae como loGoté y a sus auxiliares como lamasék.

"Cuando la konáGanaGae hace brujería ella canta y llama a sus "lamasék para que la ayuden, ellos vienen, entonces la bruja tiene más poder. Ella les muestra las cositas que ella juntó y les dice: "Acá tenemos las cosas de la gente que vanos a matar este año, ya están elegidos." Entonces los payák ya conocen, y ya están conformes, contentos porque tienen gente para matar. Los pájaros que son lamasék de la konáGanaGae la ayudan a recoger las cosas de la gente, las pajaritas van volando y cuando encuentran algo le avisan a la bruja. Las pajaritas también son enemigos de la gente, quieren matarla porque la bruja les ordena porque son lamasék de ella. La bruja les explica el trabajo que ellos tienen, entonces las pajaritas les tienen rabia a la gente. La bruja les ordena su misión de avisarle donde hay cosas para recoger y matar a la gente. Cada pajarita tiene su canto entonces la konáGanaGae cuando canta sabe a quién llama. Todos los lamasék son mujeres porque la konáGanaGae tiene pinta de mujer, sólo las mujeres pueden ser konáGanaGae por eso también tienen una mujer, una loGoté, y no un lòGót." (Gabriel Fernández, Juan

Córdoba)

Al igual que en el shamanismo, el canto constituye el mecanismo de comunicación por excelencia entre la konáGanaGae y sus lamasék. Este le permite el rápido contacto, necesario para aunarse en las acciones relativas al daño.

En lo que hace a la expresión del nexo loGoté-lamasék, se advierte que la bruja debe, tras haber identificado ella misma a los futuros damnificados con la ayuda de su loGoté, reproducir el mecanismo al presentar a sus lamasék, con la consecuente identificación, los objetos del daño.

La comunidad de intereses entre la bruja y sus lamasék se evidencia en la satisfacción que experimentan ante la recolección de los entes, que no es sino el primer paso de la concreción de su actitud malevolente destinada a dar muerte. El placer que experimentan pone de manifiesto la intención dañina que comparten loGoté y lamasék. Dicha disposición negativa en lo que hace a los lamasék es expresión de la voluntad de la bruja, quien mediante la prédica, las continuas enseñanzas, orienta los comportamientos de sus lamasék hacia el daño motivado por un odio sin sentido, que hace de la brujería el ámbito más negativo de la modalidad ontológica payák, naturaleza que detentan tanto la KonáGanaGae loGoté como la bruja y sus lamasék.

La colaboración de los lamasék con la konáGanaGae se manifiesta con su presencia en el momento en que la konáGanaGae realiza el daño, tendiente a sumar su propio oykyaGáyk al de

la bruja y así dotar del mayor poder negativo que sea posible a la acción realizada. Por otra parte, prestan también una ayuda importante en la identificación de los objetos, facilitando la recolección que debe realizar la konáGanaGae.

Finalmente, se aprecia en el texto la correspondencia sexual que existe entre la bruja, su loGoté y los lamasék. En efecto, por ser la brujería una actividad privativa del sexo femenino, el Pilágá entiende que todas las teofanías conectadas a dicho ámbito poseen el mismo sexo que la bruja.

Sintetizando, la relación loGoté-lamasék, considerando a la konáGanaGae como loGoté, se manifiesta en una unidad de intenciones y de acción fundada en la prédica potente de la bruja, en la colaboración de los lamasék en la identificación de los objetos del daño, en una acumulación de oykyaGáyk durante la realización de la acción dañina, en la correspondencia sexual, y en el compartir la calidad ontológica de payák.

Considerando el ámbito de la brujería en su totalidad, KonáGanaGae loGoté, bruja y lamasék, el nexo loGoté-lamasék se expresa en la colaboración recíproca de todos los personajes en cuestión motivada por un único objetivo: el daño gratuito fundado en la pura malignidad, en la utilización del canto como mecanismo básico de comunicación, en el placer que experimentan ante la eficacia del daño, en la protección de las lamasék realizada por las loGoté, en la cesión de oykya-Gáyk, en el compartir la naturaleza payák, de la cual el ámbito de la brujería es la expresión más negativa.

Del mismo modo que en el shamanismo, tanto la loGoté de la konáGanaGae como las lamasék son descritas como letawá de la bruja en virtud de que comparten la realización de una tarea en común, y es en pos de ella que se auxilian, protegen y benefician.

Finalmente, también la parafernalia de que se vale la bruja es entendida como lamasék y aquélla como loGót, en virtud de que es la konáGanaGae quien la construye o utiliza. En términos generales, los distintos objetos de que se vale la bruja cumplen una función protectora, tienden a evitar que sea identificada o descubierta en el momento que desarrolla la acción y sea por ende objeto de una venganza, que aunque entendida como justa no por ello menos cruel.

Entre los objetos de la parafernalia, la konáGanaGae cuenta con un trapo negro que impide que pueda ser identificada. Veamos:

"Cuando la konáGanaGae hierve las cosas que ella junta en "el monte, se pone un trapo negro en la cabeza y la cara, lo "único que no se tapa son los ojos para poder ver, pero se "tapa la cara con el trapo para que no le entre el olor por "la nariz, porque si le entra el olor se contagia y se enfer- "ma. Si le entra el olor se quema todo, porque el olor es ca- "liente está hirviendo, si ella no tiene trapo le entra por "la nariz y la boca y enseguida se muere, porque el olor se "desparrama en el cuerpo. El trapo no deja que le pase nada "porque tiene oykyaGáyk, es payák. El trapo también le sirve "para que no sepan quién es, si la ve un pi'yoGonáq o un pa-

"yák no saben quién es, no la reconocen. Cuando va al cementerio se tapa bien la cara, es como si se cambiara la forma. El trapo es lanasék de la konáGanaGae porque ella lo fabrica, y "lo usa". (Ramona, Alberto Yanciz).

Se advierte en el texto que la utilización del trapo negro por parte de la konáGanaGae cumple una doble función protectora. En efecto, tiende a evitar que pueda ser identificada o dañada por la potencia de su propio maleficio.

El Pilagá percibe al olor como sustancia, de ahí que sea posible que se introduzca en el organismo como materia y cause la enfermedad de la persona. Ahora bien, no todo olor daña sino preponderantemente aquellos que provienen del enfermo o el muerto, porque es un olor-sustancia que también está muerto y enfermo y que por ende "contagia" de penetrar en el interior de la anatomía humana.

En el caso de la buja, se trata de un olor extremadamente peligroso cuando introduce en la tumba los objetos que desea dañar, en virtud de que se trata de un olor muerto, un olor que por pertenecer a un ser de esa condición, participa de la misma naturaleza que el muerto, vale decir, payák. Cuando hierve en su olla las pertenencias de los desdichados humanos objeto de sus prácticas, se enfrenta a un olor enfermo que como sustancia penetrará en su cuerpo. En cualquiera de las circunstancias señaladas, la enfermedad es inevitable porque está ya allí presente en el olor, y de no mediar la terapia shamánica conducirá a la muerte de la persona. Por tal motivo, el uso del tra-

po impide que la konáGanaGae sea dañada por la potencia negativa de la acción que ella misma realiza.

Un segundo aspecto preventivo se evidencia en el impedir que sea identificada. En efecto, el ni'yoGonáq a través del sueño o del éxtasis y sus letawá payák pueden ver a la konáGanaGae realizando el maleficio, de ahí que el ocultamiento del rostro impide que sea identificada. Es claro que si el shamán o los payák observan una konáGanaGae bien cubierta, no se hallarán en condiciones de identificarla con certeza. Lo que equivale a decir que el uso del trapo en la cabeza cumple una segunda función preventiva destinada a impedir que sea descubierta.

Finalmente, se aprecia en el relato que el trapo, en virtud de su condición de lamasék, participa de la naturaleza payák propia de la loGoté, y en función de esta condición es que no es un trapo común sino un objeto dotado de oykyaGáyk.

Una pequeña vara es otro de los objetos que integran la parafernalia de la bruja y que como el trapo cumple una función preventiva. Veamos:

"La konáGanaGae nunca levanta las cositas que ella recoge  
 "con la mano, usa siempre un palito, porque si toca con la ma-  
 "no le entra la enfermedad porque las cosas que ella recoge  
 "están sucias, tienen feo olor, ya están viejas, es como si  
 "estuvieran guertas. Cuando mete las cosas en la tumba no  
 "tiene que tocar al muerto porque si no le da enfermedad, por-  
 "que le entra el olor, y cuando hierve las cosas en el tachi-

"to si mete la mano se hace quemadura, que es como enfermedad, "y se le va quemando todo el cuerpo hasta que llega al corazón "y se muere. Si usa el palito no le pasa nada porque el palito "tiene poder, es payák". (Gabriel Fernández, Juan Córdoba).

Se aprecia en el texto la función precautoria como fundamento del uso de la vara que impide que la konáGanaGae sea dañada por la potencia dañina de su acción. Nuevamente aparece el tema del olor percibido físicamente como algo que hay que evitar en virtud de que provoca la enfermedad por mero contacto. Es claro, que el olor imperante en el entierro es un olor muerto, un olor payák, que sólo puede transmitir el mal. Ahora bien, la misma noción subyace y da sentido a la idea de que el ente que aún no ha sido objeto de daño pueda enfermar. En efecto, los objetos viejos, abandonados por el Pilagá, poseen un olor putrefacto, un olor enfermo, carecen de la vida que les otorga el humano mediante el uso, y por lo tanto, su asiduo contacto produce enfermedad. Finalmente, la quemadura que se produciría de sumergir la mano en el agua hirviendo, introduciría en el cuerpo de la bruja la enfermedad presente en el recipiente al ser emanada por los objetos allí reunidos, ya enfermos como resultado de la acción de la konáGanaGae.

La eficacia de la vara en lo que hace a su función preventiva reposa en su ser payák, el que hace del ente un objeto dotado de oykyaGáyk, y por ende en cierto sentido invulnerable.

Así como la konáGanaGae utiliza el trapo, también puede valerse del uso de pinturas sobre el rostro a fin de evitar

ser identificada.

"La konáGanaGae para que no se note quién es tiene que buscar una forma, entonces se pinta la cara para que le cambie la forma. Ella se pinta, entonces el pi'yoGonáq no sabe quién es, aunque se ponga a dormir para soñar, no puede descubrirla "porque tiene una pinta diferente". (Ceferino, Juan González).

Se aprecia en el relato que, al entender del Pilagá, la persona al pintarse opera una verdadera metamorfosis de sí misma, tal como si transformara su anatomía en la de otro ser o ente. En efecto, la alteración morfológica no sólo la pueden alcanzar las teofanías y el shamán o incluso la konáGanaGae -según vimos suele metamorfosearse en pequeña olla, o algún otro ente de su parafernalia- sino que puede ser lograda a través de las pinturas faciales por cualquier individuo. Así los jóvenes en edad de seducir recurren al empleo de la pintura con el objetivo de transformarse indefectiblemente en bellos a fin de lograr la compulsión amorosa en el sujeto codiciado (91). También las utiliza quien quiera no ser reconocido por sus familiares o amigos para jugarles una chanza. Desde esta perspectiva la konáGanaGae al pintarse se vale de uno de los mecanismos de metamorfosis más generales pero no por ello menos eficaz.

La función preventiva de la pintura facial se hace evidente en virtud de que anunta a producir una alteración física que impida que el pi'yoGonáq o sus letawá payák puedan identificarla.

Al igual que el resto de los elementos de la parafernalia, las tinturas participan de la condición de payák, y poseen oykyaGáyk en virtud de su condición de lamasék de la bruja.

También el tabaco forma parte de la parafernalia de la konáGanaGae. Más precisamente el humo cumple una función precautoria resguardando la actividad de la bruja. Veamos cómo lo expresa el Pilagá:

"La konáGanaGae fuma para que no venga otro payák, no venga el pi'yoGonág a molestar. Si el pi'yoGonág quiere pelear con ella, la konáGanaGae se hace una casa con el humo entonces el pi'yoGonág ya no puede entrar. Ella larga el humo y no lo ven. El humo es una defensa de ella, porque ya nadie puede entrar. Ella fuma cuando trabaja en el monte hirviendo las cosas de la gente que ella quiere matar". (Juan de los Santos).

Se aprecia en el texto el fin precautorio que fundamenta la elección del lugar del daño, el campo o el monte, alejados de la tolдерía, impiden que ésta sea descubierta mediante la observación directa. Dicha elección de espacios potencialmente peligrosos como lo son los payák -téngase presente que ésta es la calidad de todos los espacios a excepción de la aldea- se funda en el poder de la bruja, que no es expresión sino de su condición ontológica extraña, y no-humana, vale decir, payák. Sin embargo, la seguridad que encuentra frente a los humanos en dichos ambientes se desvanece ante la acción del pi'yoGonág, por lo que se vale del humo como una barrera para erigir un

micro-espacio que separa y aísla del resto del ambiente al lugar donde la konáGanaGae realiza su acción dañina.

El matiz precautorio del uso del humo del tabaco se evidencia claramente en el hecho de que apunta a lograr la impene-  
trabilidad e invisibilidad del espacio.

El humo es también visto como lamasék de la bruja y por ende participa de su oykyaGáyk y de su naturaleza payák. Constituye además, desde cierta perspectiva, el elemento más eficaz de la parafernalia, porque no sólo impide que la konáGanaGae sea identificada como individuo concreto, sino que también impide que pueda observarse su acción.

Nos resta referirnos a la olla para concluir con los elementos de la parafernalia de la bruja. Esta, a diferencia del resto de los objetos, es la única que no cumple una función preventiva, neutralizadora de posibles desarrollos poco propicios de su acción. En efecto, la función de la olla es preponderantemente utilitaria en virtud de que se vale de ella para matar por medio de la cocción a las pertenencias o las partes del cuerpo del sujeto.

Al igual que el resto de los objetos de la parafernalia, la olla en virtud de su condición de lamasék participa del oykyaGáyk y de la naturaleza payák propios de su loGoté.

Sintetizando, los objetos que auxilian a la bruja en la realización de su acción se desdoblán en dos grandes grupos.

Por un lado, tenemos la olla que cumple una función positiva facilitando la realización del procedimiento dañino, y por otro, los que cumplen una función precautoria. Entre éstos se distinguen dos tipos: los destinados a impedir que sea identificada -el trapo, el humo y las pinturas faciales- y los que impiden que sea dañada por la potencia negativa de su propio maleficio -la vara y el trapo-.

Si consideramos la importancia que posee cada canal en el conocimiento que la cultura posee de la brujería, y en particular de la manifestación de la relación loGót-lamasék en ese ámbito, resalta la preponderancia del canal shamánico, y en segundo lugar, los aportes realizados por los individuos ya'wó payák. Al primero le cabe un rol singular en tanto es la figura que mediante la terapia debe identificar a la bruja, anular su acción dañina, y curar al enfermo. Posee una visión metaempírica de la KonáGanaGae loGoté y de VzaGalasé, experiencia vedada a los individuos que no detentan ese status.

Durante sus viajes extáticos u oníricos, el shamán se debate con las teofanías y sus auxiliares, puede ver los pagál de los objetos sustraídos por las brujas y recuperarlos a sus cuerpos respectivos.

Los individuos ya'wó payák pueden observar a la konáGanaGae durante el sueño y descubrir su diabólico accionar, pueden también saber si son o serán en un tiempo breve víctimas del daño de la bruja si sueñan con objetos de la parafernalia.

En síntesis el conocimiento de los individuos ya'wó nayák se centra en el procedimiento del daño, en la visión onírica de la bruja, su parafernalia y los objetos por ella recolectados. El shamán suma a esta experiencia la visión de las teofanías loGoté de las konáGanaGae y la de las lamasék de estas últimas. Su conocimiento posee una dimensión metaempírica en lo que hace a la visión de las loGoté, y metasensible en lo relativo a la visión de las lamasék y de los paqál de los objetos sustraídos.

#### V. Ambito de NesóGe (Antropofagia)

Según da cuenta un relato, NesóGe era en la época primigenia una mujer normal. Salía habitualmente con su marido, colaborando con éste en la caza. En una de esas oportunidades, NesóGe, desobedeciendo una norma impuesta por Qaqadeláchiyi, ingiere carne de cotorras a pesar de que se encontraba en un período menstrual. Prontamente la conducta no apta para consumir carne cruda se transformó en antropofagia. NesóGe, al realizar esta aberración alimenticia, fue víctima de una transformación radical de su persona, no sólo en lo que hace a sus comportamientos -cometer antropofagia, y en líneas generales, desintegrarse de la sociedad de los humanos cometiendo actos hostiles hacia aquéllos- sino también en lo relativo a su apariencia. En efecto, NesóGe es objeto de una aberrante transformación morfológica que incluye el desarrollo de la pilosidad, el crecimiento de las uñas en forma de garras, una fuerza y una

velocidad superiores a las de un humano normal. NesóGe había transgredido la esfera de lo humano para convertirse en payák definitivamente como resultado de la violación que realizara a la interdicción impuesta por Qaqadeláchiyi. Esta nueva condición le permite asesinar y fagocitar primero a su marido y posteriormente a todo individuo con que se pusiera en contacto. Es descubierta por sus propios hijos cuando éstos encuentran restos del cuerpo de su padre en una de las bolsas que NesóGe utilizaba para recolectar frutos silvestres. Ante el horror que experimentan no dudan de su deber de avisar al resto de los hombres, quienes piden auxilio a Qaqadeláchiyi, el héroe salvador del grupo. Tras la acechanza de la teofanía Qaqadeláchiyi ordena a la humanidad primigenia que se refugie con él en el interior de un árbol, donde mediante un ardid consigue cortarle las uñas, locus del poder de NesóGe, y por ende logra reducirla. Su actitud terrible hacia el resto de los hombres y su transformación en payák de peligrosísimas intenciones, determinan que NesóGe sea incinerada. Posteriormente, mostrando una modalidad dema (92), se origina el tabaco y de acuerdo a algunas versiones también los sonajeros utilizados por el ni'yoGonáq.

La acción de NesóGe no se agota en el tiempo originario, aún en el presente hace presa de nefastas intenciones a las mujeres por medio de la posesión, instándolas a que repitan el camino por ella recorrido.

"NesóGe cuando quiere se entra dentro de la mujer que ella "eligió y se hace loGoté de la mujer, y la mujer se hace como

"lamasék. Cuando NesóGe se entra, le habla a la mujer y ella  
 "ya pierde el entendimiento sólo escucha lo que dice NesóGe,  
 "ella le enseña que no haga caso, que coma carne o pescado  
 "cuando tiene regla, que coma la gente, que mate toda la gen-  
 "te le enseña. Por ejemplo nosotros estamos acá si viene Nesó-  
 "Ge ya mata todos. Cuando NesóGe le habla la mujer se hace  
 "nesóGe también porque come carne cuando está con regla y en-  
 "tonces al tiempito come carne cruda, y después ya come gente,  
 "se vuelve nesóGe, payák. La mujer hace eso porque le ordena  
 "NesóGe. Cuando entra NesóGe hay que matar la mujer, hay que  
 "cortarle las uñas porque ahí tiene el poder, oykyaGáyk, si  
 "uno le pega en la cabeza, o le quiere cortar con un hacha  
 "no se muere la mujer, sólo si le cortás las uñas. Si vos no  
 "la matás la mujer empieza a comer gente. Pero como el pi'yo-  
 "Gonág tiene poder, sabe todo, él avisa que una mujer se está  
 "volviendo nesóGe, entonces como el pi'yoGonág avisa, la gente  
 "ya decide que hay que matarla. Si no la matan come dos mil o  
 "tres mil personas porque es igual que el animal, la mujer  
 "nunca se cansa de comer". (Ceferino, Juan Gonzalez).

Se advierte en el relato que NesóGe, además de ser el nom-  
 bre de una teofanía payák es la denominación de un estado que  
 puede padecer el humano como resultado de ser poseído por el  
 personaje. En efecto, NesóGe posee al individuo haciéndolo  
 presa de su propia intención, un continente despersonalizado  
 que actúa según la voluntad de la teofanía poseedora que se  
 ha convertido por ese camino en loGoté del individuo y la des-  
 graciada mujer en su lamasék.

El hecho de que NesóGe posea sólo a mujeres se debe a la correspondencia sexual que el Pilagá percibe entre loGót y lanasék, ya que las interdicciones que deben violarse son propias del ámbito femenino.

La prédica de NesóGe va dirigida a que la poseída recorra el camino por ella emprendido en el tiempo primigenio. Así la insta a que consuma carne proveniente de la caza o de la pesca, violando una prescripción impuesta por Qagadeláchiyi y que debe observarse en el presente, cuando fluye la sangre menstrual. Al no respetarse la norma, los comportamientos alimenticios irán variando hasta que la mujer coma carne cruda y finalmente cometa antropofagia.

La alteración que padece la mujer nesóGe es similar a la que sufriera el personaje, se inicia con la alteración de la conducta alimenticia y se continúa con un comportamiento fundado en la fobia a los humanos y las alteraciones morfológicas, que no son expresión sino de que se ha dado el paso de la condición de humano a la payák.

Al padecer la mujer el estado de nesóGe es necesario darle muerte, por lo que debe intervenir, en función de su potencia y naturaleza payák, el pi'yoGonáq, a quien le cabe además el rol de descubrir a las mujeres que han violado las normas alimenticias y han emprendido el camino que conduce a transformarse en nesóGe. La identificación de la mujer posee un claro matiz precautorio en tanto debe realizarse con anterioridad a que haya cometido antropofagia, y que se haya completado su total

transformación anatómica. En efecto, cuando el pi'yoGonáo descubre que una mujer consume carne cruda, ésta posee ya oykya-Gáyk, el que se percibe concretamente en una fuerza desmesurada y en la imposibilidad de darle muerte como a un humano común.

