



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

P

Modos de clasificación de la realidad en la cultura Pilaga

Volúmen II

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



CAPITULO IV

LOS DOMINIOS LAYÑI LAÍL

Las nociones de layñi y laíl clasifican diversos aspectos de la realidad Pilagá. Se aplican en un sentido espacial, morfológico y posicional. Vale decir, todo lo existente es posible de ser clasificado en términos de layñi-laíl; los ámbitos cosmológicos, los hombres, los animales, los vegetales y los espacios, poseen un layñi y un laíl, pudiendo una misma realidad participar de las dos condiciones desde perspectivas diferentes.

Comenzaremos por analizar la percepción de las nociones en relación al espacio, para proseguir posteriormente con el relato de las realidades posibles de ser clasificadas en dichos términos, en cada circunstancia daremos una posible traducción de las voces explicitando el sentido que más se aproxima, en virtud de que por tratarse de una estructura de gran abarcatividad escapa a ser encerrada en un único concepto, en un único sentido.

En lo que hace a la percepción del espacio, las voces en cuestión pueden traducirse, como lo hemos hecho, por centro y periferia. A los ojos del Pilagá todo ámbito posee un centro y una periferia; así lo detentan 'aléwa, el mundo subterráneo, la bóveda celeste, dentro del plano terrestre, el monte, el campo, los esteros, el río, la aldea y la chosa.

Es sabido que la percepción del espacio del hombre etnográfico no es una visión profana, sino que por el contrario, incluye connotaciones de potencia (102), a este respecto los Pilegá no son una excepción en virtud de que la relación layñí-laíl es ante todo una relación de potencia, que entre otros aspectos se manifiesta en una dimensión espacial. Vale decir, la idea de layñí como centro presupone la potencia del mismo (103) y una relación de esa naturaleza respecto del laíl. Veamos cuáles son los atributos que manifiestan el poder del centro:

"El monte tiene layñí en el medio, medio es layñí, ahí en el medio viven VaGalé'ek y su mujer porque son los dueños, ellos tienen que ocupar el lugar más importante. Todos los dueños viven en el medio, por ejemplo Wédayk vive en el medio del agua porque es el jefe del agua, él manda a todos los que están alrededor, Wédayk vive en layñí y el resto vive en laíl porque no tienen poder como el dueño. Los bichos viven cerca porque están alrededor de Wédayk que está en layñí. En medio de la laguna vive lek porque es el dueño entonces tiene que vivir en el lugar más importante, en el laíl viven los bichos que son lamasék de él, la costa del agua es laíl, donde termina es laíl. En el layñí del campo vive Dáwayk porque es el loGót, en la orilla viven los lamasék de Dáwayk. El layñí no se ve, ahí no se puede llegar porque el dueño no quiere, sólo los pi'yoGonáq pueden ver el medio cuando visitan al dueño, pero la gente no sabe dónde está. En el cielo Dapichí' vive en el centro y el resto en el laíl, las estrellas, la tormenta, 'Asión, todos en layñí. Dapichí'

hombres por antonomasia, vale decir, en sentido estricto, les corresponde habitar en el centro, en el medio jerárquico a partir del cual cobra sentido la totalidad de 'aléwa. La visión del plano terrestre responde a la vivencia que el indígena posee de éste, el espacio se vuelve cercano o lejano, peligroso o familiar, accesible o posible, sólo para el shamán de acuerdo a su vinculación con el lugar donde se halla asentada la aldea.

La potencia del centro se evidencia además en el hecho de que allí habita el loGót del ámbito, Lek en los esteros, Dáyayk en el campo, VaGalé'ek y VaGalasé en el monte, Wélayk en el río, Payák T'adáyk en el mundo subterráneo y Dapichí' en el cielo en lo que hace a los espacios payák. Del mismo modo en los ambientes humanos el cocinero habita el layñí del nóyk y el padre el de la choza.

La ocupación del layñí por el loGót manifiesta la potencia del centro en tanto organiza y da coherencia al espacio. En efecto, cada layñí con su respectivo laíl forman una unidad indivisible en la que la periferia tiene sentido en función de su centro, y el centro debe serlo necesariamente de una periferia. El laíl comporta las características del umbral (107), vale decir, del sitio que señala el cambio de potencia del espacio, que separa campos de significación diferente. Los límites se evidencian claramente desde una perspectiva empírica por su sola visión, es fácil ver el límite del cielo, del río, del monte, de la choza o del espacio que sea. La significación está dada, en primer lugar, por la calidad ontológica del ambien-

te. Es evidente que un espacio payák tiene un sentido diferente al de un espacio humano. Sin embargo, no debe pensarse que el monte es igual al campo, o el estero al río, si consideramos la vivencia del indígena concreto se revela inmediatamente la peligrosidad mayor de las lagunas inabregadas de la intención y potencia negativas de Lok; puede en cambio el monte, por ejemplo, tornarse un ámbito propicio si se cuenta con un loGót para la caza y no así el río por no contarse con la misma colaboración. Vale decir, cada individuo concreto tiene su propia vivencia de los espacios que reconoce en función de su propia experiencia de vida, otorgándoles por ende una significación precisa.

Ya hemos señalado que la percepción del ámbito no se disocia del contenido. Así la noción de layñí se relaciona con la de loGót y la de laíl con la de lamasék. La potencia del layñí se percibe en el poder del loGót y la dependencia del laíl en el de los lamasék. Es que habitar el layñí no es una casualidad, sino participar de la potencia del centro a la vez que otorgarle un contenido jerárquico. Como contrapartida, la ubicación de los lamasék en el laíl expresa la dependencia de éste respecto del centro.

La unidad de cada espacio es, por un lado, percibida empíricamente, y por otro, está dada por la existencia del layñí, el que se erige en centro, en sostén del ámbito, en el núcleo organizador a partir del cual el ambiente toma coherencia.

La imposibilidad de identificar al layñí en los dominios

payák pone de manifiesto nuevamente que no se trata de una percepción geométrica del espacio, ni siquiera puramente dimensional, sino de una noción en la que la expresión de lo sagrado no se separa de la intuición del ambiente. Las ideas de layñí y laíl ponen en evidencia una visualización jerárquica del espacio, y no separada del contenido que en él se manifiesta.

En el caso de Dapichí', se asocia a la idea de layñí el carácter de hacedor; Dapichí' es el mismo layñí en virtud de su actividad tesnofórica, en piyén todo se ubica en laíl porque proviene de él.

En lo que hace a los dominios humanos, la ubicación de lo-ét en el laíl posee un sentido idéntico al del caso de los ámbitos payák. La vivienda del salyGanéq en el layñí otorga jerarquía ontológica al espacio de la aldea, recortando un ambiente de potencia familiar y humana. La ubicación de los lamasék en el laíl expresa la jerarquía del lugar y la persona. Por el contrario, la del pi'yoGonáq cumple una función preventiva. En efecto, su morada en la periferia cercana al camino implica la protección del umbral, se trata de impedir la penetración de los extraños, de las enfermedades o de los pasél tanto de los muertos como de otros pi'yoGonáq de nefastas intenciones.

En la actualidad en muchos casos la vivienda del salyGanáq ha cedido su ubicación en el medio jerárquico de la aldea a una pequeña capilla dedicada al culto. Este hecho no implica una variación de la percepción del espacio en términos de l y-

ñí y laíl, si o la adecuación de la nueva realidad, en este caso el culto, a las estructuras significativas de la cultura. Al reconocer la potencia del pastor, integrándolo en la cosmovisión tradicional en la categoría de payák, cobra sentido el desplazamiento de la vivienda del silvaG nék para ser dejado su lugar a un personaje más notante, a quien por eso le corresponde habitar en el layní.

La asociación del nombre al layní es el ramento manifiesta en los roles que a aquél le competen, en el cuidado y mantenimiento de su familia. En términos espaciales, la construcción de la vivienda evidencia la noción de layní como el núcleo originario que permite la conformación del espacio. Por otra parte, aparece nuevamente la idea de layní asociada al carácter de hacedor de fiesta, en esta circunstancia, en la construcción de L'acháa'.

En la capilla del culto, la ubicación del misionero en lay-ñí y de los fieles en laíl refleja la potencia del primero y la dependencia de los últimos. Finalmente, el hecho de que el layní se percibe adelante, en el lugar donde predica el pastor, y no en el medio geométrico, nos muestra una vez más que se trata de una percepción sagrada del espacio, y no dimensional.