El corte de los dedos reproduce la acción que realizara Qaqadeláchiyi en la época primigenia y posee el mismo sentido en virtud de que la mujer convertida en nesóGe, del mismo modo que el personaje mítico, concentra su poder en las uñas, que también tomarán forma de garra de no ser eliminadas.

El nexo loGót-lamasék se evidencia en la elección que realiza el personaje y la consecuente alteración de la mujer, que reproduce el accionar de NesóGe en la época primigenia, y que no es sino más expresión de la prédica potente de la loGoté quien en función de ese vínculo logra la total transformación de la persona tanto en lo que hace a comportamientos como en el plano morfológico, evidenciando su esencia payák resultado de la posesión de la loGoté.

A diferencia de los casos vistos anteriormente, el nexo loGoté-lamasék en el ámbito de nesóGe no implica una comunidad de intereses e intenciones, sino la despersonificación del lamasék, quien se convierte así en continente de la voluntad poderosa de la loGoté. Es ella quien decide el camino que va a elegir su lamasék, la que le ordena los comportamientos que ha de asumir en relación a los humanos y entre ellos la antropofagia como la actitud distintiva de la relación.

Del mismo modo que Pi'yaGalé'ek, el pi'yoGonáq y la konáGana-Gae, NesóGe necesita incluir a terceras personas para concretar el sentido de su relación como loGoté, que se inscribe en la esfera del daño y la muerte, más precisamente en la fagocitosis del humano. Si esto no siempre se puede concretar es simplemente por la acción preventiva del pi'yoGonáq que, en algunas circunstancias, mata a la lamasék antes de que se consume la total transformación.

Existe, por otra parte, la posibilidad de que alguna mujer decida por sí sola violar la prohibición impuesta por Qaqadelá-chiyi, y así emprender el mismo camino que recorriera NesóGe. En este caso, la teofanía se convierte de igual modo en loGoté de la mujer y ésta en su lamasék en virtud de que al ingerir la mujer carne cuando le está prohibida, se desencadena la posesión de NesóGe. El texto siguiente ilustra lo dicho:

"Puede ser que una mujer decida ella misma cuándo está con "regla comer carne de pescado o de animal del monte. Entonces "cuando la mujer come se viene NesóGe y habla con ella, enseña "guida le entra, y se pone de loGoté. Le dice que estuvo bien, "que tiene que comer lo que quiera, que va a tener mucho poder, "que ahora tiene que empezar a comer gente". (Saité, Tomasito).

Sea por propia determinación o inspirada mediante la posesión de NesóGe, el resultado es idéntico, se adquiere a la teofanía como loGoté, se padecen diferentes transformaciones de índole física y social, expresiones de la nueva condición de payák.

Por otra parte, no sólo las mujeres pueden acceder a la condición de nesóGe sino también los animales, de transgredir el ámbito alimenticio que les es propio. Veamos:

"Si uno entierra mal un muerto entonces se viene un bicho "y come el cadáver, cuando come carne de persona el animal le "gusta y quiere seguir comiendo gente. También cuando come la "bolsa (se refiere a la placenta) se vuelve nesóGe el perrito "o el animal que sea. Porque ya NesóGe les dice que hagan así, "que coman la carne de persona". (Honorio González).

Las posibilidades de volverse nesóGe se limitan a los animales que consumen carne y entre ellos a los dispuestos a comer carroña, vale decir, el perro y algunas aves.

El estado de nesóGe en el animal se debe a la transgresión del hábito alimenticio que le corresponde naturalmente, a diferencia del humano que debe violar una interdicción para acceder al estado.

La necesidad de seguir consumiendo carne humana se fundamenta en las enseñanzas de NesóGe que se ha convertido en loGoté del animal y éste consecuentemente en su lamasék. Revela una acción dañina que se fundamenta en su esencia pavák.

Cabe señalar que las posibilidades de que un animal consuma un cadáver, o parte de la placenta y el cordón umbilical, son remotas en virtud de que el Pilagá tiene especial cuidado en el modo en que sepulta a sus muertos, y de igual forma entierra con sumo interés la placenta y el cordón umbilical en la

periferia de su casa.

Sintetizando, NesóGe designa entonces a un personaje mítico, y a un estado que se identifica con la antropofagia y que pueden padecer las mujeres o algunos animales, quienes se convierten en lamasék de la figura, la que es entendida como loGoté.

En lo que hace al origen del conocimiento que la conciencia cultural posee sobre el complejo de nesóGe debe resaltarse la preponderancia del canal mítico. En efecto, por medio del relato se conoce el proceder de NesóGe en la época primordial, su conexión con el tabaco y la técnica que debe utilizarse para darle muerte. También en virtud del conocimiento del mito que se sabe cómo han de actuar las mujeres poseídas por NesóGe en la actualidad, y que se pueda por ende evitar la antropofagia en el presente.

Sólo proviene del canal shamánico la idea de que la mujer que se está transformando en nesóGe puede ser descubierta por el pi'yoGonáq con antelación a la evidente antropofagia.

#### VI. Ambito de la locura

El actuar al margen de las normas establecidas, de los valores, tanto positivos como negativos, aceptados por la cultura, indica que quien lo hace no está en su sano juicio, precisamente que ha sido víctima de la intención negativa de la teofanía payák, que mediante la posesión del sujeto transforma

su entendimiento, propio de humano, y lo hace actuar siguiendo un modelo de comportamiento propio de un animal, que variará según el dueño de los animales que lo haya poseído. En otras palabras, el loco es para el Pilagá el sujeto que se comporta como algún animal como resultado de la acción que realiza el dueño del animal sobre la persona, haciéndolo actuar tal como lo hace la especie en cuestión. Deja de comprender y de hallar sentido en las pautas que debe seguir como hombre, y lo que es más, las desconoce, se ha transformado en un ser que actúa como un animal y mantiene de humano tan sólo la morfología.

El Pilagá entiende que el dueño de los animales se ha convertido en el loGót de la persona y ésta en su lamasék, por lo que actúa siguiendo el modelo de comportamiento típico de su dueño.

Este nexa, a diferencia de los que hasta aquí hemos visto, puede ser temporario y no implica que la persona se convierta en payák sino que por el contrario mantiene su ontología humana, la que permite superar el estado de locura y volver a actuar como un hombre.

"Si a un hombre le entra el dueño del chancho anda sin bañarse todo sucio. Hace igual que el chancho que se refriega en el barro, no le gusta estar limpio, igual hace la persona no quiero lavar la ropa. Porque el dueño del chancho le enloquece la cabeza entonces no se acuerda más como hacen las personas y hace lo mismo que el chancho porque se le mete adentro. El dueño del chancho se entra y se hace loGót enton-

"ces le enseña que no hay que lavarse la cara, ni la ropa, vos  
 "ya no pensás en lavarte, ya no te acordás más que hay que ha-  
 "cer esas cosas. La persona anda sucia sin pensar, sin conver-  
 "sar. Te cambia las costumbres, el entendimiento todo, te por-  
 "tás como chancho. La persona no se da cuenta de que le entró  
 "el dueño de los chanchos pero toda la gente sabe porque ven  
 "lo que él hace que no quiere lavarse, ni que le laven la ropa.  
 "Apenas se levanta se enjuaga la boca pero no se lava. Así ha-  
 "ce el chancho cuando se levanta no se sacude y se tira ensegui-  
 "da en la tierra. El pi'yoGonáq puede ver el espíritu que mandó  
 "el dueño del chancho porque él tiene muchos bichos, mucho po-  
 "der. El dueño del chancho te manda a donde hay más barro, o  
 "te manda a pescar. Si le entra el dueño de la tortuga ya no  
 "quiere salir a visitar a nadie, hace como la tortuga que la  
 "tocás y enseguida mete adentro la cabeza y ya no sale, se que-  
 "da escondida. De forma queda como hombre pero es como si fue-  
 "ra tortuga lo que hace, vos andás limpio pero encontrás una  
 "persona y te vas a otra parte porque tenés vergüenza, ya no  
 "querés conversar más. Si le entra el dueño del pavo real en-  
 "tonces se va al pueblo y se peina bien, usa saco, usa zapatos.  
 "Si te entra el dueño del mono ya te vas al fondo y te ponés  
 "a tomar una copa de vino o de ginebra, y volvés borracho, por-  
 "que el mono es borracho; hay veces que te entran varios dueños  
 "entonces vos primero hacés como un animal, y después, como  
 "otro, y más después como otro. Si te entra el dueño de la ví-  
 "bora te vas al camino a ver si puedes hincar a alguien, igual  
 "que la víbora que espía el camino y cuando pasa alguno ya le  
 "hica, la persona hica con cuchillo, o con lo que ella tenga,  
 "si no la mordés, te ponés bravo, tenés coraje si te entra el

"espíritu de víbora. En cambio si me entra el dueño del sano  
 "me voy a dormir hasta mediodía, recién a esta hora me voy le-  
 "vantando, me voy alistando, me voy a tomar mate cocido. Me  
 "voy a peinar bien. Entonces me voy a donde hay un baile, por-  
 "que así hace el sapo. A esta hora recién se levanta, estira  
 "la pierna y se va saltando a dónde hay agua, después se va a  
 "otro lado y se queda despierto hasta que amanece, anda con-  
 "tento, cantando, entonces vuelve y ya se queda en la cueva.  
 "Igual que la persona se queda de día en la pieza y recién a  
 "la tardecita puede salir a caminar, a conversar, hace chistes,  
 "encuentra su compañera, su novia. Así hace cuando le entra el  
 "espíritu del sapo. Si me entra el espíritu del chivo yo voy a  
 "andar por cualquier parte, voy a ser andariego, si encuentro  
 "una mujer enseguida le voy a mentir porque hago como el chivo.  
 "Si me entra el espíritu del chivo yo ando sanamañí (enamorado-  
 "zo), ando por todas partes buscando mujer. Si te entra el es-  
 "píritu del perro te salen granos iguales a los de los perros,  
 "al perro le sale sarna, le salen granos. El perro nunca se  
 "baña. Si te entra el dueño del tigre te ponés malo, nadie se  
 "te arrima, igual que el tigre. El dueño del tigre ya trabaja  
 "adentro y vos te ponés nervioso. Si tengo mujer en mi casa y  
 "me levanto nervioso le digo que haga el mate cocido rápido.  
 "Si no me hace caso yo me enojo y le grito o le pego. Siempre  
 "estoy nervioso, no aguanto cualquier cosita, enseguida me  
 "enojo. Lo mismo si yo trabajo, enseguida me quiero pelear con  
 "mi patrón, hay veces que lo quiero hincar con un cuchillo.  
 "Cuando te entra el dueño del tigre andás con el cuchillo en  
 "la cintura, enseguida querés matar a cualquiera ya te ponés  
 "malo. El ni'yoGonáq puede ver al dueño en el corazón de la  
 "persona, tiene forma de hombre pero tiene una patita de chivo,

"o pata de chanco, o si no tiene la cara de hombre pero tiene "unas guampitas de chivo, arriba igual que el chivo. El pi'-yoGonáq ve clarito al hombrecito en el corazón de la perso-  
"na". (Juan de los Santos).

Se aprecia en el texto que los loGót de diferentes anima-  
les pueden convertirse en dueños del sujeto haciéndolo actuar a su antojo del mismo modo que la especie que regentean. El dueño del animal posee al individuo convirtiéndose en su impe-  
rativo loGót.

La identidad de la teofanía que ha desencadenado la posesión es evidente en virtud de que el humano reproduce los comporta-  
mientos de la especie que aquella regentea. Pero además es vi-  
sible para el pi'yoGonáq, quien puede identificar a la figura mediante la observación directa. En efecto, el loco posee en su corazón una figura de morfología mixta que incluye atributos tanto humanos como de la especie animal que tiene a su cargo.

El hecho de que la teofanía se poseione del corazón y por medio de éste de la totalidad del individuo, no es en absoluto arbitrario en función de que el órgano en cuestión es visuali-  
zado por el Pilagá como uno de los reservorios de potencia del sujeto, fundamento de diferentes capacidades de tipo intelecti-  
vo, volitivo, y emocional, por lo que al posesionarse del cen-  
tro jerárquico se apodera de la totalidad en virtud de que el resto del organismo necesita de la normal actividad del corazón para desenvolverse sin inconvenientes.

La acción del loGót si bien no produce una alteración anatómica -como sucede con la enfermedad- modifica la capacidad intelectual del sujeto, la transforma. En efecto, el individuo deja de entender las normas propias del humano, y por ende, deja de aceptarlas sustituyéndolas por las de la conducta animal a las que vive como el proceder habitual. Es claro que la acción de la teofanía es independiente e indiferente de los deseos del individuo. Ella se instala sin que la persona tenga conciencia de lo que sucede, sus comportamientos absurdos denotan inmediatamente a el resto de los miembros de su comunidad que se ha convertido en lamasék de un loGót de una especie animal, y no tratan de corregirlo -porque saben que ésto es imposible- sino simplemente de tolerarlo.

La persona así adquiere un loGót que hace actuar a su antojo a su lamasék, sin tomar en cuenta los deseos de éste, característica generalizada en este tipo de nexos, en el que priva la comunidad de intereses entre el dueño y sus dependientes, manteniendo una intencionalidad aunada pero no sometido como sucede en el ámbito de la locura.

El hecho de que el individuo durante un mismo tiempo pueda ser poseído por dos personajes diferentes, se hace evidente a los ojos del Pilagá en el comportamiento que así se lo revela, a la vez que nos muestra un nuevo ámbito en que el lamasék puede tener dos loGót. De estar poseído por dos o más teofanías el individuo sucesivamente asume el comportamiento de las especies que regentan los loGót que lo hayan poseído.

En cuanto al nexo cabe señalar que es éste el único caso en que la persona ignora que se ha convertido en lamasék y, por ende, dependiente de un loGót, un extraño para él. Sin embargo, el aspecto en cuestión se halla asociado a una característica esencial de la locura: la mutación de la capacidad intelectual propia del humano por un entendimiento animal. Es también en virtud de esta ignorancia que se hace imposible la comunidad de intenciones o de intereses entre el loGót y el lamasék puesto que el último se halla anulado, despersonalizado por el primero. Representa el ámbito de la locura, el dominio en que la posesión como mecanismo de interacción entre teofanías y hombres se percibe con mayor claridad, como una verdadera posesión que implica convertir al poseído en un mero continente de la voluntad del poseedor.

Los comportamientos del lamasék varían según el dueño que se haya situado en su corazón. El dueño de los pecaríes se denota en la suciedad del individuo, la que alcanza no sólo a la persona sino también a sus pertenencias. El dueño de la tortuga provoca una conducta huidiza, esquivada de sus congéneres, en función de la vergüenza que el Pilagá entiende caracteriza al animal. Si la posesión la desencadena el dueño del pavo real, el sujeto dedicará su tiempo a pasear y engalanarse, queriendo reflejar la belleza del animal fundada en su espléndido plumaje. El dueño de los monos inspira la borrachera, repitiéndose en el humano la conducta del animal. El dueño de la víbora determina un comportamiento agresivo, negativo hacia el humano, similar al de los ofidios. En lo que hace a la posesión por el

dueño de los sapos, hay una doble identificación entre el animal y la persona, la primera responde al hábito de desarrollar la actividad en horas de la noche, en cambio la segunda responde ya no a un hábito del batracio, sino a la visión Pilagá del comportamiento del animal, nos referimos a la asociación del canto a la alegría. El baile nocturno y los cantos poseen en la cultura que nos ocupa un franco matiz lúdico y dionisiaco. Así la conducta del sapo se identifica con el comportamiento sanamañí en función de una percepción cultural de las actitudes del animal. La actitud que provoca el dueño del chivo también se basa en una doble percepción; por un lado, el hábito de deambular del animal, y por otro, el sentido que tiene en la cultura el deambular. En efecto, cuando el Pilagá describe el comportamiento del chivo como si se tratara de un humano que miente en función de sus intereses o que busca pareja, pone en el animal comportamientos humanos que se asocian al paseo de villorio en villorio propio de los individuos sanamañí (93). Si bien desde una perspectiva científicista no existen en el comportamiento del animal tales actitudes, es evidente que desde una perspectiva tauteológica el animal es humanizado por el indígena y su comportamiento resulta idéntico al del sanamañí.

La identificación entre el perro y el individuo se realiza a partir de una enfermedad, la elección no es en absoluto arbitraria si tenemos presente que la mayoría de los perros indígenas padecen la sarna.

La posesión del dueño del tigre se denota en la agresividad hacia los humanos, independientemente de los vínculos afectivos

que debieran primar en relación a algunos de aquéllos. Es evidente el paralelismo entre los comportamientos del animal y los que asume el individuo.

En términos generales se aprecia que la identificación de los comportamientos humanos con determinado animal pone de manifiesto la identidad de la teofanía que ha causado la locura en el sujeto. La semejanza señalada se concreta tanto en actitudes, hábitos, enfermedades, como en la apariencia física o el estado emocional.

En lo que hace al nexo loGót-lamasék en el ámbito de la locura, es evidente que se concreta en una identificación, lograda por los más variados atributos, entre el individuo y su loGót. Atributos que por otra parte, comparten las especies animales, ya que el loGót lo es también de las variedades que regentea, y ya vimos al tratar los Señores de Animales, la identidad morfológica y de actitudes que une al dueño con sus lamasék. En otras palabras, al convertirse en loGót la teofanía hace actuar al individuo como habitualmente lo hacen el resto de sus lamasék, vale decir los animales.

Por otra parte, en algunos casos la locura es simplemente parte de un proceso que conduce al individuo a convertirse en ni'yoGonáq, en otras circunstancias la teofanía decide abandonar el corazón de la persona y ésta vuelve entonces a la normalidad. Veamos la explicación brindada por el Pilagá al respecto:

"Uno que se volvió loco si el rayák quiere puede dejar de

"estar loco y hacerlo pi'yoGonáq. Si el payák quiere te da oy-  
kyaGáyk entonces te hace brujo y ya no sos más loco. Si te  
 "entra uno solo no te va a hacer pi'yoGonáq, te quedás loco no-  
 "más, porque no tenés mucho poder, a menos que sea el dueño de  
 "los tigres o de las víboras. Si el dueño del tigre quiere,  
 "después de un tiempo llama a todos los bichos y ya me da lama-  
sék, entonces al poco tiempo yo ya puedo soñar y ya me hago  
 "pi'yoGonáq. Si te entra el pavo real o el chivo entonces ya no  
 "te hacés pi'yoGonáq. El perro, la tortuga o el mono te dan lo-  
 "cura nomás pero no te hacen brujo, para que te haga tiene que  
 "ser Nanákpolyo' o Kedókpolyo' o KodáGe le'tá. El dueño de  
 "kodáGe viene y te dice por ejemplo: "En este momento ya pasa-  
 "mos esos tiempos en que no podíamos acordarnos de nuestra gen-  
 "te, y ahora en estos momentos ya podemos lavarnos, hacer la-  
 "var la ropa, yo te voy a hacer pi'yoGonáq". (Ceferino, Juan  
 González).

Se aprecia en el relato que las posibilidades de que el esta-  
 do de locura desencadene en una iniciación shamánica dependen  
 de la jerarquía y potencia del loGót que haya poseído a la per-  
 sona. Dicha posibilidad está reservada a los dueños de especies  
 de importancia. Tal como lo señalamos oportunamente, éstas pue-  
 den percibirse tanto en el plano físico como en el de los com-  
 portamientos, desde esta perspectiva, los tigres, las víboras  
 y los pecaríes se distinguen por la fuerza, a la que los dos  
 primeros suman la malignidad y la agresividad como atributos  
 distintivos.

La iniciación se desencadena mediante la cesión de oykyaGáyk

y de lamasék, dones que no están en condiciones de ofrecer los dueños de especies menos importantes porque no cuentan ellos mismos con un número suficiente de lamasék relevantes. Por otra parte, se advierte además que el loco no sufre una mutación ontológica que lo remita a la esfera del payák en virtud justamente de que la teofanía no ha intentado protegerlo sino dominarlo.

Se aprecia además, que en el momento en que la teofanía decide iniciarlo en el shamanismo lo humaniza nuevamente, le devuelve los hábitos y actitudes propios del humano que le había sustraído, lo que equivale a decir que el sujeto recupera su intención, que de ahí en más podrá moverse de acuerdo con su loGót pero no como un individuo sojuzgado ignorante de la situación en que vive. La teofanía deja de gobernar al sujeto tras haber ocupado su corazón, deja de hacerlo actuar al margen de su voluntad, la que en realidad ha sido anulada, para comunicarse por medio del diálogo onírico. Le explica lo que le ha sucedido, lo trata como un ser con intencionalidad propia. En suma, el pado de loco a shamán implica la humanización de la persona en tanto recupera la conciencia de sí, el conocimiento de sus pautas de conducta, aunque paradójicamente desde la perspectiva de la condición ontológica implica el paso de humano a payák.

También el loGót puede decidir dejar a la persona y ésta volver a la normalidad sin convertirse en pi'yoGonáq. La decisión se advierte inmediatamente en el comportamiento del individuo en tanto se encausa en actitudes que la cultura conside-

ra propias de los hombres.

"Si el dueño del animal quiere dejar a la persona entonces  
 "ella ya se lava, no es andariega, no quiere matar a nadie, ya  
 "no hace las cosas que hacen los animales. Ya hace lo mismo  
 "que la otra gente. Los parientes ya se ponen contentos porque  
 "ya se sanó, ya lo dejó el loGót". (Martín Montoya).

Amén de los aspectos ya señalados, se advierte en el texto que la relación loGót-lamasék puede ser temporaria si el loGót decide abandonar el corazón de su lamasék, desición que se percibe en la praxis en el comportamiento de la persona. El carácter temporario es una posibilidad y explica por qué algunos individuos que padecen el estado de locura pueden recuperar su equilibrio psíquico y emocional. Sin embargo, es también común que la teofanía no abandone al sujeto hasta su muerte, o que decida convertirlo en pi'yoGonáq, circunstancia que implica que la persona vuelva a comportarse normalmente pero no que pierda su condición de lamasék. En efecto, el nexo loGót-lamasék deja de manifestarse en el ámbito de la locura para expresarse en el dominio shamánico.