En la relación padre-hijo, el vínculo layní-laíl no sólo se evidencia por su ubicación en la choza, sino también por el papel que detenta el progenitor en la conformación del embrión y la placenta.

"El hijo es laíl del padre, es su sedzo porque el padre lo "fabricó, el padre es el layñí porque él lo hizo con su semen. "El padre trabaja mucho tiempo para fabricar su hijo con es- "perma, hasta mucha grasa, por eso el hijo es pedazo de él". (Juan de los Santos).

El padre es layñí porque es el núcleo originario que permi- te la conformación del vástago, de su laíl. Vale decir, la i- dea de hacedor manifiesta en Dagichí' en su construcción del mundo, del individuo en la construcción de la casa, y del pa- dre en la conformación de su hijo, pone de manifiesto que las nociones de layñí y laíl no sólo poseen una dimensión estática sino también un carácter dinámico, generado; el layñí origina por su propia actividad a su laíl, sin el cual carece de sen- tido.

Es evidente que la dimensión esencial de la relación layñí- laíl no agota las posibilidades de expresión del nexo. En lo relativo a la anatomía humana, se manifiestan aspectos dife- rentes. Layñí designa no ya el medio, el centro, sino a lo in- terno, y consecuentemente laíl a lo externo. Desde esta pers- pectiva el layñí del lo'ok se encuentra en el corazón no sólo por el lugar que ocupa el órgano sino también por la potencia que detenta, manifiesta en las más variadas capacidades del individuo, y en la regulación de la actividad del organismo.

"El layñí está en el medio del cuerpo, sirve para tener co- "razón, el corazón está en layñí. Todo lo demás está en laíl, "las manos, las piernas, la cabeza, todo es laíl. El corazón "está bien en el medio y todas las venas van a nuestro corazón,

"entonces el corazón manda todo el cuerpo. Si anda bien el corazón manda todo el cuerpo. Si anda bien el corazón anda bien todo el cuerpo porque el corazón está layñí. El corazón tiene que estar en el medio porque es el loGót del cuerpo, todo lo demás es alrededor". (Gabriel Fernández, Alberto Yanciz).

También en la anatomía humana el layñí es la sede del loGót; el kiryagaté es el dueño del cuerpo y como tal debe ocupar su medio jerárquico, el layñí, percibido en lo interior. Designa el lugar donde reside la potencia en el organismo y desde cierta perspectiva es aunado con el kiryagaté en función de su condición de núcleo, de centro originario de la persona.

La disposición del resto de los órganos en laíl, vale decir en la exterioridad del lo'ok, refleja su dependencia del corazón, su condición de lamasék.

Así como el corazón ocupa el layñí del lo'ók, el resto de los órganos también poseen un layñí y un laíl, sin vaciar su condición de laíl respecto al corazón, el que ocupa el layñí de la totalidad.

"La mano tiene layñí, está adentro en el medio, hace que uno pueda agarrar las cosas. La boca tiene layñí en el agujero, sirve porque se puede respirar, sacar el layát (hálito), y para hablar. El ojo tiene layñí en la pupila, si no te anda el medio ya no podés ver. La oreja tiene layñí en el medio, donde está el agujero, si no funciona no podés escuchar porque está cerrado. Las piernas también tienen layñí adentro

"en el medio, si no no podemos caminar. El pie tiene layñí en la planta, sirve para que puedas caminar, estar parado, sirve para que puedas estar , sirve de sostén. Todo tiene su layñí si no no sirve, no puede hacer nada, no trabaja el hígado, el riñón, el seso, cada cosa tiene su layñí para que sirva". (Martín Montoya).

Se advierte en el texto que el layñí de los diferentes órganos constituye su centro de potencia en virtud de que posibilita y fundamenta la capacidad de funcionamiento de los mismos. En algunas circunstancias se ubica en el interior del órgano, aunque también puede identificarse con lo hueco, como es el caso del oído y de la boca. Teniendo en cuenta esta perspectiva llegamos a otro de los múltiples sentidos de layñí y de lañí; el de hueco y lo que lo rodea. Finalmente un sentido diferente posee en el caso del pie en el que el layñí se ubica en el dorso, en el reverso, siendo éste también uno de los significados posibles de layñí. Vale decir, en la anatomía humana el centro de potencia de los órganos puede ubicarse tanto en lo interno, en lo hueco, como en el dorso del órgano.