En cuanto a la procedencia de los contenidos de conciencia cultural en lo relativo al ámbito de la locura, se evidencia que todos los hombres, independientemente de su status de potencia, perciben la locura de un sujeto determinado a partir de su absurdo comportamiento. Sin embargo, es el shamán quien puede ver la figura del loGót en el corazón del desdichado la-

masék, y aportar desde esta perspectiva ciertos detalles del ámbito de la locura al conocimiento del grupo.

## VII. Ambitos Humanos

Hasta ahora hemos visto relacionarse a las teofanías payák con los seres humanos mediante el nexa loGót-lamasék, implicando éste un cambio en la condición ontológica del humano que adquiere la de payák de su loGót, ya sea en el ámbito del shamanismo, la brujería o el de nesóGe. En lo que hace a la locura, si bien el individuo no pierde su naturaleza humana, la posesión implica la anulación del sujeto e inscribe al estado en la esfera de las acciones negativas que realizan los payák. Sin embargo, existen ciertas actividades en las que el individuo es auxiliado por las teofanías, quienes se convierten en su loGót, sin anular su propia intención, sino que por el contrario se hallan dispuestas a beneficiarlo y protegerlo respetando su propia intencionalidad. Vale decir, convirtiendo al individuo en un ya'wó payák, condición que no incluye al loco en virtud de que en ese caso la acción de la teofanía es independiente de la voluntad y los deseos del sujeto.

Son muchos los casos en que se ceden payák al individuo con fines preventivos o propiciatorios -para evitar una enfermedad, para aumentar la potencia del sujeto y ayudarlo a concebir, para precaverlo de acciones negativas, entre muchas otras- pero no por ello el payák se convierte en loGót de la persona e interactúa con ella. La relación loGót-lamasék pareciera plantear-

se en aquellas actividades que son de relevancia para el sujeto durante un período prolongado de su vida. Así, existe un loGót de los individuos sanamañí, un loGót de los cazadores, un loGót de los pescadores, y en antaño un loGót de los guerreros.

Comenzaremos a analizar los dominios que hemos llamado humanos en el ámbito de los individuos sanamañí. Los sanamañí son los jóvenes de ambos sexos que dedican la mayor parte de su tiempo a adornarse y seducir. Concurren a los bailes nocturnos, nomí, ataviados con abultados collares y esmerados tocados, decoran su faz con diversos motivos pintados en negro, rojo y blanco a elección (94). Durante el día tocan diversos instrumentos musicales repitiendo monótonas melodías, o se desplazan de aldea en aldea en busca de pareja, su único objetivo es convertirse en irresistibles seductores (95).

Tal comportamiento externo es, por otra parte, expresión de una transformación más profunda, resultado de haber adquirido a los payák Wayagaláchiyi o Idáyk como loGót. El primero se asocia al contexto sanamañí debido a su carácter de trickster, al que apunta el comportamiento del individuo sumido en ese estado, y en segundo lugar, por el hecho de atribuírsele a su acción la etiología de los distintos elementos que integran la parafernalia del sujeto sanamañí. El segundo es dueño de unas pequeñas plantas que comparten su nombre, de las que el Pilagá extrae las tinturas con que orna su faz.

Sea cual fuere la teofanía que sume al individuo en ese estado, la relación se concreta por vía onírica durante un tiempo

prolongado. En ese lapso el payák muestra al sujeto un mundo diferente, le comunica su deseo de ayudarlo, de convertirlo en un indiscutido seductor, le enseña los procedimientos que debe seguir a fin de conseguir las mentadas pinturas, a fabricarse sus propios collares, y a lucir hermosos tocados. Durante los sueños la persona tiene la posibilidad de observar a Idáyk, el paradigma de lo bello, e imitar en su rostro los motivos que viera ornando la faz del payák.

Wayaqaláchiyi, también mediante el diálogo onírico, insta a la persona a cambiar continuamente de pareja, a concurrir a los bailes nocturnos mostrándose alegre, ingeniosa y locuaz. Vale decir, Idáyk y Wayaqaláchiyi operan una transformación radical del individuo haciendo de él un ya'wó payák que interactúa con las teofanías de igual a igual en función de una comunidad de intereses e intenciones. Veamos en qué actitudes se concreta esta relación:

"Los que son sanamañí, los que van al nomí, son compañeros  
 "de Wayaqaláchiyi. Si Wayaqaláchiyi es loGót de la persona le  
 "trae suerte y enseguida lo persiguen las mujeres al hombre.  
 "Wayaqaláchiyi se entra por la boca y se va hasta el corazón  
 "y se queda en el corazón y le habla a la persona. Entonces el  
 "hombre es el más chistoso, es el tipo más divertido. Entonces  
 "puede conseguir más mujeres hasta cuatro o cinco mujeres.  
 "Igual la mujer si le entra Wayaqaláchiyi ya tiene cinco o  
 "seis maridos o novios. Como Wayaqaláchiyi anda por ahí yo tam-  
 "bién salgo y ando por ahí porque soy lamasék de Wayaqaláchiyi,  
 "entonces salgo con él. El que es sanamañí es porque lo ordena  
 "Wayaqaláchiyi. El elige y da buena suerte. Wayaqaláchiyi te

"dice que te vayas por ahí a cualquier parte, que no te quedes  
 "en tu casa, que vayas siempre buscando mujer. El siempre quie-  
 "re que vos tengas mujeres nuevas, cuatro o cinco mujeres nue-  
 "vas. Wayaqaláchiyi entra también a la mujer y la hace andarie-  
 "ga, no para en la casa, ella quiere tener muchos hombres, an-  
 "da con uno un ratito y lo cambia, o si no lo engaña porque  
 "así le enseña Wayaqaláchiyi. Cuando la gente se junta porque  
 "tiene a Wayaqaláchiyi no dura mucho el casamiento, porque él  
 "les da esos pensamientos. Wayaqaláchiyi acostumbraba fiero a  
 "la gente, que no trabaje, que ande por ahí todo el día. Le  
 "gusta una mujer y al rato ya la bota así hace Wayaqaláchiyi.  
 "También Wayaqaláchiyi puede hacerte botar tu mujer, aunque  
 "sea una buena señora que no va a ninguna parte, aunque ella  
 "trabaje vos la dejás lo mismo porque viene otra mujer sanama-  
"ñí y vos ya tenés ganas de irte con ella. El que es sanamañí  
 "siempre anda buscando mujer, no le importa nada, si anda con  
 "una mujer y se queda embarazada enseguida la deja porque él  
 "no quiere casarse y tener hijos, él no quiere hacerse una ca-  
 "sa todavía. La mujer sanamañí no quiere tener hijos porque  
 "así le ordena Wayaqaláchiyi, si ella tiene un chango ensegui-  
 "da lo bota cuando nace, ella quiere copular con muchos hom-  
 "bres, no quiere trabajar, ni tener una casa, ni marido, sólo  
 "marido por un rato quiere", (Saité, Tomasito).

Se advierte en el texto que muchos de los comportamientos del sanamañí se inspiran en la acción de Wayaqaláchiyi, quien al convertirse en loGót de la persona, lo induce a reproducir en su conducta sus propios comportamientos. En efecto, Waya-

galáchiyi constituye el arquetipo del accionar del sanamañí, el modelo de perfección al que todo hombre y mujer desearían alcanzar, tanto en lo que hace al carácter lúdico, como al aspecto erótico.

Como loGót origina y fundamenta variadas conductas que tienen como objetivo lograr la compulsión amorosa. Así el individuo sanamañí se siente compelido a una búsqueda constante de pareja, a mantener uniones que manifiestan prevalentemente el carácter de alianza, a recorrer los distintos villorios con la intención de seducir, a concurrir a los bailes nocturnos con espíritu orgiástico, a cometer adulterio.

La presencia de Wayaqaláchiyi, su colaboración con determinado individuo, se evidencia en la eficacia y en el éxito que el mismo logra en su actuar. El sujeto que se ha convertido en lanasék de Wayaqaláchiyi obtiene una radical alteración de su persona semejándose su modo de conducirse al del loGót. Más allá de sus características de personalidad se convierte en un joven alegre, de carácter lúdico, siempre dispuesto a la chanza, posee además un explosivo poder de seducción, que se concreta en múltiples conquistas, en el ser centro de la atención femenina, en el mantener varias relaciones de índole afectiva en forma simultánea. Vale decir, la acción del loGót se concreta en el éxito de su lanasék, a quien guía continuamente indicándole las actitudes que ha de asumir.

La acción de Wayaqaláchiyi como loGót, si bien implica la inspiración y la guía de los comportamientos del lanasék como

resultado de ocupar el corazón, el centro jerárquico del sujeto, no conlleva a la despersonalización, a la anulación de la persona. No es una situación comparable a la que se produce en el ámbito de la locura en virtud de que el lamasék puede ver y oír a su loGót, a la vez que desea fervientemente el auxilio de éste porque él mismo quiere convertirse en un irresistible seductor, mantener múltiples uniones, destacarse por su ingenio, o en su habilidad en el nomí.

La relación loGót-lamasék entre Wayaqaláchiyi y el individuo sanamañí implica una comunidad de intenciones, la colaboración del payák en los objetivos del sujeto, los que reproducen los comportamientos típicos del loGót. En otras palabras, Wayaqaláchiyi es el arquetipo de sus lamasék, quienes por detentar dicha condición reciben el auxilio de la teofanía que colabora en que el individuo reproduzca en su actuar el éxito compulsivo de Wayaqaláchiyi.

El carácter de alianza que inspira la teofanía a sus lamasék no sólo se evidencia en la fragilidad de sus uniones, sino en una inestabilidad emotiva que le impide formar una familia. Hecho que se evidencia en el texto en la ruptura que se produce en la pareja al conocerse el estado de gravidez de la mujer, quien por detentar también la condición de sanamañí opta por abortar o hacer práctica del infanticidio al vástago (96), en pos de mantener nuevas despreocupadas uniones que no comprometan su libertad y su deseo de seducir.

Por otra parte, el poder compulsivo del individuo sanamañí,

como expresión de la potencia de la teofanía payák en el sujeto, se manifiesta en el éxito amoroso que puede incluir a personas que no detenten ese estado, haciéndolas presas de un brusco renacer de la condición de sanamañí, que se concreta en el abandono de la esposa y de los hijos. Vale decir, aún cuando la persona haya estabilizado su situación afectiva y formado una familia, puede ser objeto de la seducción de un individuo sanamañí, y así volver a ese estado en virtud de que la pasión que despierta su solicitante es expresión de la potencia del loGót payák de la persona.

Finalmente, se evidencia la valoración negativa que el Pilagá realiza del estado sanamañí en función de que distrae al individuo de las tareas que debe realizar con el objeto de contribuir al sustento de su familia. En efecto, el individuo sanamañí en pos de lograr la compulsión erótica, no es un miembro útil, no cumple con las tareas de producción que la cultura le asigna, pierde su tiempo entonando melodías, preparando tinturas o fabricando collares que lucirá cuando decida seducir a un sujeto determinado.

La acción de Idáyk se centra fundamentalmente en auxiliar al individuo sanamañí en la construcción de su parafernalia. Acción de singular importancia en virtud de que es el empleo de la misma lo que permite operar la transformación física necesaria para convertirse en bello, y por ende, en un irresistible seductor.

"Para enamorar a la mujer hay que usar una bolsita, que tie-

"ne las raíces que usás para pintarte. Para poder hacer la  
 "bolsa hay que soñar con Idáyk, entonces él te indica cómo tenés  
 "que hacer. El dueño de las raíces es Idáyk, es un hombre todo  
 "adornado con flores, tiene de todos los adornos, por el cue-  
 "llo, la cabeza, tiene su tintura en la cara, su buen peinado,  
 "su pañuelo. Así te enseña qué tenés que usar porque vos podés  
 "soñar una noche, y te enseña cómo tenés que vestirme, peinar-  
 "te, todo. Entonces te persiguen las mujeres. Cuando vos soñás  
 "Idáyk te enseña cómo tenés que juntar las raíces, hacer la  
 "bolsita, entonces ya te podés pintar igualito que Idáyk por-  
 "que vos ya soñaste con él. Si vos no soñás, podés salir, con  
 "un viejito que sepa, entonces juntás las raicitas y al poco  
 "tiempo ya viene Idáyk, y soñás con él. Para ponerte las flo-  
 "res vos tenés que soñar con los colores, rosa, blanco, enton-  
 "ces al otro día ya podés salir a buscar, porque ya sabés qué es  
 "lo que te tenés que poner. Te enseña cómo cantar, todo lo que  
 "tenés que hacer para que te persigan las mujeres. El payák te  
 "enseña de noche. Cuando vos te vas a pintar, le pedías al pa-  
 "yák que te ayude a traerte suerte. Entonces te escucha el pa-  
 "yák y te ayuda". (Juan de los Santos).

"Si yo quiero tener una mujer me tengo que pintar a cada ra-  
 "to, y así me voy a visitar a la mujer. El que es sanamañí  
 "siempre anda con la bolsita, en la bolsita pone las raicitas  
 "para hacer la pintura y los palitos que usa para pintarse.  
 "Tiene que guardarla bien porque tiene que ser en secreto si no  
 "no sirve, así le enseña Idáyk. Si vos tenés la bolsita, las  
 "mujeres ya te persiguen porque tienen poder las raíces porque

"son de Idáyk. Tiene olor la pintura entonces el olor entra a la mujer y ya se enamora de vos porque Idáyk le da poder a la bolsita. Entonces nunca te falta mujer. La pintura sirve porque te hace más bonito, te cambia la forma entonces ya parecés lindo, y te persiguen las mujeres, te podés juntar con la que vos querés". (Honorio González).

Se advierte que mediante la experiencia onírica el Pilagá se comunica con Idáyk, quien le indica los pasos que debe seguir para fabricar su parafernalia, atributo indispensable del sanamañí en el momento de la seducción debido a diferentes aspectos. Entre los que figuran, en primer lugar, la potencia de los rizomas, y por ende de las tinturas con que el indígena orna su faz, ya que son de naturaleza payák igual que Idáyk, más precisamente el poder seductor de las pinturas faciales y de las raíces montaraces es concreción de la potencia y voluntad positiva de Idáyk, quien se vale de este medio para colaborar con sus lanasék.

En segundo término, el uso de la parafernalia revela su importancia singular en tanto permite obrar una transformación física del individuo; es que, al entender del Pilagá, el sujeto prolijamente adornado y pintado se transforma en un ser bello. Se trata de una verdadera metamorfosis, sea cual fuere la apariencia de la persona, mediante el empleo de la parafernalia se convierte en bello. Lo expuesto se advierte claramente en el plano de la lengua en virtud de que la expresión que usa el Pilagá para referirse a los cambios físicos logrados por el sanamañí es noykyélat, voz que refiere también las metamorfosis que realizan las teofanías, el shamán o la bruja en animales

vegetales u objetos, según sus conveniencias. De lo expuesto se deduce fácilmente que para el indígena el individuo sanama-ñí al pintarse y ataviarse se transforma en una persona diferente, de gran belleza física, lo que explica su capacidad de seducción.

En tercera instancia, se evidencia que el olor de los rizomas, por poseer el poder del payák, tiene la capacidad de actuar sobre el sujeto codiciado al penetrarle bajo la forma de sustancia.

Finalmente, hace a la potencia y eficacia del uso de la parafernalia el hecho de que por medio de ésta se reproducen los motivos que el individuo observara oníricamente en el rostro del payák, paradigma de lo bello. En efecto, Idáyk representa en la conciencia Pilará el arquetipo de lo hermoso, al grado sumo vedado al humano por pertenecer a la esfera de lo sagrado, de las teofanías. El imitar los diseños de Idáyk implica tratar de reducir la diferencia que existe entre el humano y los payák, maximisándose la capacidad de belleza del humano.

Existe la posibilidad de que la persona no se convierta en lanasék de Idáyk por determinación de éste sino en función de su propia decisión. En esta circunstancia se recurre al auxilio de un anciano (97) y se comienza por el aprendizaje de la fabricación de la parafernalia, circunstancia que determina que el siempre bien dispuesto Idáyk decida colaborar con la persona convirtiéndose en su loGót y ayudándola a seducir.

En líneas generales puede decirse que no hay quien durante la adolescencia no cuente con la colaboración de Idáyk y Wayaqaláchiyi. El estado sanamañí puede considerarse una etapa del decurso vital de la persona que ha de superarse cuando se contrae matrimonio, se logra la estabilidad emocional y se piensa en formar una familia. Desde esta perspectiva no hay quien no haya sido auxiliado por las teofanías payák en su adolescencia o primera juventud; en la intención de seducir o de enamorar a un sujeto codiciado.

Hasta ahora hemos resaltado la eficacia de la notencia de las pinturas faciales y de las pequeñas bolsas en que éstas se guardan, sin embargo todos los elementos de la parafernalia contribuyen de igual modo en hacer del sujeto un seductor, los rizomas mediante el olor que penetra en la persona, las pinturas al transformar la apariencia del joven sanamañí, igual función cumplen los tocados y los collares, también inspirados en los que el individuo observara en el atavío del payák. Los instrumentos musicales desempeñan un rol similar al de la bolsa puesto que la música también penetra como sustancia en el sujeto que se quiere seducir y despierta por sí sola la pasionalidad de la persona solicitada. Una función del todo similar cumplen los cantos que pacientemente aprenden los sanamañí y que posteriormente entonan durante períodos prolongados.

La relación con Idáyk implica una interacción fluida en la que el sujeto puede iniciar el diálogo cuando él necesite, más específicamente cada vez que decida emplear la parafernalia se dirige a Idáyk solicitándole que lo auxilie en sus cometidos.

La condescendencia de la teofanía se aprecia en la eficacia del sujeto en lograr una generalizada compulsión amorosa, meta del proceder de los individuos sanamañí.

En síntesis, la acción de Idáyk como loGót de los individuos sanamañí se concreta en el otorgamiento de la parafernalia, en la enseñanza de variados aspectos que hacen siempre al modo de desenvolverse con éxito del individuo sanamañí, en facilitar la alteración morfológica por medio de la cual el sujeto se convierte en hermoso y consecuentemente en seductor, en colaborar cediéndole poder cada vez que la persona lo solicite, en hacerlo conocer una realidad diferente. El mundo sagrado de las teofanías se abre como una nueva perspectiva para el individuo sanamañí que en muchos casos interactúa por primera vez en una comunidad de intenciones con las potencias payák, vale decir, en convertirlo en un individuo ya'wó payák.

Ahora bien, si la potencia de la teofanía es la que fundamenta la inestabilidad emotiva, la fragilidad de las uniones y el adulterio, vale decir, el abandono por parte de uno de los cónyuges cuando ya habían formalizado su unión en matrimonio, también es cierto que la misma benigna intención de la teofanía es la que facilita que el esposo o la esposa abandonados puedan recurrir al empleo de la parafernalia a fin de recuperar a su pareja. Veamos:

"Si te bota tu marido vos te tenés que pintar. Si el hombre "se va a cualquier parte y vos te pintás podés hacerlo volver.

"Tenés que estar en la cama bien pintada y te quedás. Entonces  
 "el hombre piensa "Voy a volver con mi señora, para qué la voy  
 "a botar pobrecita". Entonces ya viene al otro día a la casa.  
 "Entonces cuando la encuentra la conoce porque antes usaba pin-  
 "turas. La mujer que te cuento era mi suegra. Cuando el marido  
 "llegó le dijo que al rato de haberse ido se le había pasado  
 "la rabia, al principio no pensaba volver pero al rato ya pen-  
 "saba "Para qué voy a botar a mi señora, mejor voy a volver!"  
 "Eso pasó porque ella se pintaba. El marido le cuenta que tuvo  
 "muchos recuerdos y no pudo dormir, pensaba en ella, pensaba en  
 "el cuerpo de ella. Cuando dormía soñaba con la señora y le pa-  
 "recía que estaba cerquita, abre los ojos y ya no puede dormir  
 "más. Cuando dormía abrazaba el pagál de la mujer. El hombre  
 "sueña porque la mujer se pintaba con eso. El dueño de la rai-  
 "cita también hace pensar, porque le dice al pagál de la mujer  
 "que se vaya donde está el hombre así puede pensar en ella, el  
 "payák la ayuda porque es loGót de ella". (Honorio González).

Se aprecia en el relato manifestarse la intención positiva  
 de Idáyk, auxiliando a unas de sus lamasék a recuperar el mari-  
 do mediante el empleo de las tinturas faciales. Se evidencia  
 el poder erótico de las mismas en la medida en que provocan el  
 renacer del sentimiento afectivo del cónyuge más allá de su in-  
 tención y de la visión del rostro ornado de la esposa. A esta  
 forma de acción de la potencia de un ente -en nuestro caso las  
 pinturas faciales- en forma independiente a su percepción di-  
 recta, Idáyk actúa a través de un pagál transespacial, indicando la  
 posibilidad de actuar a la distancia.

Por otra parte, la presencia del paqál en el lugar donde se encuentra el esposo es un hecho común ya que estos viajan y merodean durante la noche provocando diversos sueños. En definitiva, el uso de las pinturas, la intención poderosa del payák y la presencia del paqál de la mujer, desencadenan la experiencia metaempírica del individuo, hecho que se concreta en la visión del paqál de la esposa abandonada durante el sueño. En otras palabras, el uso de las pinturas, la visión del paqál, invierten y dominan la voluntad del cónyuge, captan para sí su intención y lo compelen a una nueva conducta acorde con la de quien maneja la potencia amorosa.

Finalmente, se expresa que, aunque el individuo haya dejado de estar sanamañí, no pierde su condición de lamasék de Idáyk, y puede por lo tanto, recurrir al auxilio del payák cuando lo considere necesario.

Si bien la condición de sanamañí es generalmente temporaria, el vínculo loGót-lamasék que se mantiene con Idáyk y Wayaqalá-chiyi, es permanente y puede ser activada cada vez que el sujeto necesite valerse de los mecanismos y prácticas de seducción, que invariablemente implican el auxilio del payák.

La finalización del estado sanamañí en el sujeto implica también la unión de las voluntades del individuo y de la teofanía payák, hecho que nos vuelve a señalar que la persona aúna su intención a la del payák sin convertirse en un continuamente despersonalizado de Idáyk o Wayaqalá-chiyi. Veamos cómo lo expresa el Pilagá:

"Algunas veces vos querés dejar de ser sanamañí entonces tenés que pedirle mucho a Wayagaláchiyi. Tenés que decirle que "ya no querés ir más para todos lados, que querés estar en tu casa. Entonces Wayagaláchiyi o Idáyk también te dicen que sí. "Si vos ya fuiste sanamañí tres o cuatro años, ya podés dejar y casarte para siempre. Cuando el pavák te deja, vos ya no sos "más sanamañí". (Saité, Orlando).

Se advierte que en determinado momento del decurso vital la persona decide poner fin a su existencia sanamañí cuando desea mantener una relación estable, formar una familia, y criar a sus hijos. En esta circunstancia debe convencer al loGót de que el sentido de la unión ha llegado a su fin. El loGót, ante los formales y reiterados pedidos de su lamasék, accede, y deja de intervenir en la vida de la persona. Aunque, como ya señalamos, puede volver a auxiliarlo si éste lo solicita en cualquier circunstancia, porque lo que expira es la condición de sanamañí y no la relación loGót-lamasék entre el individuo y los pavák.

Hasta ahora nos hemos referido al comportamiento sanamañí como una etapa de la vida de la persona. Sin embargo, se trata de un estado que, si bien es generalizado durante la adolescencia, puede ser permanente. En efecto, hay individuos que nunca contraen matrimonio, que mantienen uniones inestables de por vida, y que llegan solteros a la vejez, son justamente las personas que nunca han abandonado la condición de sanamañí como resultado de la propia voluntad. En estos casos, la interacción constante con Idáyk y Wayagaláchiyi se vuelve permanente

y es el fundamento de las acciones del sujeto.

En la mayoría de los casos, con la llegada a la edad adulta la relación con los payák finaliza al menos en forma práctica. Es claro que, aunque el individuo pueda recurrir al auxilio del payák en cualquier momento de su vida, cuando ha formado a su torno una familia, tiene en la práctica pocas posibilidades de interactuar con los payák en virtud de que los motivos que fundamentaban la colaboración han desaparecido. En efecto, la unión loGót-lamasék en el contexto del sanamañí tiene como objetivo el seducir, y es en derredor de este propósito que gira toda la relación. No debe pensarse que cuando decimos que el nexo loGót-lamasék se mantiene de por vida pueda éste reorientarse en función de las nuevas necesidades existenciales del sujeto.

En síntesis, Idáyk y Wayaqaláchiyi como loGót de los individuos sanamañí los auxilian en seducir, modificando desde el aspecto físico, mediante el empleo de la parafernalia, hasta las características de personalidad, al convertirlo sin excepción en un individuo alegre, sagaz, de carácter lúdico, en suma, desde toda perspectiva un seductor. Ambos son también letawá de la persona si consideran que colaboren en función de lograr un objetivo común. El Pilagá suele usar esta voz haciendo referencia a una acción común, más frecuentemente que la de loGót que indica la jerarquía del payák.

Por otra parte, la presencia de los payák como loGót de los individuos sanamañí en forma simultánea, no es en absoluto

contradictoria en virtud de que la acción de los mismos gira en torno a aspectos precisos. A Wayagaláchiyi le cabe la prédica en lo que hace al carácter lúdico y orgiástico de las uniones, la asistencia mediante el canto y la chanza en el nomí, la inspiración del adulterio y el abandono del cónyuge, la realización del aborto o el infanticidio de los vástagos nacidos de uniones sanamañí, la necesidad de deambular de aldea en aldea, en suma, aquéllas acciones de las que el payák es prototipo. A Idáyk, por su parte, le cabe el auxilio en la construcción de las bolsas en las que el sanamañí guarda sus tinturas, en la inspiración de los motivos con que el Pilagá orna su faz, en la realización de tocados, y en la fabricación de los policromados collares, en términos generales, en hacer efectivo el uso de la parafernalia, vale decir aquellos atributos de los que Idáyk es el paradigma. Es evidente no obstante, que en el accionar de cada payák hay siempre un objetivo único, común, que consiste en que el lamasék logre el éxito amoroso con los sujetos codiciados.

La parafernalia que otorga Idáyk al individuo sanamañí es definida como lamasék de éste en función de que él es quien la fabrica y la usa. Esta, a su vez, por tal condición colabora con el sujeto en su máximo objetivo: el de seducir.

Si sopesamos la importancia de cada canal en el conocimiento que la conciencia cultural posee sobre el contexto del sanamañí, se advierte la preponderancia de los individuos ya'wó payák, en virtud de que son éstos los que poseen una experien-

cia vivida de la interacción con las teofanías y del ánimo que determina una conducta dirigida a un constante seducir como única meta existencial. Por otra parte, el individuo sanamañí posee una experiencia metaempírica de carácter onírico de las teofanías Idáyk y Wayagaláchiyi, y un conocimiento metasensible de la parafernalia por cuanto cuando él la observa como atributo del payák, la misma adquiere un nivel sumo que es imposible de concebir mediante la experiencia directa. En otras palabras, los motivos que decoran la faz de Idáyk y los adornos que luce son esencialmente diferentes a los que puede utilizar el individuo sanamañí debido a que son expresión de lo bello en grado sumo, denotan nivel sagrado de belleza que sólo puede encontrarse en teofanías, su perfección los hace algo diferente de lo que pueda observarse en la realidad, la que a la vez configura el sustento sensible de la experiencia.

El conocimiento de las teofanías, por su parte, se concreta tanto en la visión como en el sentir la voz, o percibir el olor embriagante de su parafernalia.

Finalmente, señalemos que el individuo, en virtud de su condición ya'wó payák, puede observar el paqál de las personas en el sueño, siendo este mecanismo el más generalizado de conocimiento en lo relativo a experiencias de tipo metaempíricas o metasensibles.

Dijimos ya que el cazador puede adquirir un loGót payák que

lo auxilie manteniendo su intención independiente de la teofanía y aunándola cuando se trata de alcanzar el éxito en las actividades cinegéticas. En este caso, a diferencia de los vistos hasta ahora, no existe una figura definida que pueda señalarse como el loGót de los cazadores, sino por el contrario, cualquier figura conectada de una u otra manera a ese ámbito, puede erigirse en loGót. Entre ellos figuran Dáwayk y VaGalé'ek debido a que son los dueños de los ámbitos donde la caza se practica, KodáGe le'tá, Kedókpolyo', el dueño de las corzuelas u otro loGót de animales de importancia. También puede auxiliar • Nanaykpolyo' al cazador si se trata de animales que viven en el bañado.

Para adquirir uno de los loGót de la caza es necesario que el individuo solicite el auxilio de un pi'yoGonág o de un anciano, a fin de que éste le indique los pasos que debe seguir. Veamos cómo lo expresa el Pilagá:

"Si querés tener suerte en la caza, tenés que juntar varios  
 "huesitos de animales y ponerlos en una bolsita, entonces ya  
 "tenés suerte. Hay que entreverar en la bolsita huesitos de  
 "muchos animales, chancho, suri, corzuela, de todas clases.  
 "Cuando vos tenés los huesos tenés que hincarte, tu padre, o  
 "tu abuelo, te enseñan a hincarte con hueso de kodáGe, tigre,  
 "de avestruz, de todos los huesitos que hayas juntado. Enton-  
 "ces antes de ir a mariscar te hincás en las piernas o los  
 "brazos entonces ya tenés coraje y podés cazar macho, porque  
 "cuando te hincás sale sangre y sale toda la fiaca que tenés  
 "y te queda el coraje. Yo agarro por ejemplo el hueso de kodá-  
 "Ge y me hincó cada vez que quiera entonces como kodáGe tiene

"buen coraje, ya me pasa el coraje de él. Si me hinco con hueso de tigre yo soy un tipo malo y tengo coraje, si me hinco con hueso de avestruz ya puedo disparar fuerte como el suri. Cuando vos te hincás te entra el payák, te ayuda el dueño del animal, porque el hueso tiene poder, es contagioso. Cuando vos te hincás ya podés soñar con el payák, entonces te indica dónde podés ir a mariscar, te avisa dónde hay animales bravos para que andés prevenido, te dice que tenés que hincarte con muchos huesos. Cuando vos te hincás ya no te agarra más calambre aunque camines mucho, ya te vas a cazar y siempre venís con algo, Si yo estoy en el monte, me agarra el calambre enseguida me hinco, se me pasa. Uno se hinca y le sirve para aprender porque nunca se cansa. Cuando se sale a cazar hay que llevar siempre la bolsita atada en la cintura así la podés usar cuando estás cansado. Para ser buen cazador hay que comer el corazón del animal que tiene más coraje, así te pasa el poder del animal que está en el corazón. Tu padre te indica cómo tenés que hacer, comés un pedacito monás, no mucho igual te alcanza para tener buen coraje. Cuando vos te hincás es como inyección, te entra el poder del animal, la fuerza, entonces ya aguantás mucho tiempo caminando, cazando. Cuando te hincás tenés que hacerlo en secreto, sin que nadie te vea, porque a lo mejor le da rabia a la gente que seas buen cazador, entonces te brujea. Cuando vos te hincás después ya soñás con el payák. El te dice que va a ser tu loGót, que te va a ayudar". (Juan de los Santos).

El éxito en la caza es expresión de la potencia payák en el individuo, en tanto resulta que éste se ha convertido en lama-

sék de una de las teofanías que rigen los ámbitos donde se obtienen los alimentos, o una de las dueñas de especies animales.

La interacción con la teofanía se inicia con el auxilio de un anciano de la familia al confeccionar la bolsa donde se guardan celosamente algunos huesecillos de las especies animales, vale decir un paquete de caza. En esta circunstancia, el joven cazador es auxiliado e instruido por el anciano sobre los huesos que se han de elegir así como el modo en que debe utilizarlos.

Es evidente que las sucesivas escarificaciones con los huesos de animales montaraces tienen por objetivo el transmitir los atributos de aquéllos al humano. Es por ello que se prefieren las especies detentoras de las cualidades necesarias para el cazador. El tigre es requerido por su fuerza y astucia, lo mismo que kodáGe o las otras variedades de pecaríes existentes en el Chaco, el avestruz resulta interesante a los ojos del Pilagá debido a su resistencia y velocidad. Se trata siempre de transmitir al cazador aquellos atributos que le permitan desempeñarse con eficacia en la actividad. La transmisión de la fuerza, destreza y demás atributos, se concreta mediante la penetración del hueso en el cuerpo del individuo, preferiblemente en las piernas o los brazos, en virtud de que deberá realizar largas caminatas y disparar constantemente su arco.

La adquisición del poder del animal se logra por mero contacto del hueso con el individuo en función de una acción sim-

pática. Sin embargo, dicho procedimiento puede ser reafirmado mediante la ingestión del corazón del animal cuyos atributos se desean poseer. Dicha elección no es en absoluto arbitraria ya que el corazón es el centro de potencia del animal, el reservorio y fundamento de todo tipo de cualidades, de modo que su ingestión implica la rápida absorción de las mismas por parte del sujeto, quien mediante los procedimientos descriptos introduce en su propia anatomía los atributos de las especies animales que desee.

En el paquete se guardan conjuntamente la totalidad de huesillos que se poseen, concentrándose el poder de diferentes animales. Su utilización, así como la fabricación de la pequeña bolsa, debe realizarse en secreto en virtud de una función preventiva: la de no despertar envidia y con ello la posibilidad de ser dañado.

Las primeras escarificaciones se realizan con la ayuda del pariente anciano hasta que el sujeto sea capaz de realizarlas. Llegada esta circunstancia, sólo utilizará su paquete de caza cuando sea necesario, vale decir, cuando experimente cansancio, se acalambre o sufra otro tipo de tropiezo en su actividad. La potencia del paquete le permite reanudar la caza con eficacia y retornar a su casa.

El hacer el paquete y las sucesivas escarificaciones determinan que una de las teofanías nayák se comunique oníricamente con el cazador, indicándole que ha decidido convertirse en su

loGót a fin de auxiliarlo.

En este ámbito como en otros, el individuo puede contar con más de un loGót que lo auxilie, aunque siempre se trata de teofanías ligadas al dominio de la caza. Estos loGót se comunican con su lamasék asiduamente, y comparten como objetivo común el auxilio del individuo en las actividades cinegéticas. Exito que implica una potencia puesto que las actividades en cuestión pueden ser definidas sintéticamente como el enfrentamiento entre dos poderes, el del individuo y el de las potencias que rigen los ámbitos de consumo.

En el texto se hace referencia a la eficacia que obtiene también el sujeto en la recolección de miel, hecho que no debe llamarnos la atención en virtud de que la miel pertenece al ámbito masculino, a diferencia de los vegetales recolectables. Podríamos decir, siendo fieles a la visión Pilagá, que la miel es cazada y no recolectada porque es ella una tarea propia de los hombres, porque se encuentra bajo el cuidado de VaGalé'ek, a quien el sujeto enfrenta cuando se dirige al monte a cazar, porque se deben respetar las mismas normas de consumo que se observan respecto de los animales, porque su extracción implica los mismos riesgos que la caza, en suma, porque se trata de actividades aunadas por el Pilagá a partir de su experiencia vivida.

La colaboración de la teofanía como payák, como loGót, se concreta en comunicarle a su lamasék el peligro que denota la presencia de animales temidos en determinados lugares, la

utilidad que le brinda el practicar las escarificaciones, y finalmente, indicándole lugares de caza abundante.

"Por ejemplo si Dáwayk se hace loGót del mariscador, recibe noticias de que allá quedan las nidadas de avestruz. Entonces al día siguiente se levanta el hombre y va derecho a dónde le indicó Dáwayk. Cuando Dáwayk quiere al cazador le da suerte a la persona, ni bien sale ya enseguida encuentra y puede conseguir bastante comida. Igual hace cualquier otro payák. A la noche vos soñás entonces te comunica a dónde tenés que ir para conseguir animales. Vos cuando soñás le decís que te deje cazar unos cuantitos que sos pobre, que no querés pasar hambre, que tenés mucha familia para convidar, entonces el payák enseguida te da permiso y te ayuda para que puedas cazar mucho". (Ceferino, Pucho González).

Se advierte que el loGót procede de una manera particularmente generosa con su lamasék si tomamos en cuenta las restricciones que impone respecto del consumo de animales. Dicha actitud muestra a las claras la comunidad de intereses e intenciones entre el loGót y el lamasék. El primero en función de su condición de dueño de ámbitos o especies animales, indica a su lamasék la presencia de lugares de caza abundante, se muestra condescendiente y comprensivo ante las solicitudes del sujeto que apuntan a tomar el mayor número de presas que sea posible, y facilita la tarea de la persona poniendo prontamente animales en el camino de su lamasék. Sintéticamente, la teofanía hace del individuo un eficaz y exitoso cazador.

Cabe resaltar que al poseer la persona atributos físicos que lo separan del resto de los hombres en tanto reproducen los de las especies animales, su habilidad en la caza se torna generalizada y no limitada a la especie que rige su propio loGót. En efecto, el cazador puede contar con dos o tres loGót específicos pero por contar con la colaboración de la teofanía se halla en condiciones de cazar cualquier animal, pertenezca o no al ámbito de sus loGót.

Por otra parte, la visión onírica de la teofanía implica la transformación del sujeto en un individuo ya'wó payák, en este caso lo será por interactuar con los payák que controlan los recursos alimenticios, obteniendo las ventajas pertinentes siempre en el dominio de la caza. Es claro que la relación loGót-lamasék contraída por la teofanía y el cazador sólo se desenvuelve en relación al ámbito de las actividades cinegéticas, y se concreta en la invariable disposición positiva del payák, quien mediante sucesivos diálogos oníricos instruye a su lana-sék sobre el modo de utilización del paquete, las técnicas de escarificación, a la vez que le da indicaciones concretas que facilitan su actividad.

Entre las técnicas de caza que indica la teofanía es de relevancia el uso de disfraces. Veamos al respecto el siguiente relato:

"Dáwayk indica al cazador que tiene que disfrazarse poniéndose plumas de suri en la cabeza y en la espalda. Entonces "el suri piensa que es su compañero y no se espanta. Si no te-

"nés plumas también podés usar ramas, vos tenés que hacer lo  
 "que Dáwayk te indique. También te indica cómo te tenés que  
 "poner para que el viento no lleve tu olor al animal, hay que  
 "ponerse del lado que viene el viento así se va para tu espal-  
 "da y no lleva tu olor. Entonces el animal no te puede cono-  
 "cer. También te podés poner grasa de suri para engañarlo en-  
 "tonces ya no se da cuenta de que sos un hombre y piensa que  
 "sos compañero de él". (Martín Montoya).

Se aprecia que el loGót del cazador concreta tal condición mediante la enseñanza, por vía onírica, de diferentes técnicas inherentes a las actividades cinegéticas. Entre ellas figuran el disfraz del individuo mediante la utilización de ramas o plumas de avestruz, el lugar donde ha de ubicarse a fin de que no pueda ser olido por el animal, y el uso de grasa, destinada a untarse el cuerpo con idéntico propósito.

El paquete de huesos, por su parte, detenta la condición de lamasék del individuo debido a que él lo fabricó. Desde esta perspectiva colabora con su loGót en lograr el éxito en la caza. Pero la unidad percibida en términos de loGót-lamasék entre el paquete y el cazador va más allá, implica una dependencia del lamasék respecto del loGót que hace que éste sea el único que la pueda utilizar. Veamos al respecto el siguiente relato:

"Si te roban la bolsa entonces ya no tiene más poder el  
 "huesito que se robaron, ya no le sirve al que se la robó por-

"que es tuya, ya no va a trabajar para otro. Ya no le sirve  
 "porque no conoce las mañas que tiene, en cambio yo sé todo  
 "lo que está en mi bolsillo, cuál huesito es mejor, cuál no  
 "sirve, cuál es bueno. Si me roban la bolsita él que me la  
 "robó no sabe y no puede hacer nada. No puede hacer nada por-  
 "que la bolsa tampoco quiere ayudarlo, porque el payák no  
 "quiere". (Juan de los Santos).

Se advierte que entre el cazador y su paquete existe una re-  
 lación insustituible. El hecho de que la persona la haya fabri-  
 cado, le brinda un conocimiento profundo de sus bondades, lo  
 que le posibilita utilizarla con eficacia. Por otra parte, en  
 tanto la bolsa participa del poder del payák, la intención de  
 éste impide que el paquete no pueda ser utilizado sino por su  
loGót. Es que para el Pilagá, entre el loGót y el lamasék se  
 da una singular relación en la que el primero fundamenta la  
 existencia del segundo. Dicho de otro modo, un lamasék sólo  
 tiene sentido en relación a su loGót y por ende sólo con éste  
 puede colaborar, del mismo modo que su dueño colabora con él.

En síntesis, la relación loGót-lamasék en el ámbito de la  
 caza se expresa en la colaboración de la teofanía en lo que  
 hace a la enseñanza de las técnicas de caza, en la indicación  
 de los lugares más apropiados para llevar a cabo la actividad,  
 en las indicaciones relativas al uso del paquete y la escari-  
 ficación, en prevenirlo de peligros, vale decir, en hacer to-  
 do aquello que convierta al individuo en un exitoso cazador,  
 motivo que fundamenta la unión por medio del vínculo loGót-  
lamasék.

En lo que hace a lo que la cultura conoce de este ámbito, se advierte la preponderancia del canal de los individuos ya'wó payák, quienes por detentar esa condición poseen una experiencia vivida del nexa en el dominio en cuestión.

El conocimiento vivido del cazador incluye la experiencia metaempírica de las teofanías dueñas de ámbitos, vale decir Dáwayk, V.aGalé'ek y Lek, y metasensible de los dueños de las especies animales ya se los perciba con forma humana, o animal supradimensional o minúscula.

Por otra parte, todo lo concerniente a las técnicas de caza, a la utilización de paquetes, y a cierto conocimiento de los comportamientos de los animales, también llega a la conciencia cultural de los Pilagá a través de la experiencia, del conocimiento del cazador ya'wó payák.

En el ámbito de la pesca se da una situación similar a la de la caza, Wédayk, el dueño del río, puede convertirse en loGót de la persona con la finalidad de hacerlo un exitoso y valiente pescador. También en esta circunstancia el individuo se vale de la utilización de un paquete de pesca, y cuenta con las bienhechoras indicaciones de la teofanía, que desde esta perspectiva dirige la actividad de su lamasék en el ámbito pertinente.

Del mismo modo que en la caza, el individuo que desea convertirse en excelente pescador debe contar con el auxilio de un anciano de su familia, en la construcción del paquete,

para poder observar posteriormente a Wédayk en los sueños.