Es claro que más allá de su identificación, en todos los casos el layñí refiere la funcionalidad del órgano de que trate, aunque en rigor no se trata de una función explicable en términos fisiológicos puramente, puesto que el layñí expresa y resume la potencia que posibilita dicho funcionamiento.

Si consideramos el desarrollo embrionario, vemos que se advierte claramente el papel del layñí como centro originario, como núcleo del crecimiento. En efecto, el Pilaró entiende que

el acumularse del semen en el interior femenino permite la conformación de un layñí, el corazón del embrión a partir del cual se generan el resto de los órganos y la placenta, la que es definida como laíl del ser en gestación. El concepto de layñí posee entonces un sentido dinámico y generador, se evidencia como el núcleo originario del laíl, vale decir, del resto de los órganos del feto y la placenta (105).

Del mismo modo el layñí de cada órgano se manifiesta como el centro de potencia que posibilita su desarrollo y su normal funcionamiento, tal como sucede con el corazón en relación a la totalidad del cuerpo.

El caso de la anatomía animal es similar al descrito, el layñí del animal es el locus del corazón, vale decir, el sostén del individuo como totalidad. También el resto de los órganos poseen un layñí, fundamento de la posibilidad de funcionamiento de los mismos. Veamos lo expuesto en el siguiente relato:

"El animal tiene el kiryagaté en el layñí del cuerpo, si no "tiene layñí no puede hacer nada, no puede vivir. Sólo el corazón está en layñí, todo lo demás está en laíl, las patas, las "manos, la boca, los ojos, la cabeza, todo, si el layñí está "bien el animal está bien. La cabeza, las manos, las patas, el "hígado, todo tiene su layñí para que el animal pueda trabajar, "pueda caminar, hacer lo que él quiera". (Juan de los Santos).

Los vegetales también son visualizados en términos de layñí y laíl. El layñí se ubica tanto en el interior del tronco como

en la raíz; el resto, las ramas y las hojas del árbol o el follaje de la planta son definidos como laíl. Vale decir, aparece nuevamente la relación que se evidencia en la oposición de lo interno y lo externo, o el sostén y su periferia.

"El layñí del árbol está en el medio del tronco (véase fig. "n°2), sirve para que el árbol esté bien plantado, para que no se caiga. Las plantas también tienen layñí en la raíz, sirve para que crezcan. Las ramas, las hojas, los frutos, las flores son laíl. El layñí hace que el árbol no se pueda caer. Como tiene layñí ya tiene su laíl alrededor, crecen las ramas. Por más viento que haya no le pasa nada porque tiene su layñí". (Juan de los Santos).

El layñí del vegetal se percibe como el centro de potencia, en virtud de que de él depende la totalidad de su ser. Se manifiesta como el sostén de su laíl, pero también posee un sentido dinámico y generador en la medida en que posibilita el crecimiento de la planta en su totalidad. Es claro que para el Pílagá es a partir de la raíz y el tronco que se crean las ramas y las hojas las que al ser definidas como laíl, evidencian su dependencia del layñí.

Los objetos también poseen un layñí y un laíl; el primero se identifica con el medio, lo hueco, el dorso o lo interno; el segundo con lo que rodea, la periferia, los costados, o lo externo.