"Cuando uno pesca también usa una bolsita, una bolsita chiquita colgando del cogote. La bolsita tiene poder del pescado. Vos matás al pescado y sacás el corazoncito del pescado y lo guardás para vos. Vos lo partís bien y lo dejás secar y cuando está bien seco lo pisás bien y queda igual que polvo. Entonces fabricás una bolsita y te la colgás del cogote igual que a una medalla. Entonces te hacés buen pescador, porque te hacés lamasék del dueño del pescado. Después vos podés conversar con el dueño, y pescar mucho, ya no te pasa nada. Vos charlás con Wédayk y te dice que te va a hacer buen pescador porque sos un tipo voluntarioso. Entonces ya te cuida Wédayk ya te deja pescar. Cuando vos soñás te dice bueno, mañana te vas a pescar y te vamos a dejar que pesque de todas las clases de peces. Te muestra a dónde podés pescar, entonces a la mañana vos te vas derecho a dónde te indicó en la noche. Cuando vos vas al lugar que te mandó Wédayk enseguida sacás el pescado y enseguida volvéis con cualquier cantidad de pescado, ya sos un tipo buen pescador. El pesca con la bolsita entonces tiene poder del payák, tiene coraje. Para hacer la bolsita lo ayuda un viejo que sepa, entonces le va indicando cómo tiene que hacer para tener buen poder". (Juan de los Santos).

La función que cumple el "paquete de pesca" es similar a la del utilizado para la caza. Es claro que se trata de dotar al individuo de una capacidad sobresaliente en relación a la

actividad en cuestión mediante el uso de la pequeña bolsa que posee el poder de Wédayk y los atributos del pez que se haya utilizado.

El hecho de que se use el corazón para realizar el envoltorio se debe a la potencia que el Pilagá percibe en dicho órgano. En efecto, el corazón es locus del alma y de la vida, y de él depende el normal funcionamiento del cuerpo. El atrapar el kiryaqaté significa tomar para sí el centro de potencia, el fundamento de los atributos que se desea detentar.

El auxilio del anciano en ésta, como en muchas otras actividades de importancia para el indígena, está motivado en el status singular que aquél detenta por poseer un número elevado de letawá payák, que ha adquirido durante su transcurso vital, y que hacen de él un reservorio de un poder y de una sabiduría si se lo compara con el resto de los hombres. La colaboración del anciano asegura el éxito en la confección del paquete, y por lo tanto en las actividades para las que se lo requiera.

El Pilagá, tras haber hecho su paquete, se convierte en excelente pescador en virtud de que adquiere a Wédayk como loGót. La relación se concreta por vía omírica en el diálogo entre el payák y su lamesék. En esta circunstancia, como en los casos del cazador y del individuo sanamañí, la acción de la teofanía consiste en colaborar, sin neutralizar o someter al sujeto a su propia intencionalidad. Así Wédayk le informa sobre los lugares propicios de pesca, le permite consumir

gran variedad y cantidad de especies, a la vez que facilita la tarea de su lamasék brindándole rápidamente óptimos resultados. Vale decir, la relación loGót-lamasék hace del individuo un hábil y valeroso pescador, a la vez que se funda en una comunidad de intenciones e intereses en re ambos que tiene como objetivo el auxilio de la persona en la actividad ictícola. También como en los otros casos, la relación se concreta exclusivamente en un ámbito, en esta circunstancia el de la pesca.

De igual modo que en la caza, o en el contexto sanamañí, el paquete de pesca es lamasék del individuo en virtud de que es éste quien lo fabricó y quien lo usa, vale decir quien le otorga sentido a su existencia.

La información que la conciencia cultural posee sobre dicho ámbito proviene exclusivamente de los individuos ya'wó payák, quienes en función de dicha condición poseen la experiencia vivida de la relación con Wédayk, de la construcción del paquete, así como de los resultados obtenidos.

En lo que hace a los mecanismos de conocimiento, cobra relevancia la percepción metampírica de la teofonía y la de los peces durante el sueño de tipo metasensible, ya que se puede observar a los padres de las especies generalmente de tamaño supradimensional, a la vez que dialogar con ellos.

Finalmente nos resta referirnos a la guerra, actividad que también cuenta con la utilización de paquetes específicos y con la posibilidad de acceder a la condición de lamasék de

un bien intencionado loGót de naturaleza payák.

"Los antiguos cuando peleaban también usaban el huesito de los animales para tener coraje. Se hincaban con hueso de ko-  
dáGe porque tiene mucha fuerza, mucho coraje. Entonces el  
 "dueño de los kodáGe se hace loGót de la gente, del que se hin-  
 "có. Cuando vos te hincás te queda la fuerza de kodáGe. Te que-  
 "da la fuerza de todos los bichos con que te hincás. Por eso  
 "se hincaban con suri para correr bien rápido. Para la fuerza  
 "el mejor es kodáGe. También se hincaban con hueso de tigre  
 "porque tiene más coraje. Cuando yo voy a la guerra cuando es-  
 "toy llegando más o menos cerca me empiezo a hincar para tener  
 "fuerza, y buen coraje. Ya sos guapo para pelear. Los huesitos  
 "se guardan en una bolsita para que vos los uses cuando quie-  
 "ras. Pero si quiero tener buen córaje, además de hincarme to-  
 "do el cuerpo también hago un preparado con grasa de animal.  
 "Cuando mato un animal junto la grasa y la dejo secar. Enton-  
 "ces lo junto y lo pongo en una bolsita, cuando voy a ir a la  
 "guerra enjuago las flechas y mis piernas, y los brazos, en el  
 "polvito, entonces tengo mucha fuerza, mucho coraje, y mi fle-  
 "cha ya va derecho donde quiero tirar. Cuando vos te ponés el  
 "polvito ya te contagiás el poder y el coraje del tigre, del  
 "kodáGe, del animal que quieras. Ya tenés coraje como si fue-  
 "ras un tigre, o un chancho. Si me hincó ya puedo pelear un  
 "día y medio sin tener hambre, sin tomar agua, sin cansarme.  
 "Cuando vos te hincás y te enjuagás con el polvo del animal,  
 "el dueño se hace loGót tuyo entonces ya podés soñar, y él te  
 "dice que tenés que hincarte, que te va a avudar, que vas a  
 "ser un tipo muy valiente, con mucho coraje. El te hace soñar  
 "con lo que vas a matar al día siguiente, te avisa para qué

"lado te conviene ir, y te da poder para que no te maten. La  
 "primera vez te tenía que hincar un pi'yoGonáq, él se raspaba  
 "la lengua con el hueso hasta que le salía sangre entonces des-  
 "pués empieza a hincar a la gente, los que son más valientes  
 "no se quejan hasta que el viejo termina, pero si hay alguno  
 "que es más flojo ya dice que basta, que ya le duele mucho.  
 "El que es guerrero valiente nunca se queja y siempre se hinca  
 "él solo". (Gabriel Fernández, Juan Córdoba).

La construcción del paquete de guerra también requiere la colaboración de un anciano que asegure la eficacia de la confección y el consecuente poder de su utilización. Los motivos de la intervención son idénticos a los señalados anteriormente, y desde esta perspectiva puede considerarse a la guerra un hecho más entre los muchos en que es necesaria la colaboración de los ancianos en función de su potencia.

Aunque los huesecillos que conforman el paquete son los mismos que los utilizados para la caza, su realización es independiente debido a que cada paquete cumple una función específica haciendo imposible su uso en ámbitos diferentes. No debe olvidarse que la confección del envoltorio presupone el nacimiento de la relación loGót-lamasék entre el individuo y una teofanía payák que lo auxilia en una actividad determinada.

La escarificación cumple un rol similar a la de la caza, consistente en transmitir los atributos del animal al individuo, hecho que explica la elección de las especies utilizadas. KodáGe y los otros pecaríes debido a su fuerza, el tigre en

en función de su valor, fuerza y capacidad de ataque, y el avestruz, como siempre, teniéndose en cuenta su velocidad. Es evidente que el contacto del hueso con el cuerpo del individuo tiene la capacidad de transmitir los atributos buscados, a partir de una acción simpática.

El polvo hecho de la grasa del animal cuyos atributos se codician, logra por contacto directo el mismo resultado que la escarificación. El incremento de la fuerza y la capacidad combativa del sujeto es siempre el objetivo buscado, y fundamento de las técnicas empleadas. Su utilización en las armas muestra la notencia del polvo concretada en la eficacia de los disparos, que ya no dependen de la habilidad del guerrero sino de la notencia del animal y de su loGót.

La conformación del paquete determina el inicio de la relación loGót-lamasék en el ámbito de la guerra. Teofonía e individuo se comunican por medio del sueño en un clima en el que impera la colaboración y la confianza. Es en este contexto que el loGót comunica su determinación de auxiliar a la persona, a la vez que le indica aspectos concretos de la utilización del paquete, lo dota de valor, y le señala los lugares más propicios para el combate. En otro orden de cosas, puesto que no implica colaboración, también le permite conocer lo que ha de suceder, los individuos que habrá de matar, al guiar los sueños de su lamasék.

En este ámbito, como en el resto de los dominios humanos, prima una franca colaboración, una verdadera unión de inten-

ciones e intereses entre el loGót y el lamasék.

Como sucede en relación a las actividades cinegéticas, también en el caso de la guerra puede el individuo contar con más de un loGót, esto depende de los huesecillos que elija para realizar las escarificaciones. Aunque su número parece no pasar de las tres especies posibles, mencionadas anteriormente.

La primera escarificación la realizaba en una suerte de ceremonia, un pi'yoGonáq a un conjunto de individuos que se iniciaban en las actividades bélicas. La necesidad de tal intervención se funda en un doble motivo, por un lado, la inexperiencia del joven en las prácticas en cuestión, por otro, la potencia del pi'yoGonáq, motivada por su condición de payák y sus múltiples letawá siempre dispuestos a colaborar con él. Tal aspecto hace directamente a la eficacia de la escarificación, tanto desde una perspectiva técnica como en función de la buena disposición de los payák.

Como en los otros casos, el guerrero también se convierte en loGót de su parafernalia, la cual debido a su condición de lamasék, presta el auxilio solicitado por su loGót en términos de eficacia en la adquisición de los atributos físicos buscados.

Cuando señalamos los huesecillos de que se vale el Pilagá para detentar las cualidades de determinados animales, hemos señalado al tigre, tal como fuera mencionado en el texto. Sin embargo, uno de nuestros informantes desestimó que se deseara

comportarse como dicho animal debido a su ferocidad. Veamos:

"Cuando vos te hincás ya te queda la fuerza de esos bichos, entonces cuando vas a pelear tenés esa fuerza."  
 "se porque son criminales. Por eso casi no usa. Porque podrían matar a sus compañeros, esos son animales bravos, no perdonan a nadie. El tigre es traicionaero, es un criminal, no perdona. El hueso de león tampoco sirve porque es traicionero igual que el tigre." (Ceferino, Pucho González).

La imposibilidad de utilizar los huesos del jaguar o del puma está dada por el temor a que el individuo asuma los mismos comportamientos agresivos que el animal. La información resulta contradictoria con la anterior porque en este caso se hace hincapié en la adquisición de características de conducta del animal, mientras que en la primera se resaltan los atributos físicos como objetivo y resultado de escarificación.

Es muy difícil hoy en día aseverar con seguridad la utilización o no de los huesos del tigre con fines bélicos, ya que desde principios de siglo la pacificación del área puso fin a las guerras de la época etnográfica, por lo que se trata de un fenómeno del cual prácticamente no tienen experiencias vividas los informantes. Por otra parte, no descartamos que la elección de los huesos variara entre los diferentes sujetos teniendo en cuenta que se trata de un conocimiento individual, basado en la relación personal con un anciano y posteriormente con algunas teofanías.

Sintetizando, la relación loGót-lamasék en el ámbito de la guerra se manifiesta en la colaboración y protección de la teofanía, en una unidad de acción e intención que tiene como objetivo hacer del individuo un exitoso y valeroso guerrero. El uso de la parafernalia da inicio a la relación en la que el payák respeta la intención del sujeto. Finalmente debe tenerse presente que el vínculo de colaboración se desenvuelve de por vida en el ámbito de la guerra.

Es claro que las características se repiten en las relaciones loGót-lamasék que hemos denominado dominios humanos, queriendo resaltar que son los únicos casos en que el loGót no impone su condición de payák o su propia intencionalidad sobre el lamasék. En efecto, el hombre integra ese nexo de franca colaboración, de asociación para alcanzar una meta, sin alterar su condición de tal, sin padecer una posesión despersonalizante, adquiere a las teofanías denominadas genéricamente letawá, a fin de desenvolverse con eficacia en actividades específicamente humanas, incluso algunas de práctica diaria.

El nexo loGót-lamasék parece poner en movimiento a los más variados aspectos de la cultura, dando eficacia a las acciones del indígena en un universo que parecería inmóvil, frío, de no contarse con la interacción del hombre con las teofanías payák.

#### VIII. Ambito del individuo y sus pertenencias

La relación loGót-lamasék también alcanza a los objetos;

los utensilios, muebles, cacharros, armas, bolsas, las diferentes parafernalias son lamasék de determinado individuo que evidentemente es definido como loGót. Veamos cuáles son los motivos que fundamentan la condición de loGót de los objetos:

"La mujer es loGoté de las yicas, de las ollas, de su ropa, "de todo lo que ella hace. El hombre es loGót de la cama, de "la ropa, del arco, de sus flechas, de todo. La cama es mía "porque yo la hice con mis manos, si yo quiero la presto como "hice ahora con ustedes. El arco y la flecha son mis lamasék "porque yo soy dueño de manejarlos en el trabajo como yo quie- "ra. La mujer es dueña de lo que ella fabrica, si vende una "bolsa o una faja, ella es dueña del dinero porque ella la "hizo. Lo que yo hago tiene vida porque yo se la doy, por eso "cuando me enfermo mis lamasék también se enferman, y se mue- "ren. Los antiguos quemaban las pertenencias de la gente cuan- "do se moría, porque las cosas también se morían. Si se muere "el loGót se muere también el lamasék". (Juan de los Santos).

Así como Dapichí' es el loGót del mundo por ser su hacedor, el sujeto es loGót de sus pertenencias porque las ha hecho con sus propias manos.

La calidad de dueño del ente hace que el Pilagá entienda que si éste es vendido o cambiado, también lo sea del dinero o el objeto que obtuviera como resultado de su venta o intercambio.

En este caso como en los anteriores, se advierte la depen-

dencia del lamasék respecto del loGót, evidenciada en la vida que gozan los objetos, la que se origina y fundamenta en la de su poseedor. Tal unidad y dependencia en términos de existencia, se manifiesta en la enfermedad y muerte de los entes fundada en la idéntica situación del loGót.

La incineración de muchas de las pertenencias del difunto nos muestra a las claras la unidad percibida entre dueño y dependiente, que no es sino más que una totalidad. Lo que no era puesto al fuego debía ser pulcramente lavado en función del valor purificadorio, o mejor terapéutico, del agua que arrastra consigo los restos de enfermedad, entendida siempre como sustancia.

Es claro que la condición de hacedor convierte al individuo en loGót de los más variados objetos; en lo que hace a la mujer, ella es dueña de sus ceramios, mantas, vinchas, yicas, collares, adornos, vale decir todo aquello que hile o teja. En lo que respecta al hombre caben consignar las armas, el rústico mobiliario -catres, sillas, mesas, etc.- los paquetes de pesca, caza, guerra y de sanamañí. Por idéntico motivo la konáGanaGae es dueña de su parafernalia y el pi'yoGonáq de la suya.

Sin embargo, de los objetos que el Filagá no fabrica también puede ser loGót a condición de que los haya comprado utilizando el dinero del que sí es dueño.

"Únicamente nosotros fabricamos el arco y la flecha, el rifle es otra cosa porque viene de fábrica, pero basta que vos

"lo compres, ropa, zapatos, lo que sea". (Honorio González).

La posibilidad de convertirse en loGót mediante la compra amplía enormemente la cantidad de objetos que se incluyen en el vínculo loGót-lamasék. Más precisamente nos muestra que no hay erga que escape a ser clasificado en términos loGót-lamasék lo que señala la abarcatividad del sistema que incluye a la totalidad de lo existente.

El hecho de que se compre o que se haga es para el indígena un accidente sin importancia, que no altera la relación ni permite diferenciar distintos tipos de lamasék.

Finalmente, existe un tercer mecanismo de convertirse en loGót y que se da en relación a los objetos que no pueden ni comprarse ni hacerse, lo primero porque pertenecen a la ergología tradicional del grupo, lo segundo porque es tarea pertinente al sexo opuesto. Tal es el caso del tipo de bolsas utilizadas por los hombres (98) o de las agujas de pesca.

"La mujer fabrica el hilo que se usa en las agujas de pescar, entonces la mujer te lo regala, para que vos puedas usarlo, para que vos puedas atar al pescado. Cuando yo necesito le digo a mi señora que me haga, entonces al otro día me hace. La mujer te lo da porque vos sos el que lo usa entonces ya sos el loGót porque vos lo ocupás". (Gabriel Fernández, Alberto Yanciz).

Se advierte que el uso de determinado objeto o instrumento por parte de un individuo conlleva a que sea considerado su loGót aunque no haya sido fabricado por él de acuerdo a las normas que indican la división sexual del trabajo. El hacedor puede donar el objeto y de este modo convertirse en loGót otra persona tan sólo por ser quien utiliza el objeto.

Además de ser loGót de los entes, el Pilagá lo es de los animales domésticos, las plantas que siembra en su chacra o en las cercanías de su casa.

"De los animales que yo tengo en mi casa soy el loGót. Chi-  
"vo, vaca, oveja, gallina, caballo, mula, lo que tenga son  
"mis lamasék porque yo los compré o porque son las crías de  
"los animales que yo compré. Yo soy el loGót y por eso los  
"cuido, me fijo que tengan qué comer, que no les pase nada, que  
"no los maten, que no los roben. Entonces el animal ya me co-  
"noce, ya no es arisco conmigo porque yo lo cuido". (Ceferino,  
Juan González).

Los animales que no se hallan a cuidado de una teofanía payák por ser domésticos, vale decir por habitar en las inmediaciones del nóyk, y responder de buen grado a la interacción con el hombre, poseen un loGót humano tal como les corresponde por el ambiente en que viven y su docilidad. El individuo como loGót de los animales caseros cumple las mismas funciones que los payák en lo que hace el cuidado de sus lamasék. En efecto, en función de su condición de loGót, el Qomelé'ek vela por la multiplicación de sus animales, controla que no

sean dañados o muertos, en líneas generales, todas sus acciones positivas hacia sus lamasék. Por otra parte, no debe extrañarnos que pueda consumirlos o venderlos en virtud de que las teofonías payák aceptan la caza, y lo que es más, en ciertas circunstancias la favorecen.

"De lo que se siembra en la chacra también es loGót el hombre porque él pone la semilla, entonces es dueño de la planta. Como es loGót él la cuida para que dé mucha cosecha. También si una mujer siembra flores cerca de su casa es loGoté porque ella las sembró y las cuida, les echa agua". (Honorio González).

Lo expuesto puede ampliarse a través del siguiente relato:

"A la planta si sos buen loGót la regás todo el día, entonces se cría más. Por ejemplo, si yo tengo plantación de lechuga voy a echar agua todos los días entonces se va criando, criando, hasta que está más grande y ya la puedo vender. Ya puede darme qué comer, conseguirme plata, porque yo soy el dueño entonces también soy el dueño del dinero que consigo". (Martín Montoya).

Las plantas cultivables son lamasék de la persona porque han sido sembradas por ésta, a ella deben su existencia. El individuo, en función de su condición de loGót, debe cuidarlas, impedir que se sequen y favorecer su desarrollo limpiando la chacra. El caso de las flores sembradas mediante semilla es en todo análogo; la mujer se convierte en loGoté porque es ella quien dió existencia al vegetal y quien se ocupa de su

cuidado.

En síntesis, el nexa loGót-lamasék en el ámbito del individuo y sus pertenencias se fundamenta en relación a los objetos, en el carácter de hacedor, en la compra o en el uso por parte de la persona. Su condición de dueño hace que sus lamasék posean la vida que él detenta, se enfermen y aún perezcan si perece el loGót. El cuidado del dueño respecto de sus dependientes es evidente en virtud de que conforman una totalidad, tén-gase presente como ejemplo que la konáGanaGae actúa sobre las pertenencias de la persona tal como si se tratara de ella misma.

En relación a los animales, la condición de loGót se expresa en el velar por su multiplicación y en el impedir que sean dañados, siendo la compra el hecho que fundamenta la relación existente.

En cuanto a las plantas cultivables, las atribuciones de la persona son las mismas que las de los dueños de vegetales montaraces; procurar su normal crecimiento protegiéndolas de todo aquello que pueda dañarlas. El fundamento del nexa entre el individuo y la planta se atribuye a que es el primero quien le dió existencia mediante la siembra. Idea que es básicamente semejante a la de ser el hacedor de algo.

La relación loGót-lamasék en el ámbito de las pertenencias (vegetales, animales u objetos) concreta el concepto indígena de propiedad, el que no es ajeno a las comenciones de potencia.

Desde esta perspectiva nunca podríamos decir que existe una propiedad comunal del bosque o del campo ya que ningún individuo puede ser su dueño, rol que detentan las teofanías payák como poseedoras de estos ámbitos. En otras palabras, para el indígena todo lo existente tiene su loGót, su propietario, ya sea humano o payák.

En lo referido al conocimiento que posee la conciencia cultural sobre el ámbito en cuestión, cabe resaltar que proviene de todos los individuos, con independencia del canal al que pertenezcan, en función de una experiencia vivida de ese nexo por el sólo hecho de ser hombre.

#### IX. Ambito de las entidades constitutivas del ser humano, animales y vegetales

El ser humano, los animales, vegetales y objetos, están conformados por diferentes entidades; simplificando, por materia anímica y un cuerpo. En cada uno de estos casos la materia anímica es entendida como loGót de la totalidad del ser, y el resto como su lamasék.

Comenzaremos por el hombre, viendo las entidades que lo forman y el modo en que se explicita la relación loGót-lamasék entre ellas, para luego proseguir con animales, vegetales y objetos.

El Pilagá entiende que la persona cuenta con un lo'ók (cuer-

po), un paqál (alma sombra) y un ki'i (imagen refleja).

Las dos últimas entidades son visualizadas como loGót del lo'ók; desde esta perspectiva el cuerpo depende para existir, de la materia anímica, aunque también es cierto que dentro de los órganos se establece un conjunto de jerarquías que otorgan al corazón, al kiryagaté, el rol de dueño del resto del cuerpo.

La condición de loGót, propia del paqál, se evidencia en el ser fundamento de la vida y la existencia del sujeto.

"El paqál sirve para vivir. El es el loGót, sirve para hablar, conversar, caminar, trabajar, para conseguir cualquier cosita. Pero si muere nuestro paqál nosotros morimos enseguida. El paqál es dueño de nuestra carne, es como jefe, entonces ordena qué voy a hacer. Si el paqál da buenas órdenes, no nos pasa nada, somos buenos, si el paqál te hace hacer cosas malas, entonces ya podés ir preso. Vos te ponés o triste o contento porque el paqál te ordena. De noche nuestro paqál camina, entonces nosotros soñamos. Si nuestro paqál viaja, nosotros soñamos que viajamos. Cuando nuestro paqál vuelve ya nos despertamos. Cuando vos soñás con tu hermano, o un amigo, es porque tu paqál se acuerda a lo mejor quiere visitarlo, o es que el paqál del otro viene a dónde estás vos". (Pedro Moreno).

Se advierte en el texto que el paqál es fundamento de los más variados atributos del ser humano. Las capacidades intelectual, motora, afectiva, sensitiva, dependen de la acción del paqál como loGót del cuerpo.

La actividad onírica es también expresión de la presencia del paqál, esta vez producto de sus viajes nocturnos. Vale decir, durante la noche el paqál se excorpora y se dirige a diferentes lugares, interactúa con otras almas; por medio de la experiencia onírica el individuo recuerda y conoce lo que ha sucedido. Es clara, entonces, la realidad palpable de lo acontecido en los sueños, puesto que para el Pilagá son las acciones realizadas por el paqál.

Los recuerdos tampoco quedan librados al azar sino que son resultado de un pensamiento guiado por la acción del paqál, que en ciertas circunstancias puede sentir añoranzas de los seres queridos, o de los lugares frecuentados.

El paqál como loGót decide las acciones que ha de realizar el individuo, es el origen de la intención y voluntad de la persona. Así puede inducirla a asumir actitudes valoradas positivamente como arrastrarla a comportarse al margen de las reglas.

La muerte del paqál implica la muerte del sujeto en su totalidad, en virtud de que como loGót es fundamento de la existencia y la vida del humano.

Si es arrebatado por alguna teofanía o algún ni'yoGonáq la persona muere; un decaimiento físico generalizado, la carencia de fuerza, energía e intención de vivir hacen patente la ausencia de su fundamento, vale decir, el rapto del paqál.

"El payák puede robarle el alma a la persona, él la lleva  
 "al monte entonces la persona ya se enferma. Si tengo el paqál  
 "sano puedo hablar clarito, si el paqál está enfermo ya no sa-  
 "le bien la voz. Ya no tenés fuerza, el cuerpo queda flojo.  
 "Entonces un pi'yoGonáq tiene que buscar tu paqál, cuando lo  
 "encuentra te lo trae y entonces podés sanar, si no te traen  
 "el paqál al poco tiempo te morís". (Saité, Orlando).

El rapto del alma se evidencia en el plano físico en la  
 pérdida o en la **disminución** de las facultades propias del in-  
 dividuo; en lo que hace a la intencionalidad o la afectividad  
 se concreta en un desinterés por todos y por todo. Es que el  
 enfermo se ha convertido en un ser sin sentido, sin el funda-  
 mento de su existencia, energía vital, capacidad emotiva, vo-  
 luntad y salud. No hay acción que quiera y pueda emprender,  
 es un ser angustiado, torturado por la sombra de su muerte.

Durante el crecimiento del individuo, el paqál es por su-  
 puesto, el fundamento del normal desarrollo y de la adquisi-  
 ción de las diferentes capacidades que distinguen al hombre.

"Si uno es recién nacido tiene el paqál chiquito, del ta-  
 "maño del chico, si uno es grande tiene el paqál grande, del  
 "mismo tamaño que uno. Si el paqál está bien el chico se cría  
 "bien, entonces crece, aprende a hablar, a caminar, de más  
 "grande puede aprender a leer, de todo aprende". (Ceferino,  
 Juan González).

Puede apreciarse que el desarrollo de la persona depende de la maduración y crecimiento del pagál, el cual va incrementando la potencia necesaria como para desarrollar nuevas capacidades con el transcurrir del tiempo. Como loGót es el fundamento que debe estar en condiciones de poder hablar, caminar o concretar cualquier atributo inherente al hombre.

Una función similar cumple el ki'i, es entendido por el Pilagá también como un fundamento de la existencia del sujeto, tanto en lo que hace a aspectos intelectivos como motores, sensitivos, volitivos, o afectivos.

"El ki'i es loGót del cuerpo, te sirve para poder moverte, "hablar, pensar, conversar, hace que puedas llorar, que estés "contento. Cuando te roban el pagál también te roban el ki'i "entonces ya no tiene remedio, ya te enfermás y te morís al "poco tiempo, a menos que algún pi'yoGonáq te lo encuentre y "te lo dé porque sin ki'i tampoco se puede vivir. El lamasék "nunca puede estar sin su loGót porque se enferma. La persona "sin ki'i tampoco puede trabajar, ya no tiene fuerza, no "puede hacer nada, sólo quiere estar tirada en la cama todo "el tiempo sin que nadie la moleste". (Gabriel Fernández, Alberto Yanciz).

Las funciones que cumple el ki'i como loGót del individuo no se diferencian de las que le caben al pagál. Ambas entidades son aunadas en virtud de ser componentes anímicos, y visualizadas como fundamento de la totalidad de los atributos y capacidades que distinguen a la persona, tanto en lo que

hace a un plano meramente físico como a nivel intelectual o afectivo.

El hecho de que el rapto de la materia anímica implique la sustracción de las dos entidades, nos muestra nuevamente la unidad existente entre las mismas, al punto en que es imposible identificar un ámbito en que alguna sea origen y sustento y la otra no, vale decir, no es posible asignar al paqál y al ki'i roles específicos que las diferencien en los ámbitos que les competen en virtud de su calidad de loGót.

El corazón, el kiryagaté, a pesar de ser un órgano claramente identificable, cumple un conjunto de funciones similares a las del paqál y del ki'i, además de otras de estricto orden fisiológico.

"El corazón trabaja para que nosotros crezcamos, si tu co-  
 "razón crece tu cuerpo crece. Si te mandan payák al corazón  
 "para joderte, entonces ya no crecés más porque no crece tu  
 "corazón. Cuando el padre copula con la madre y hace el chi-  
 "co, lo primero que se forma es el corazón, por eso el chico  
 "puede seguir creciendo. Si vos no tenés corazón no podés vi-  
 "vir, si tenés corazón ya podés vivir, ya podés caminar, ya  
 "te podés ir lejos. El corazón ordena nuestro cuerpo, fabri-  
 "ca el aliento, ordena a las lágrimas, ordena al viento que  
 "salga cuando soplo. Sin corazón no podemos hablar quedamos  
 "mudos. Nuestro corazón hace trabajar a nuestro oído, nues-  
 "tros ojos, nuestro pensamiento, manda a la sangre que corra.  
 "Hace trabajar a todo el movimiento de nuestro cuerpo, los  
 "brazos, las piernas. Nosotros tenemos que comer y tomar a-

"gua porque si no le da flojera al corazón y ya no podemos  
 "trabajar, tenemos sueño. Nuestro corazón maneja todo nuestro  
 "cuerpo, cabeza, hueso. Si el corazón anda mal, no voy a an-  
 "dar ni a hablar. El corazón hace trabajar a todo: la sangre,  
 "el seso, la boca, todo. El corazón es loGót de todo nuestro  
 "cuerpo, por eso él lo ordena, si el corazón está cansado, to-  
 "do el cuerpo está cansado, si el corazón está sano, todo el  
 "cuerpo está sano. El pagál, el ki'i y el corazón trabajan  
 "juntos, son letawá. El corazón manda fuerza a todo el cuerpo  
 "por la sangre, entonces si tenés lindo corazón sos fuerte pa-  
 "ra trabajar. Después llega el día que te morís entonces el  
 "corazón no trabaja más, no sirve más, igual que el pagál. Si  
 "se enferma el corazón ya tengo mala cabeza, no escucho bien,  
 "no puedo hablar. Si el maestro te enseña no entendés. El que  
 "tiene buen corazón es buena persona, tiene buenos pensamien-  
 "tos, sabe conversar". (Juan de los Santos).

El kiryaaté, como loGót del cuerpo, cumple roles de diver-  
 so tipo. Entre ellos, se advierte un papel singular tanto en  
 la concepción como en el desarrollo embrionario, debido a que  
 se presenta como el núcleo originario, el centro de potencia  
 que permite la gestación y ulterior crecimiento del feto. Es  
 a tal punto fundamento del crecimiento que, de enfermarse, él  
 mismo se detiene hasta que sea sustraído el ki'yaGáyk y vuel-  
 va el corazón a desenvolverse normalmente.

Como fundamento de la vida, la presencia del corazón como  
loGót, se percibe en todos los atributos en los que aquélla se  
 manifiesta. Así cumple un papel de singular importancia en el

funcionamiento del cuerpo como totalidad, puesto que los más variados aspectos son regulados por la actividad del corazón. La sangre fluye transmitiendo la fuerza, 'añaGák, a los músculos, posibilitando la acción física en función de la intención del corazón. Las lágrimas llegan a los ojos porque el kiryaqaté lo permite. El aliento y el soplo son igualmente regulados por el corazón. La capacidad de hablar, oír, pensar, o moverse dependen de la intención del corazón, a la vez que reflejan su propia situación. En efecto, si sufre algún tropiezo el kiryaqaté se hará evidente en la pérdida o en la disminución de los sentidos. La potencia y el bienestar del corazón se hacen evidentes en el estado de su lamasék, vale decir, el resto del cuerpo. La capacidad intelectual depende del buen desarrollo del corazón, de igual modo la posibilidad de aprendizaje depende de la actividad del corazón.

En síntesis, como el pagál y el ki'i, el kiryaqaté es fundamento de capacidades intelectivas, volitivas, afectivas y sinestésicas. Por el hecho de compartir una misma función, el Pilagá percibe la condición de letawá entre el corazón, el pagál y el ki'i, vale decir, los percibe como entidades que colaboran mutuamente para lograr un mismo resultado, que realizan una misma labor con un único objetivo.

Como loGót, hace depender al cuerpo de su intención, lo que equivale a decir que regula la actividad de sus lamasék. También por su condición de dueño, su muerte implica el fin para el individuo en tanto el lo'ók no puede funcionar sin su cen-

tro de potencia, sin el órgano que regula su actividad.

Por ser loGót sufre una mutación cuando la persona opera un cambio ontológico, tal como convertirse en pi'yoGonáq o konáGanaGae.

"Cuando uno se hace pi'yoGonáq se cambia el corazón porque "tiene mucho payák adentro, ya es como si fuera una lámpara, "tiene luz. Cuando el pi'yoGonáq se cambia y se transforma en "otra cosa, el corazón se cambia y ordena al cuerpo que cambie "la forma" (Gabriel Fernández, Alberto Yanciz).

Se advierte en el texto que la mutación ontológica implica una alteración morfológica, llevada a cabo en el corazón, en virtud de que es el centro de potencia del sujeto.

Por otra parte, la asociación de la luz a las manifestaciones de potencia es un hecho común en la conciencia arcaica (99) En este caso el Pilagá entiende que es producto del calor que concentra el kiryagaté del shamán o la bruja por convertirse en reservorio de un conjunto de payák, a los que maneja como lamasék.

En lo relativo a las metamorfosis, nuevamente se aprecia la condición de loGót del kiryagaté, que al transformarse determina la mutación morfológica de la totalidad del cuerpo.

También el daño al corazón revela el papel de singular im-

portancia del mismo; mientras que, de enfermarse cualquier otro órgano, la terapia shanáica devuelve el estado de salud. De dañarse el corazón la muerte es inevitable.

"Cuando la enfermedad llega al corazón ya no se puede sacar, la persona muere enseguida. El paqál y el Ki'i se mueren también. Si la enfermedad está en otra parte, la persona no se muere, pero si entra al corazón ya no va a vivir más". (Gabriel Fernández, Alberto Yanciz).

La fatalidad del daño al corazón explica que sea el órgano elegido para enfermar, tanto por el pi'yoGonáq como por las teofanías, e indudablemente también por la konáGanaGae, quien por tener que conformarse con dañar a los restos que encuentra no tiene la posibilidad de dirigir su acción con la misma precisión que las otras figuras.

Aunque el rol del corazón como loGót del cuerpo es indiscutible, el resto de los órganos también se ordena jerárquicamente. Entre los de mayor importancia se distinguen la cabeza y el hígado. Veamos:

"La cabeza es loGót del oído, del habla, de los pensamientos. Si te pasa algo en la cabeza, vos ya no podés ver bien, u oír, o hablar, ya no tenés buenos pensamientos, ya no sentís el gusto, ya no podés oler, muchas cosas te pueden pasar. Si tenés sana la cabeza ya podés pensar bien, hablar, escuchar bien, ver todo". (Juan de los Santos).

"El hígado sirve para fabricar la grasa. Si vos tenés gra-

"sa, ya podés trabajar, sos un tipo fuerzudo. El hígado es "loGót de la grasa porque la fabrica, si tenés buen hígado "fabrica mucha grasa entonces podés hacer muchas cosas por- "que tenés mucho 'añaGák". (Honorio González).

La capacidad intelectual y varios sentidos -vista, oído, olfato y gusto- dependen del buen funcionamiento de la cabeza, la que es entendida como loGót de tales facultades. No debe pensarse por ello que el control del kiryagaté sobre la totalidad del cuerpo se vea limitado, sino que debe entenderse como la presencia de dos loGót de diferente nivel jerárquico; al corazón le corresponde gobernar la totalidad del lo'ok, que es entendido como su lamasék, incluyendo la cabeza. Sin embargo se advierte la dependencia, la íntima relación existente entre ciertas facultades y el órgano en cuestión, por lo que también se lo define como loGót, pero que a la vez es lamasék. Ya son muchos los casos vistos en que un mismo ser puede ser loGót y lamasék sin contrariar el sistema de organización.

Del mismo modo, el Pilagá entiende que el hígado fabrica la grasa, lo define como su loGót y ésta como lamasék. La grasa cumple un papel de fundamental importancia, y de ahí la relevancia del órgano en cuestión, en virtud de que concentra el 'añaGák, potencia referida al ámbito físico, que se expresa en la eficacia en el trabajo, en el estado de salud, y en general en todas las actividades que demanden energía. Entre ellas se encuentra por ejemplo, la gestación de un

un vástago; debido a que el Pilagá entiende que a partir de la grasa se conforma el semen, el que posee poder fecundante gracias al 'añaGák que detenta, el que en última instancia provoca la gestación (109).

En síntesis el paqál, el ki'i y el kiryaqaté son loGót del lo'ok, de la totalidad. De acuerdo a las funciones que cumplen también algunos órganos son definidos como loGót de atributos específicos.

En lo que hace a las entidades que conforman los animales, le cabe al paqál el mismo panel de loGót que detenta en relación al hombre.

"El paqál a los animales les sirve para lo mismo que a nosotros. Les sirve para buscar su comida, a los pájaros para cantar y silbar, al perro para ladrar, al tigre para rugir; les sirve para pensar, para caminar, para comunicarse entre ellos. Les sirve para orinar, para defecar. El paqál es como loGót, porque le ordena al animal lo que tiene que hacer. El paqál le sirve para hablar entre paqál. Pongamos que hay un tigre, su paqál le sirve para hablar con Kedókpolyo'. Le sirve para poder soñar, de noche. Sirve para comer pasto. Si se muere el paqál ya se muere el animal. Al tigre le sirve para pelear, para tener buen coraje, para matar. Al suri le sirve para disparar, al chancho para tener fuerza, para todas las cosas sirve el paqál". (Gabriel Fernández, Alberto Yanciz).

El paqál es fundamento de todos aquellos aspectos que sean expresión de vida en el animal. En virtud de su condición de

loGót es sustento de actividades intelectivas, sensitivas, volitivas, motoras y oníricas. Asegura la comunicación con el dueño de los animales y con el resto de los integrantes de su especie por medio del sonido típico de su género.

Su condición de loGót hace que su muerte determine la del animal como totalidad ante la carencia del centro de potencia, a la vez que fundamenta cada uno de los atributos que el Pila-gá percibe como propios de las diferentes especies.

El ki'i cumple una función similar a la del pagál, tal como sucede en el ámbito del hombre, también es loGót del lo'ok y responsable de diversas actividades y atributos del animal que incluyen desde la capacidad intelectual, motora, sensitiva, hasta el aspecto afectivo o la actividad onírica.

Dentro de los órganos, nuevamente aparece el corazón como fundamento, como loGót del resto del cuerpo, también responsable de las mismas actividades que el pagál y el ki'i. Es que al ser percibidos como letawá comparten una idéntica función a pesar de ser entidades diferentes.

"El corazón les sirve a los animales para hacer todo lo que ellos hacen, para caminar, para entender. El kiryagaté es loGót del animal, si no tiene corazón no va a hacer nada. Le sirve para hablar, porque cuando el animal grita nosotros no entendemos nada pero está hablando, se comunican entre ellos. Si el corazón le anda mal al animal, entonces ya anda echado, no quiere hacer nada. El corazón les sirve para buscar comida, para estar sano. El corazón ordena a la

"cabeza, al hígado, para que anden bien, ordena que orinen, "que hagan todo". (Juan de los Santos).

Al corazón como loGót le caben las mismas actividades que al paqál y al ki'i. Es fundamento de capacidades intelectivas, sensitivas, motoras, volitivas y afectivas. Permite la interacción entre los individuos de la especie y regula la actividad del resto del cuerpo.

Por ser uno de los centros de potencia, el estado de salud del animal depende del buen y normal funcionamiento del kiryaqaté.

También los vegetales poseen un paqál, un ki'i y un lo'ok, siendo los primeros los loGót de la planta como totalidad. Veamos las funciones que se le asignan al paqál:

"Las plantas tienen paqál, les sirve para poder vivir, para estar paradas, bien plantadas, para chupar agua, para tener fruta. El paqál está debajo del árbol, debajo de la raíz, "si el gusanito le empieza a comer por abajo se termina el paqál, entonces no vive más. Si hay agua, el paqál le ordena "que tome agua, entonces vive mucho porque ordena bien el loGót. Sirve para que el árbol crezca, sirve para que tenga "sombra". (Pedro Moreno).

El paqál es fundamento, como loGót, de todo aquello que sea expresión de vida en el vegetal. La capacidad de extraer agua, la posibilidad de dar frutos, su madurar con la primavera, el

verdor de las hojas, son evidencias claras de que se trata de un ser viviente que detenta un paqál como loGót, que es fundamento de existencia.

Por otra parte, el crecimiento vegetal es también expresión de la maduración, del desarrollo del paqál, fundamento de ese crecimiento.

Finalmente, el paqál, en virtud de su condición de loGót, ordena la actividad del lo'ok, vale decir, la convierte en una actividad intencionada.

El rol del ki'i como loGót, es en un todo similar al del paqál. Veamos:

"El ki'i le sirve a la planta para chupar agua, y entonces "puede crecer, tener semilla, y cuando cae la semilla nace "una plantita nueva. Le sirve para moverse, para que se caigan las hojas y crezcan otras nuevas". (Saité, Tomasito).

La función del ki'i como loGót se percibe en los atributos que definen el ser vegetal; en la renovación del follaje, en el mecerse con el viento, en la generación por medio de semillas, en la necesidad de humedad para sobrevivir, en el crecimiento lento y paulatino.

A los ojos del Pilagá el árbol también posee kiryagaté, a él le cabe organizar la distribución de la savia, y todos aquellos aspectos que hagan a los procesos de gestación y maduración de los frutos.

"La planta tiene kiryagaté en el medio, es bien coloradito. "El hace que el jugo del árbol se desparrame por todas partes, "porque si no tiene jugo se seca la planta. El palo está seco "porque ya no tiene jugo. El kiryagaté ordena que el fruto se "salga, y que madure, también ordena a la semilla que se cai- "ga para hacer un árbol nuevo. También le sirve para poder es- "cuchar al payák. El dueño le habla y le dice que crezca, que "tenga muchos frutos o que no tenga ninguno, entonces el árbol "hace lo que el payák dice porque ordena su corazón". (Ceferi- no, Pucho González).

Aparecen explicitados en el texto varios de los aspectos mencionados anteriormente. Entre ellos el papel del kiryagaté en la distribución de la savia, y su relación con la vida del vegetal, en el crecimiento y maduración de los frutos, y en la producción de las semillas que facilitan la multiplicación de la especie. En todos estos casos el rol de loGót del kiryagaté se evidencia en que es el fundamento y el origen de la actividad vegetal.

Por otra parte, se aprecia que el Pilagá percibe cierta actividad intelectual en los vegetales, también fundada en la potencia del kiryagaté, que le permite comunicarse con VaGale'ek, el dueño del monte y de las plantas, y cumplir con las instrucciones por él impartidas. Vale decir, el crecimiento, y la producción de frutos son procesos que en última instancia reposan en la voluntad de la teofanía payák, que se dirige al kiryagaté del vegetal, su centro de potencia, y logra así un desarrollo intencionado.