"El cántaro tiene layñí adentro en lo hueco, no tiene nada

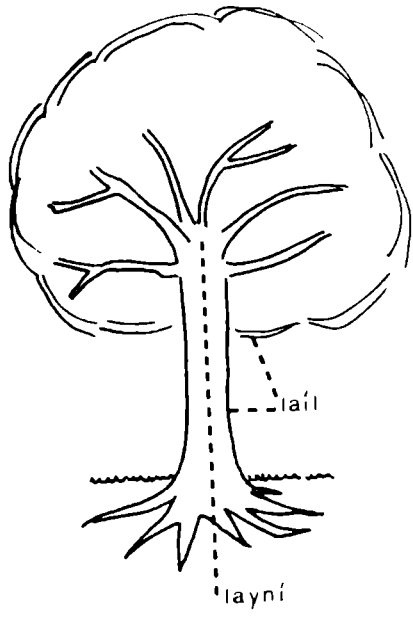
"en el layñí. La cacerola tiene layñí también en el mismo lu-
 "gar, sirve para poner agua, la mesa tiene layñí en el hueco
 "de abajo. La silla tiene layñí en el asiento. El mosquitero
 "tiene layñí pero es un hueco, es para que la gente duerma.
 "Una manta tiene layñí y sirve para tapar la cama. La silla
 "tiene layñí porque sirve para sentarse si el layñí no está
 "sano no sirve para nada, las patas, todo lo demás es laíí.
 "El layñí de la silla tiene poder porque nos podemos sentar,
 "aunque somos pesados no se a'loja. La yica tiene layñí en el
 "medio, en el hueco, sirve para llevar cosas. Si tiene layñí
 "puede tener tejido a su alrededor, tener laíí pero si no no
 "sirve para nada. Tiene poder porque sirve para cargar muchas
 "cosas, tiene 'añaGak porque resiste. El jarrito tiene el lay-
 "ñí abajo, en la base, las paredes son el laíí. Si no tiene
 "abajo, aunque tenga los costados no sirve porque no se puede
 "poner nada. La faja tiene layñí, en el medio el layíí sirve
 "para que no sean puros pedazos. La camisa tiene layñí en el
 "hueco, el laíí es como la pared, ataja todo, el layñí hace
 "que podamos usarla; el pantalón también tiene layñí en la par-
 "te hueca, sirve para que puedas usarlo. El vestido también
 "tiene layñí en el agujero porque si está todo cocido no podés
 "ponértelo, porque queda plano igual que el panel. La caja tie-
 "ne layñí en el hueco, le sirve para poner cosas adentro, las
 "paredes son laíí. La valija lo mismo, tiene en el agujero y las
 "paredes son laíí, sirve para llevar cosas. El cuaderno tiene
 "layñí en las hojas porque sirven para escribir, las tapas son
 "laíí. El cucharón tiene layñí en el hueco sirve para que ten-
 "ga comida adentro, la pared y el mango son laíí. Los anteojos
 "tienen dos layñí, uno en cada vidrio porque si no no se puede

"ver". (Ceferino, Pucho González).

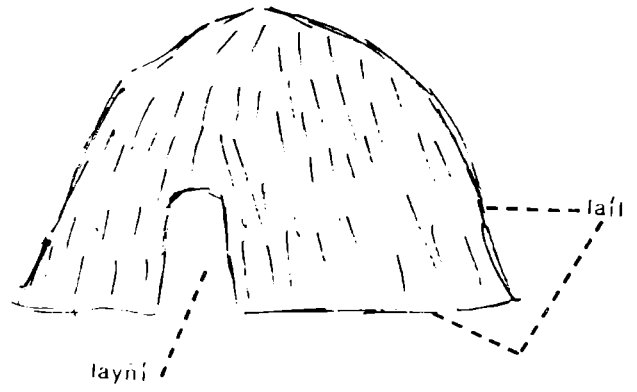
La percepción del layñí en los entes varía de individuo a individuo. Así, por ejemplo, en relación a un vaso puede ubicarse tanto en el hueco que le permite la continencia como en el dorso que le sirve de base, lo mismo sucede con ollas y cántaros. En mesas o sillás tanto puede ubicarse en el hueco que se forma entre las patas como en el asiento o en la madera que permite el apoyo (véase fig.3). También cabe señalar que un indígena negó la existencia de layñí y laíl en los objetos de dos dimensiones. Sin embargo, lo más común en este caso es ubicarlo en el medio de la manta, la faja, o el ente que fuera. En lo relativo a las diferentes ubicaciones del layñí en un mismo objeto, debemos tener en cuenta que siempre se hace referencia a un aspecto que no es sino uno de los múltiples significados de layñí, tales como los de dorso o hueco, por lo que la variación toma un cariz secundario en virtud de que depende del acento que ponga el individuo en su intuición del layñí sin que éste escape a los contenidos que la cultura le atribuye.