En toda circunstancia hemos hecho hincapié en que paqál, ki'i y kiryaqaté son fundamento de los mismos atributo, capacidades o procesos. En los textos, una cualidad específica puede aparecer asociada a una de las tres entidades y a las otras no, por lo que podría pensarse que sólo el paqál o el corazón son fundamento de tal o cual actividad. Sin embargo, si preguntamos por cada uno de los atributos o capacidades en relación al paqál, ki'i y kiryaqaté, el indígena aseverará que todos son fundamento de la larga lista que nos dispongamos a interrogar. Lo que sucede es que el hombre etnográfico no posee un conocimiento teórico especulativo sobre las entidades que conforman a los seres y los atributos que detentan sino que, por el contrario, su descripción responde a un conocimiento pragmático y emocional; de ahí que descubra la presencia del paqál, del ki'i o del kiryaqaté en determinado atributo, sin considerar por separado cuál es el nexo de ese atributo con cada una de las entidades que reconoce como centro de potencia del individuo, el animal o el vegetal. Desde esta perspectiva paqál, ki'i y kiryaqaté como núcleo, sostén, son el fundamento de la totalidad de expresiones que el Pilagá reconoce en el ser de que se trate.

La presencia de paqál, ki'i y kiryaqaté en los entes, es afirmada o negada según el aspecto que se tome en cuenta. Así, si el objeto realiza a los ojos del Pilagá alguna actividad intencionada, se reconoce inmediatamente la presencia de las entidades en cuestión como su fundamento. Por el contrario, si se lo percibe como algo inerte, incapaz de actuar, carece entonces de materia anímica.

"El grabador tiene paqál, ki'i y corazón porque puede tra-  
 "bajar, la máquina de fotos también, el cuaderno no tiene, la  
 "mesa y la silla tampoco porque no hacen nada, la piedra es  
 "dura pero tampoco tiene. El rifle tiene porque tiene algo  
 "adentro que hace que salga la bala. La olla, el botijo, la  
 "manta tampoco tienen. Todos éstos tienen paqál como sombra  
 "pero no alma. Nosotros podemos hablar, pensar, pero todo  
 "ésto no habla, no piensa, no se mueve. El grabador sí, por-  
 "que saca mi voz enseguida, es igual que nosotros". (Ceferino,  
 Pucho González).

El Pilagá percibe la presencia del paqál, del ki'i o del kiryagaté como fundamento de la actividad intencionada. De ahí que los defina como loGót del grabador, la máquina fotográfica o el rifle en tanto percibe en los objetos capacidad de actuar con independencia del hombre. En el resto de los objetos mencionados no se evidencian atributos de vida, capacidad intelectual, intencionalidad, que denoten la existencia de su fundamento, de un centro de potencia del objeto, identificable con el paqál, el ki'i o el kiryagaté.

Por otra parte, la polisemia de la voz paqál no debe llevarnos a confusión; cuando nos dicen que los objetos tienen paqál como sombra y no como alma, se refiere a dos sentidos divergentes de la noción de paqál pero que no son confundibles. El individuo, los animales y vegetales, proyectan sombra, vale decir, tienen paqál, pero además poseen un alma con el aspecto de una sombra pero que no se confunde con la proyectada por el cuerpo que también se denomina paqál. Desde esta perspecti-

va los objetos sólo tienen paqál como sinónimo de sombra, pero no como fundamento de potencia del sujeto. Del mismo modo pueden poseer ki'i en el sentido en que pueden reflejarse, pero no un ki'i con locus en el interior del cuerpo y asociado a comenciones de potencia.

En base a lo expuesto, parece que la mayoría de los objetos carecen de las entidades identificables como centro de potencia, sin embargo, en ciertas circunstancias, el Pilagá puede reconocer la presencia del paqál, del ki'i o del kiryaqaté en el objeto. De hecho lo hace cuando señala que el pi'yoGonáq cede al letawá el paqál del ente que recibiera como pago. También lo hace cuando señala que el objeto ha muerto.

"Cuando se muere la persona, la ropa de ella también se muere porque el dueño se lleva el paqál de la ropa. Por ejemplo, si una persona se muere, la colcha que tenía puesta hay que quemarla porque sabemos que el dueño de la colcha se lleva el paqál de ella". (Juan de los Santos).

Cuando el indígena percibe el estado de iléw del objeto, inmediatamente lo asocia a la carencia de su fundamento, vale decir, el paqál o el ki'i, y desde esta perspectiva puede afirmar la presencia del paqál en los objetos como el fundamento de existencia, rol que desempeñan en virtud de su condición de loGót de la totalidad del ente.

En lo que hace a la existencia del kiryaqaté en los obje-

tos, es posible que éste no caiga en el juego de existir y no existir según los contenidos a los que se lo asocie, debido a que generalmente su actividad se relaciona con la actividad interna del lo'ók, la que a todas luces no tiene lugar en los entes, a excepción del rifle o las máquinas de procedencia occidental en los que su presencia es indiscutible.

Sintetizando, la relación paqál, ki'i, kiryaqaté-lo'ok, en términos de loGót-lamasék se expresa en el carácter fundante del loGót en lo que hace a capacidades y atributos de todo tipo, intelectivos, motores, sensitivos, emotivos, oníricos, de desarrollo y crecimiento, en suma, todo lo que sea expresión de vida en el lamasék, en el lo'ok, tiene como fundamento la presencia de las entidades definidas como loGót.

En cuanto al canal de que proceden dichos conocimientos, es claro que el pi'yoGonáq es quien puede observar al paqál y al ki'i en virtud de una experiencia metasensible, a la vez que ver el kiryaqaté en el interior del individuo, determinar si está en buenas condiciones o si es objeto del daño. Por otra parte, muchos de los atributos que denotan la presencia de paqál, ki'i y kiryaqaté como loGót del individuo, son perceptibles por cualquier individuo con independencia de los status de potencia. Nos referimos a las capacidades intelectualiva, motora, sensitiva, afectiva, la actividad onírica, en líneas generales, todos los atributos que hagan a la percepción de vida en la persona, animal, vegetal o ente.

## X. Eidética de la relación loGót-lamasék

Tras analizar fenoménicamente las manifestaciones de la relación loGót-lamasék, intentamos en el presente acápite señalar aquellos aspectos que definen esencialmente el nexo en cuestión, vale decir, los aspectos comunes expresados en todos los dominios. Cada manifestación concreta tiene un grado diferente de generalización del que partiremos para llegar a una definición eidética.

Desde una perspectiva fenoménica, el nexo se evidencia en el carácter de hacedor del loGót. En el velar por la multiplicación de los lamasék, en el impedir su caza excesiva, en castigar a los que transgreden las normas por él impuestas, en regular la recolección de miel, en sancionar las extracciones excesivas, en determinar el crecimiento de los vegetales, si han de dar o no frutos, en impedir el desmonte, en dotar de la propia condición ontológica al lamasék, en regular el caudal de agua de los ríos, velar por la reproducción de los peces, impedir la pesca excesiva, en asumir decisiones en beneficio de los lamasék, en representarlos ante los extraños, en la socialización, en la enseñanza, en las continuas prédicas que fundamentan los comportamientos asumidos por el lamasék, en el apredizaje de las actitudes propias de la especie, en la posibilidad de rehacer al lamasék, en concretar la relación incluyendo a individuos objetos de daño, en dotar al lamasék de la parafernalia necesaria para que pueda desenvolverse en la actividad que comparte. En dotar de auxilia-

res al lamasék, en la restauración de las actividades de producción económica, en el auxilio en las labores encomendadas al lamasék, en la concreción de la relación por vía onírica, en la posibilidad de conocimiento con antelación a los sucesos, en neutralizar los acontecimientos negativos al conocerlos previamente, en el dominio por parte del lamasék de los fenómenos naturales, en la iniciación en una actividad específica, en la correspondencia sexual entre el loGót y los lamasék, en la antropofagia, en la elección de los lamasék, en anular la intencionalidad del sujeto, en la alteración morfológica, en la identificación de atributos entre el loGót y el lamasék, en la alteración de los comportamientos y la intención, en la identificación de atributos entre el loGót y el lamasék, en el carácter temporario, en el ser arquetipo de los comportamientos del lamasék, en convertirlo en individuo ya'wó payák, en concretar la relación en torno a una actividad específica, en otorgar vida a sus lamasék, en la donación, en el uso, en la posibilidad de desarrollo, en la actividad intencionada, en la imposición de la voluntad del loGót, en procurar el bienestar de los lamasék, en la unidad de intenciones e intereses, en ser el loGót el centro de potencia de una unidad indivisible, en ubicar a la totalidad de los seres en la realidad, en conectar la totalidad de lo existente, en expresar una dependencia de potencia, en el compartir el mismo tipo de intención, en expresar el loGót al grado sumo.

Cada una de estas manifestaciones posee un grado de generalidad diferente, en algunos casos se trata de la concreción de un nexo específico, en otros, de aspectos comunes a varios

ámbitos, y finalmente algunas de las proposiciones son de carácter eidético.

El atributo de hacedor propio del loGót se evidencia en la acción de Dapichí' que lo define como dueño de 'aléwa, en el papel del padre como generador del vástago, en el del individuo en relación a sus pertenencias, sean éstas la ergología utilizada diariamente o las parafernalias del shamán, la bruja, el guerrero, el sanamañí, el cazador, o el pescador. Idéntica función de hacedor define al hígado como loGót de la grasa. Si entendemos la idea de hacedor como el otorgar existencia, el nexo incluye la relación entre el hombre y las plantas cultivables. Desde una perspectiva que involucre la esencia, el carácter de hacedor es una de las concreciones de la percepción del loGót como centro del sujeto.

Otro conjunto de manifestaciones son propias de los Señores de Animales, entre ellas figuran el dominio de un ámbito, el velar por la multiplicación de la especie, impedir su destrucción, sancionar la caza, la recolección o la pesca excesiva, fomentar y regular el crecimiento vegetal. El mismo tipo de nexo se evidencia además en la relación del hombre con los animales que le pertenecen. Desde una perspectiva eidética, más allá de los modos de concreción, las manifestaciones en cuestión se aúnan en la protección que realiza el loGót de sus lamasék, la que se percibe en todos los ámbitos.

El dotar a los lamasék de la propia condición ontológica posee cierta generalidad, vale para los ámbitos cosmológicos y temporales, para seres vegetales, y animales, para los ob-

jetos que conforman las parafernalias, para el shamán, la bruja, y las mujeres nesóGe. En todas estas circunstancias, los lamasék son payák porque ésta es la condición ontológica del loGót. Si consideramos el loGót humano, vemos que otorga su condición en el nexo padre-hijo. Por otra parte, los vegetales y animales que están a su cuidado no son definidos como payák como sucede con el resto de los seres. Lo mismo sucede respecto a la parafernalia de los individuos sanamañí, el cazador, el pescador, y el guerrero. Desde una perspectiva eidética, el compartir la condición ontológica es expresión de la unidad indivisible percibida entre loGót y lamasék.

El asumir desiciones en beneficio de sus lamasék, si bien hace pensar inmediatamente en el ámbito del salyaGanéK o del le'tá, también se manifiesta en los dueños de dominios y de especies animales y vegetales, en el pagál, el ki'i y el kiriaqaté en relación al lo'ok, en el ámbito del shamanismo, la brujería, el individuo sanamañí, el pescador, el cazador y el guerrero, y en el individuo en relación a sus pertenencias. Vale decir, se trata de una concreción de gran generalidad a la que se sustraen únicamente el ámbito de nesóGe y el de la locura, aquellos que la cultura valora negativamente y que por ende nunca podrían expresar la acción positiva del loGót en virtud de que se la valora como nefasta.

El representar a los lamasék ante los extraños es actividad propia del salyaGanéK, y es éste el único dominio en que se manifiesta, aunque desde una perspectiva eidética puede considerárselo como una de las concreciones de procurar su

beneficio.

La socialización, la enseñanza, la prédica dirigida a explicitar el comportamiento que ha de asumir el lamasék, y el aprendizaje realizado por éste, son aspectos que poseen una gran generalidad. Prácticamente en cada ámbito, el loGót explicita y fundamenta el comportamiento que han de seguir sus lamasék. Lo hace Dapichí' respecto de la helada y el granizo, y de las teofanías a las que les encarga misiones específicas, lo hacen los dueños de animales cada uno con su especie, V.agalé'k y V.aGalasé respecto del mundo vegetal y la miel, y PiyaGalé'k respecto de los paqál. También el Payák T'adáyk respecto a los seres que habitan en el submundo. Lo hace el loGót respecto del pi'yoGonáq y éste en relación a sus lamasék, lo propio sucede en el ámbito de la brujería, de nesóGe, de la locura, y en los dominios humanos. Se evidencia en la relación del cacique con sus lamasék, y en la del padre con sus hijos, en el paqál, el ki'i y el kiryaqaté respecto del lo'ók. En el caso de las pertenencias, la prédica es innecesaria debido a que ya su fabricación implica el cumplir eficientemente con una función.

La posibilidad de rehacer al lamasék es en cambio una manifestación restringida, se concreta en los Señores de Animales y en PiyaGalé'ek. Es manifestación de la idea de que el loGót es el centro de potencia del lamasék, y por ende puede dotarlo de vida.

La necesidad de incluir a otros sujetos para concretar la relación se evidencia en el shamanismo. Es claro que para

ejercer el daño o la terapia se necesita un individuo para enfermar o curar. Lo mismo sucede en el dominio de la bruja que inexorablemente se vale de los desdichados humanos para concretar su acción dañina auxiliada por sus loGóté y sus lamasék. Es claro que otro tanto se evidencia en el ámbito de nesóGe en la consecución de la antropofagia. También el individuo sanamañí necesita un individuo a quien seducir, o por quien dejarse enamorar. Del mismo modo el guerrero debe contar con quien matar, o el pescador y el cazador con las presas que los conviertan en tal. En términos generales, es ésta una necesidad manifiesta en varios ámbitos pero en modo alguno una manifestación que haga a la esencia de la relación.

El dotar al lamasék de parafernalia es un aspecto que se evidencia en los ámbitos en los que el sujeto debe valerse de ésta para cumplir su función. Vale decir, es propio del ámbito shamánico, del de la brujería, del individuo sanamañí, del pescador, del guerrero y del cazador. Se trata de una manifestación que no posee gran generalidad fuera de la actividad de los hombres, el shamán o la bruja, y evidencia uno de los mecanismos que utiliza el loGót para proteger y auxiliar a los lamasék.

El dotar de auxiliares al propio lamasék es una expresión restringida al ámbito shamánico y de la bruja. Desde una perspectiva eidética debe entenderse, del mismo modo que el otorgar la parafernalia, como una concreción de la colaboración del loGót, de su preocupación por los lamasék.

La restauración de las actividades de producción por el

pi'yoGonáq en virtud de su condición de lamasék de los dueños de animales, debe considerarse otra de las concreciones de la colaboración, de la buena disposición característica del loGót.

El auxilio, la colaboración con el lamasék procurando su bienestar, es una manifestación de carácter eidético, vale decir, presente en todos los ámbitos. En los dominios cosmológicos se evidencia en la preocupación de los dueños de ámbitos y especies animales y vegetales, de PiyaGalé'ek respecto a los pakál, del cacique y el padre respecto a sus lamasék, del loGót respecto del shamán y la bruja, y de éstos en función de sus lamasék. Lo mismo sucede con NesóGe y en el ámbito de la locura. En los dominios humanos se evidencia en la preocupación y en la colaboración que brindan las teofanías payák a sus lamasék. Del mismo modo el pagál, el ki'i y el ki-ryagaté procuran el bienestar del lo'ok. Lo propio sucede entre el individuo y sus pertenencias; es claro el cuidado que dispensa a animales y vegetales, y objetos.

La concreción de la relación por vía onírica es un aspecto de gran generalidad, se evidencia en el caso del shamán, de la bruja, de nesóGe, del individuo sanamañí, del cazador, del pescador, del guerrero, y de los animales en relación a sus dueños payák. Desde otra perspectiva, la actividad onírica aparece en el dominio de las entidades constitutivas de los seres, como una función propia del pagál, del ki'i o del ki-ryagaté. Aunque es un modo de relación generalizado, no es el único y coexiste con las comunicaciones mantenidas en estado de vela, o mediante el éxtasis.

La posibilidad de conocer lo que ha de suceder con antelación, es una manifestación que se evidencia en el ámbito del shamán, del guerrero, del pescador, y del cazador. Se concreta por vía onírica como una anticipación realizada por el loGót, que accede a ese conocimiento como el resto de las teofanías en función de su esencia payák. Desde una perspectiva eidética no es sino una concreción de los modos en que el loGót colabora con sus lamasék a fin de lograr su bienestar.

La posibilidad de actuar sobre lo que ha de suceder es simplemente una consecuencia de su conocimiento, su manifestación es restrictiva al ámbito shamánico debido al poder que detenta el pi'yoGonáq, no compartido por el resto de los hombres. También desde una perspectiva eidética responde a las acciones destinadas a lograr el bienestar de los lamasék.

El dominio de los fenómenos naturales nos introduce nuevamente en el campo del shamanismo, es una de las múltiples manifestaciones de potencia del pi'yoGonáq que expresan la colaboración de sus loGót.

La iniciación del individuo en una actividad específica en una manifestación propia del ámbito de la brujería, de nesóGe, de los dominios humanos y del shamanismo es, desde una perspectiva eidética, otra concreción de la colaboración de los loGót en procura de alcanzar el bienestar de sus lamasék.

La correspondencia sexual entre la teofanía y sus lamasék se manifiesta en el dominio de la bruja y en el de NesóGe. No

corresponde a una necesidad esencial nuestro que vimos a los individuos sanamañí contar con el auxilio de idénticos loGót, o al cazador con la colaboración de V.aGalasé. En otras palabras, es uno de los modos posibles de identificación entre el loGót y los lamasék entre una infinidad de atributos posibles.

La antropofagia es una manifestación restringida al ámbito de NesóGe, desde una perspectiva eidética es concreción de la unidad de intención percibida entre loGót y lamasék.

La elección de los lamasék se manifiesta en todas las esferas en que la relación gira entre una teofanía y los hombres. Así aparece en los dominios humanos, en la locura, en la brujería, en el shamanismo, y en el ámbito de NesóGe. Vale decir es una posibilidad muy generalizada en las circunstancias en que la relación no se da desde el momento del nacimiento, como sucede con animales y vegetales, la materia anímica y el lo'ok, o el individuo y las pertenencias, el cacique y sus lamasék, y el padre con sus hijos. En el caso del cacique, aunque no ejerza la función se sabe que lo hará.

La posibilidad de anular la intención del sujeto se manifiesta únicamente en el ámbito de la locura. Es realmente una excepción ya que es el único caso en que no se mantiene la independencia de intenciones aunadas en la consecución de un objetivo.

La alteración morfológica se concreta, por un lado, en los individuos sanamañí y en las mujeres nesóGe, y por otro en el

shamán y la bruja. En el primer caso la transformación es perceptible a simple vista, en lo relativo al individuo sanamañí está determinada por el uso de las pinturas, los collares y tocados, lo que equivale a decir, que es temporaria, a la vez que expresión de la potencia del loGót decidido a colaborar con su lamasék. Los individuos nesóGe padecen una alteración morfológica como resultado de haberse convertido en payák. Finalmente, el shamán y la bruja están dotados de una serie de capacidades físicas -señaladas anteriormente- que son expresión de su nueva naturaleza payák, a la vez que nuevas posibilidades de acción que ofrece el loGót con la intención de lograr el bienestar de sus lamasék.

La alteración de los comportamientos se evidencia en el ámbito del shamán, la bruja, nesóGe, la locura, y los individuos sanamañí. En lo relativo al pi'yoGonáq, las posibilidades de ejercer el daño, la terapia, o de debatirse con otros shamanes, hacen de él un individuo singular, cuya actividad escapa a la realizable por los hombres, y es expresión de la colaboración del loGót. La bruja concreta una modificación de comportamientos que, a partir de su iniciación, se ven gobernados por el odio a los humanos. Dicha actitud se fundamenta en su ser payák y en la prédica realizada por su loGoté. En el caso de las mujeres nesóGe, la alteración de la intención hacia el resto de los hombres es concreción de la asunción de la condición de payák, a la vez que de la prédica realizada por su loGoté. El loco padece una transformación de su conducta como resultado de ser dominado por la intención de su loGót, asumiendo actuaciones típicas de los animales. Los indi-

viduos sanamañí dedican su existencia a seducir, alejando su comportamiento del habitual, en el que la consecución del sustento ocupa un lugar predominante. Tal situación es manifestación de la colaboración del payák, que en vez de convertirlo en seductor lo compele a asumir actitudes al margen de las valoradas positivamente. El guerrero, el pescador, o el cazador, no padecen una alteración de su conducta en virtud de que la realización de tales actividades es lo esperado por la cultura.

El carácter temporario de la relación es en rigor una excepción, se manifiesta en el ámbito de la locura. Ya señalamos que la teofanía podía devolver la salud mental al individuo o iniciarlo en el shamanismo, quebrando la continuidad del vínculo loGót-lamasék. Dicha acción debe entenderse como concreción de la actitud positiva del loGót, que devuelve al individuo su intencionalidad y la autoconciencia de su humanidad. Por regla general, el nexo es de por vida, a excepción del caso mencionado; también posee cierta singularidad la relación entre el individuo sanamañí y su loGót debido a que, aunque el vínculo es permanente, al abandonar el sujeto el estado desvanece la relación con el payák.

La identificación de atributos entre el loGót y el lamasék es perceptible en variados dominios. Se percibe entre los dueños de animales y las especies por ellos regenteadas, entre PiyaGalé'ek y los paqál, tanto en lo que hace a las características morfológicas como a la intención y el modo de actuar. Se aprecia también entre el cacique y sus lamasék, y el padre y los hijos, ellos son los verdaderos hombres, hablan un mismo idioma, y detentan las mismas características físicas. En

el caso de NesóGe, la identidad de atributos entre la figura y sus lamasék es evidente, abarca desde el plano físico hasta el de la conducta y la intención. Lo mismo sucede, en lo relativo a los comportamientos, en el caso de la locura. En la brujería la asimilación entre loGoté y lamasék incluye tanto la apariencia externa como la intención y las acciones realizadas. En el caso de los individuos sanamañí, es claro que el individuo reproduce en su actuar y su aspecto los atributos y comportamientos de los loGót. En el caso de los guerreros, pescadores y cazadores, existe una asimilación de determinadas cualidades del loGót, justamente aquéllas que lo hacen destacar en la actividad que le interesa. También entre el pagál y el ki'i se percibe una unidad en lo que hace a la apariencia. Téngase presente que el primero tiene el aspecto de una sombra de la misma altura y proporciones que el lo'ók del individuo. Por otra parte, pagál, ki'i y kiryacaté son fundamento de los más variados atributos que se manifiestan en el lo'ok. Desde una perspectiva eidética, la asimilación e identificación de atributos entre el loGót y el lamasék es concreción de la unidad que el Pilagá percibe entre ambos.

La visión del loGót como arquetipo del lamasék se manifiesta en variados dominios. En el ámbito de los dueños de las especies animales, en el caso, en el caso de NesóGe, la bruja, y el individuo sanamañí. En cada una de estas circunstancias el loGót representa el modelo de comportamiento y de cualidades a que aspiran los lamasék. Desde un punto de vista que considere la esencia de las manifestaciones en cuestión, se evidencia que son concreciones de la unidad existencial per-

cibida entre el loGót y los lamasék.

El convertirse en individuo ya'wó payák es una manifestación perceptible en el ámbito de los dominios humanos, y es una de las múltiples concreciones de la colaboración realizada por el loGót respecto a sus lamasék.

El concretar la relación en torno a una actividad específica se evidencia en el contexto del shamanismo, de la brujería, de NesóGe, en los dominios humanos, y en la relación de PiyaGalé'ek con los paqál. Los centros de interés que fundamentan la relación son entonces, el ejercer el daño y la terapia, la práctica de la brujería por pura malignidad, el deseo de cometer antropofagia, de convertirse en irresistible seductor, hábil cazador, pescador o guerrero, y en la consecución de dañar a los vivientes en horas de la noche. Desde una perspectiva eidética manifiesta la unidad percibida entre el loGót y el lamasék.

La donación se explicita en el ámbito de las pertenencias, es claro que es una forma que completa la elección o la adscripción de los lamasék del mismo modo que la adquisición por compra.

La conexión por medio del uso se manifiesta en el ámbito del individuo y sus pertenencias y en todos aquellos dominios en los que el sujeto se vale de la utilización de determinada parafernalia, vale decir, en el shamanismo, la brujería y los dominios humanos. En cada circunstancia, el uso del objeto de-

termina que el individuo sea definido como su loGót. Con este mecanismo se completan, por otra parte, las formas posibles de conexión entre el loGót y el lamasék.

El otorgar vida al lamasék es una característica manifiesta en el dominio de las pertenencias o en la utilización de las parafernalias, en virtud de que únicamente los objetos pueden carecer de la misma vislumbrados con independencia del loGót. También los dueños de animales pueden, por una razón diferente, dotar de vida nuevamente a sus lamasék al rehacerlos. Desde una perspectiva eidética es otra de las concreciones que manifiestan la unidad percibida entre loGót y lamasék.

La actividad intencional del lamasék es siempre expresión de la voluntad del loGót. Lo dicho puede advertirse en los ámbitos cosmológicos, en las acciones de animales y vegetales, en los comportamientos de los lamasék del cacique, o del hijo respecto a la prédica del padre. En lo que hace PiyaGalé'ek es claro que la intención de los paqál reposa en la de su loGót. En el shamanismo y la brujería, las múltiples relaciones loGót-lamasék se manifiestan en el actuar intencional de los últimos. Lo mismo sucede en el comportamiento de las mujeres nesóGe que sigue la clara meta propuesta por la loGoté. La actividad del loco es también resultado de una acción consciente, aunque su voluntad haya sido anulada, cada vez que actúa lo hace con un propósito concreto, impuesto por el loGót. En los dominios humanos se aprecia que todo comportamiento del individuo está gobernado por el deseo de adquirir el status codiciado. En lo que hace al ámbito de las entidades

constitutivas de personas, animales, vegetales y objetos, es claro que la acción de la materia anímica convierte en actividad intencionada al comportamiento del lo'ok. En lo que hace al ámbito de las pertenencias, la intención se advierte en el loGót en la confección de su lamasék. Los lamasék, por su condición de objetos, carecen de actividad o intención. Por el contrario, la actividad de los animales domésticos, y de los vegetales cultivables, reposa en la intención de su loGót. Vale decir, que la característica de hacer de la labor del lamasék una actividad con intención, es un aspecto eidético de la relación en tanto se manifiesta en la totalidad de los dominios que engloba el nexo en cuestión.

La posibilidad de desarrollo del lamasék se manifiesta en diferentes realidades. Entre ellas en los dueños de especies animales y vegetales, en el de las entidades constitutivas de los seres, en virtud de que pacál, ki'i y kiryaqaté son fundamento del desarrollo de sus lamasék, y en el de las pertenencias en lo relativo a animales y plantas, es evidente que el crecimiento de los mismos es resultado de los pacientes, dedicados cuidados del loGót. Desde una perspectiva genérica la manifestación que nos ocupa es concreción de la colaboración de las acciones desarrolladas por el loGót con el fin de lograr el bienestar de su lamasék.

La imposición de la voluntad del loGót es una manifestación común a todos los ámbitos, en toda circunstancia hemos visto que detrás de cada acción, de cada atributo, de cada intención, está la voluntad poderosa del loGót. Enumerar la

totalidad de la casuística al respecto carecería de sentido, por lo que nos limitaremos a dar algunos ejemplos en cada dominio. En la helada o el granizo se evidencia la intención de Dapichí', en las acciones y comportamientos de animales y vegetales, la de sus respectivos loGót, en la de los ambivalentes paqál, en la de PiyaGalé'ek, en la socialización del vástago aparece la voluntad del progenitor, en muchas de las acciones del individuo, la del salyaGanék. Las decisiones de realizar la terapia, solicitar el consabido pago por la misma, combatir con otros pi'yoGonáq, evidencia la intención de su loGót, la acción del ki'yaGayk, destinada a correer la anatomía humana, la de los auxiliares en busca de la materia anímica raptada, se origina en el shamán, vale decir, en la del loGót. La decisión de realizar el daño se funda en la intención de la KonáGanaGae LoGoté, la colaboración de los lamasék con la bruja encuentra sentido en las decisiones de aquella. El deseo de convertirse en nesóGe es inspirado por la loGoté. Las actitudes asumidas por el loco son clara expresión de la intencionalidad de su loGót. La construcción de las parafernalias en los dominios humanos, la intención de convertirse en seductor, el realizar las escarificaciones, la habilidad del pescador, la fuerza del guerrero, el lugar elegido por el cazador, son expresiones de la colaboración, de la intencionalidad positiva del loGót. La funcionalidad del ente, el bienestar de animales domésticos y de plantas cultivables es expresión de la voluntad de su dueño. Cualquier actividad del lo'ók, la presencia de las más variadas capacidades, son concreción de la intención de sus loGót.

El procurar el bienestar de sus lamasék es otra manifestación de carácter eidético, vale decir, presente en todas las modalidades fenoménicas que asume el nexo loGót-lamasék. Es clara la buena disposición de Dapichí' hacia los hombres y, en líneas generales, hacia sus lamasék. Es evidente la protección y cuidado que evidencian los dueños de ámbitos y de especies animales y vegetales, del padre para con sus hijos, o del cacique para con sus lamasék, o la de PiyaGalé'ek en relación a los paqál. Del mismo modo se aprecia la protección realizada por el Payák T'adáyk para con los habitantes del mundo subterráneo. El loGót protege al pi'yoGonáq y lo auxilia en la consecución de muchos de sus objetivos. La loGoté protege a la konáGanaGae, y colabora con ella en la identificación de los damnificados y la consumación del daño, enfermando el pacál de los objetos. NesóGe dota de poder a sus lamasék a fin de protegerlas. El loGót del loco lo resguarda de sufrir otras enfermedades. Wayaqaláchiyi e Idáyk protegen y auxilian a los sana-mañí, los payák dueños de cazadores, pescadores y guerreros, colaboran con ellos y los resguardan avisándoles de los peligros, dotándolos de diferentes atributos que los hacen en cierto sentido superhombres. El individuo protege y cuida a la totalidad de sus pertenencias, sean animales, vegetales u objetos. El paqál, el ki'i y el kiryacaté procuran el bienestar del lo'ók.

Otra característica de gran generalidad es la ya mencionada unidad de intenciones e interés. Esta se manifiesta en los dominios cosmológicos en la comunidad que se evidencia entre Dapichí' y los habitantes de niyén, entre Payák T'adáyk y los pobladores del mundo subterráneo, entre los dueños de anima-

les y vegetales y las especies que custodian, entre el cacique y sus lamasék, o entre el padre y sus hijos. En toda circunstancia se percibe una idéntica intencionalidad hacia el hombre, la colaboración del loGót que auxilia y protege pero que no anula su propia intención sino que la comparte. Se evidencia también en la relación de PiyaGalé'ek y los paqál en su objetivo de asustar, enfermar o arrastrar al viviente hasta el submundo, del mismo modo las desiciones del shamán, el realizar la terapia o el daño, son expresión de una unidad de intención. La konáGanaGae aúna sus deseos a los de su loGoté y asociada con ésta en las acciones concretan el daño en el humano. NesóGe y sus lamasék manifiestan la idéntica intención de cometer antropofagia. En los dominios humanos, es clara la identidad de intereses entre el individuo y la teofanía que lo auxilia a seducir, a conseguir el éxito en la caza, en la pesca o en las actividades bélicas. En el ámbito de las pertenencias, la identidad en cuestión se evidencia entre el individuo y los seres animales y vegetales que de él dependen. Entre las entidades constitutivas del individuo, la unidad se percibe en el deseo del buen funcionamiento de la persona como totalidad. El caso de la locura es la única excepción pues allí no existe la intención independiente del lamasék por definición, en virtud de que implica la anulación y despersonalización del sujeto, que se convierte en continente de la intención del loGót. Vale decir, desde una perspectiva eidética la muy generalizada comunidad de voluntades e intereses es concreción de la unidad percibida entre loGót y lamasék.

El loGót es siempre el centro de potencia de la relación,

la que conforma una unidad indivisible. Lo es Dapichí' como hacedor de 'aléwa, como eje sostén de la organización de pi-yén, otorga sentido a los seres que de él dependen. Lo propio sucede con el Payák T'adáyk y el submundo, éste cobra realidad a partir de sus acciones y de su potencia, todo lo que allí existe depende de la presencia del loGót. Los dueños de ámbitos y especies animales y vegetales dan significación y unidad a los espacios regenteados, la pervivencia y el bienestar de sus lamasék depende de su actuar, de su protección, de su poder. La noche cobra sentido como unidad indivisible a partir de la figura de FiyaGalé'ek, que es también el centro de potencia de los paqál, otorgando coherencia a su intención, al modo de conducirse, pues éste explicita el de su loGót. El salyaGanék es el eje y sostén de su comunidad, ésta existe en función de la presencia del loGót. El padre es el núcleo, el centro de sus hijos, debido a que él los ha originado a partir de su espermia, y con posterioridad, ha posibilitado que se desarrollen y aprendan a utilizar las capacidades de que están dotados. El loGót es el centro de potencia del ni'yoGonáo porque mediante la elección es quien lo ha iniciado, dotado de oykyaGáyk, hecho de él un personaje diferente; el shamán por su parte otorga sentido al actuar de sus lamasék, fundamenta la terapia y las acciones del daño. Una situación similar se observa en el ámbito de la brujería, en la elección y en la transformación realizada por la loGoté, en el auxilio que le presta sin el cual el daño de la bruja sería vano. Las lamasék y la marafernalia de la konáGanaGae existen, poseen naturaleza payák en tanto tienen a la bruja como centro

de referencia. NesóGe inspira y funda el comportamiento y las acciones de sus lamasék, es el eje y sostén de la antropofagia, sin ella carecería de existencia. Las acciones del loGót sólo pueden ser entendidas como expresión de un centro de potencia ajeno al individuo, percibido en el loGót. En los dominios humanos el sentido del actuar de los individuos, la fabricación de la parafernalia y su eficacia, sólo son comprensibles si se tiene en cuenta la presencia del loGót como centro y fundamento del actuar de la persona. Los objetos poseen existencia porque son hechos por su loGót, que les otorga vida y funcionalidad, él es el centro de cuanto posee y lo que posee sólo tiene sentido considerado como pertenencia de un determinado loGót. En lo que hace a las entidades constitutivas del individuo, animales, vegetales y objetos, es claro que toda expresión de vida, todo tipo de capacidades son expresión de la potencia del paqál, ki'i o kiryagaté, vale decir, los centros de potencia del individuo, el animal, la planta y el objeto. En base a lo expuesto es evidente que la percepción del centro de potencia es una manifestación esencial de la relación, la que cobra sentido y unidad a partir de la presencia y potencia del loGót.

El nexo loGót-lamasék ubica a la totalidad de lo existente en un lugar preciso, le otorga una realidad determinada, como loGót o como lamasék se debe habitar en un ámbito, poseer cierta modalidad ontológica, realizar determinadas actividades, detentar una intencionalidad peculiar. Vale decir todos los atributos de teofanías, individuos, animales y vegetales poseen sentido referidos al nexo dueño-dependiente.

La amplitud de la relación conecta de modos diversos todo lo existente, ámbitos, teofanías, seres humanos, animales, y vegetales se relacionan en virtud de un vínculo jerárquico de potencia que los ubica precisamente en la sociedad y el mundo. Ya hemos visto que un ser determinado puede poseer el status de loGót y de lamasék según la relación que se considere, más exactamente no hay nexo que no se exprese en los términos en cuestión. En cada explicación del vínculo cobran sentido parte de las acciones realizadas por cualquiera de las entidades; considerando la totalidad de los vínculos se advierte la significación de cada uno de los seres y espacios que el Pilagá reconoce. La sociedad y el mundo se convierten en realidades organizadas y coherentes. Coherencia que es vivida y no intelectualizada como resultado de la aplicación de un principio teórico, sino como experiencia inseparable y apercebida de la vivencia de la realidad.

En cada explicitación de la relación se evidencia la dependencia existencial del lamasék respecto del loGót. En efecto, es el dueño el que otorga vida, intención, existencia a sus lamasék, es el fundamento de sus acciones, de sus capacidades, de su desarrollo, de sus atributos y cualidades, de su inserción en la realidad, de su vida, de su muerte, de sus impulsos y deseos. Desde esta perspectiva, el lamasék es la imagen de la dependencia existencial.

El compartir el mismo tipo de intención, aspecto visto cada vez que el lamasék es depositario de aquélla, es expresión de la dependencia que lo une., lo ata a su loGót.

Ya hemos señalado la transmisión de atributos del dueño a sus lamasék, la que se evidencia en la identidad de los mismos. Sin embargo, no se trata de una identidad en el pleno sentido de la expresión sino de una semejanza, en virtud de que los atributos en el loGót se manifiestan en grado sumo, plenamente, de un modo inalcanzable para el lamasék puesto que es expresión de una dimensión de potencia diferente, superior. En otras palabras, los atributos en el loGót expresan lo numinoso, en el lamasék son una imitación que no alcanza el mismo grado de perfección.

Es claro que son muchas cualidades en la jerarquía del loGót y la dependencia del lamasék, el valor, la fuerza, la sabiduría, la astucia, la belleza, lo terrible, entre muchos otros. A modo de ejemplo consideraremos dos de estos aspectos, fundando nuestra elección en virtud de las modalidades que detenta la experiencia numinosa. Vale decir, nos referiremos a un atributo que exprese lo fascinans y a otro que revele el aspecto de tremor.

Si consideramos la belleza en Idáyk y en el individuo sanañí, se hace evidente la imitación que realiza la persona de los modelos que ornan la faz de la teofanía, de los collares, de los tocados. Dicha indumentaria obra una transformación física del individuo en tanto reproduce la decoración del paradigma de lo bello. El uso de la parafernalia convierte indefectiblemente en hermoso a quien la luce y le permite seducir, puesto que se sejea a Idáyk. Sin embargo, el esplendor de la persona, a pesar de ser resultado de una alteración anatómica, no es comparable al de la teofanía, la imagen de

Idáyk es imposible para el humano porque responde a su potencia, a su naturaleza payák, la visión de la figura es una experiencia fascinante, conmovedora e inigualable, es que Idáyk manifiesta lo bello en un grado numinoso. Dicho de otro modo, la belleza sublimada -como cualquier otro atributo- son recursos de la consciencia arcaica para expresar, a través del plano morfológico, que Idáyk es un ser diferente vivido bajo el signo de otredad (101), lo que equivale a decir que es un payák.

Una situación similar se advierte en la manifestación de atributos que comparten Kedókpolyo' y sus lamasék. El tigre es visualizado por el Pilagá como un animal astuto, de fuerza y gran malignidad, lo que lo hace extremadamente peligroso, y vivido bajo el halo del temor. Esas mismas cualidades son las que detenta el loGót en virtud de que es él quien las transmitió e indicó a sus lamasék. Sin embargo, encontrarse con un tigre en el monte es una experiencia incomparable a la visión de Kedókpolyo'. Es que la peligrosidad que detentan y el temor que suscitan no es del mismo grado. En primer lugar, porque aunque suscite respeto, el tigre puede ser cazado, y el individuo salir airoso de la acción. Por el contrario, es imposible dar muerte al payák, quien de mostrar una disposición negativa hará indefectiblemente presa de su ferocidad al indígena. El terror que provoca Kedókpolyo' es una vivencia del tremor, es un temor sagrado, por el contrario, el temor que suscita el tigre es previsible, doblegable. Esto se debe a la diferencia sustancial que existe entre los atributos del lamasék y los del loGót, que expresan el grado sumo

de la malignidad y de la fuerza, se trata de cualidades que expresan la potencia superlativa del ser payák.

En otro orden de cosas, el encuentro con Kedókpolyo' es básicamente diferente porque puede mostrar una actitud benigna y convertirse en loGót, colaborando con él en diversas actitudes, relación que es imposible mantener con el tigre por ser éste un lamasék.

Tomemos el atributo que sea, veremos siempre que en las teofanías, en los loGót detentan un grado que los hace cualitativamente diferentes, tanto desde la perspectiva del poder que ellos mismos involucran como por la vivencia que provocan en el sujeto.

En síntesis, desde un punto de vista eidético la relación loGót-lamasék puede definirse como un nexo que conecta la totalidad de lo existente en una clasificación jerárquica y de potencia que ubica a ámbitos, teofanías, seres humanos, animales, vegetales y objetos en la sociedad y el mundo. El loGót es el centro de potencia de la relación que se manifiesta como una unidad indivisible, basada en la intencionalidad del dueño, quien vela por el bienestar de sus lamasék, los que evidencian una dependencia existencial respecta del loGót, expresada de modos diferentes en una unidad que posee como fundamento la prédica realizada por el dueño, quien manifiesta en grado sumo los atributos que comparte con su lamasék.

Considerando el modo de iniciación del vínculo, éste puede ser: por adscripción, elección, adquisición, fabricación, do-

nación o uso. El primero se concreta entre las teofanías y los seres que habitan en los ámbitos por ella regenteados, el caci-que y sus lamasék, el padre y sus hijos, el paqál, el ki'i, el kiryagaté y el lo'ok. La elección se aprecia en el shamanismo, la brujería, la locura, nesóGe, y en los dominios humanos. La adquisición en el caso del individuo y las pertenencias que compra, la fabricación se evidencia en la relación entre el sujeto y sus pertenencias, en el shamanismo, la brujería, y en los dominios humanos, en las parafernalias. La donación en el shamanismo y la brujería, se advierte en los lamasék del ni'yoGonáq y de la konáGanaGae otorgados por sus loGót, y en el ámbito de las pertenencias de las personas en lo relativo a los objetos. El uso fundamenta el nexo en el ámbito de las pertenencias, en el shamanismo, en la brujería y en los dominios humanos se expresa en lo relativo a las parafernalias.

Desde la perspectiva de la duración del nexo, éste puede ser definitivo o temporario. La primera forma se advierte en todos los casos, menos en la locura, aunque en el contexto del sanamañí se desvanece cuando el sujeto abandona ese estado.

Para finalizar con el tema, nos referiremos al aporte realizado por cada canal haciendo hincapié en los aspectos esenciales. Es claro que se evidencia el predominio del canal shamánico, seguido por el de los individuos ya'wó payák. El aporte del mítico es de poca importancia puesto que fundamenta parte del conocimiento que la conciencia cultural posee sólo del ámbito celeste y del complejo de NesóGe.

Tanto el shamán como los individuos ya'wó payák acceden a experiencias metaempíricas y metasensibles, lo que equivale a decir que no existe una diferencia de grado en el aporte que realizan al conocimiento que la conciencia cultural posee sobre la realidad, en virtud de que ambos alcanzan una experiencia vivida de lo sagrado, vale decir, numinosa.

Por otra parte, tanto el shamán como los individuos ya'wó payák enriquecen la conciencia cultural en lo que hace a aspectos específicos de dominios, teofanías, parafernalias, etc. El canal shamánico predomina en lo referido a los planos celeste y subterráneo, al ámbito del pi'yoGonáq, de NesóGe, y de las entidades constitutivas de los seres. El de los individuos ya'wó payák en el dominio de la aldea, la choza, los ámbitos humanos y las pertenencias. Mientras que ambos comparten el conocimiento del plano terrestre, de PiyaGalé'ek, de la brujería y la locura, aunque en los dos últimos casos se evidencia mayor riqueza en la experiencia del pi'yoGonáq.