Es claro que ya sea que se identifique con el medio, lo hueco, el dorso o lo interno, el layñí se visualiza en relación a la funcionalidad del objeto, haciendo caso omiso de la dimensión del mismo.

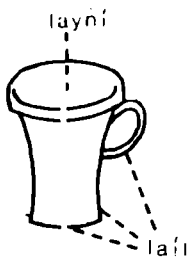
El layñí, como en las otras circunstancias, también implica la existencia del laíl, sin el cual carece de sentido. Este último es el que dibuja generalmente la figura del objeto



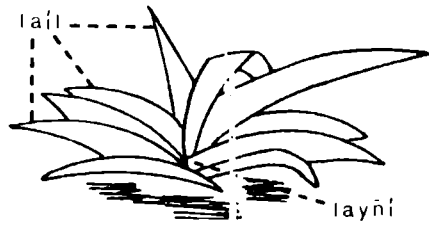
F 3



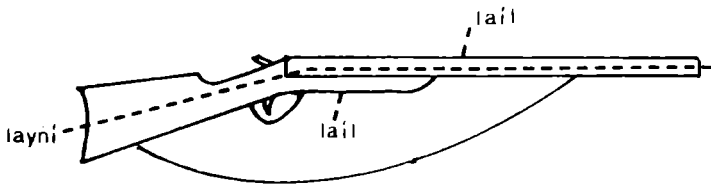
F 4



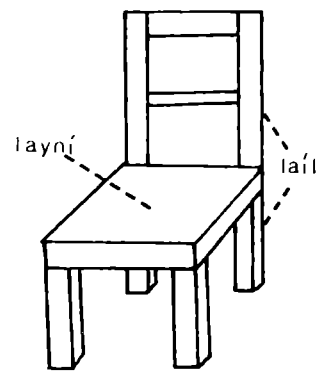
F 4



F 5

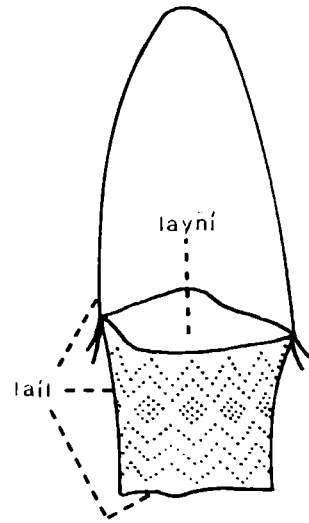
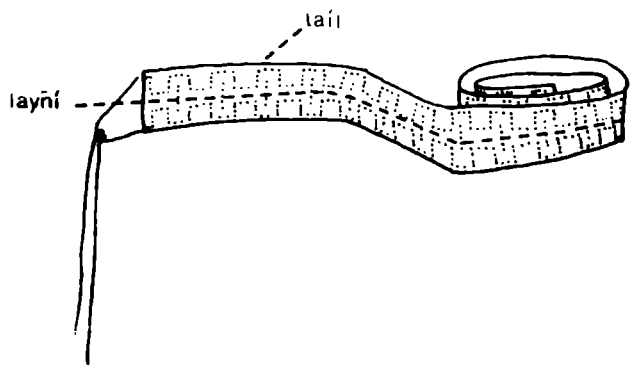


6

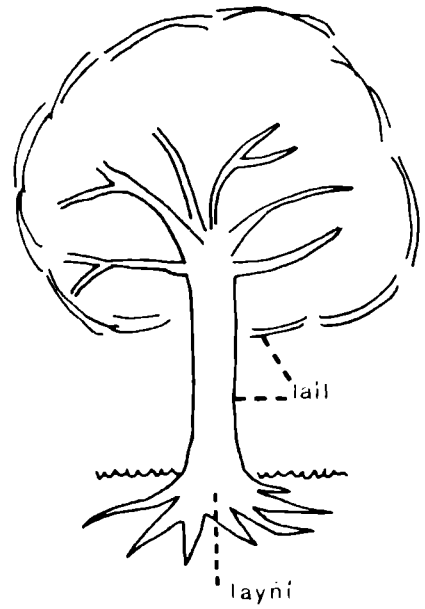
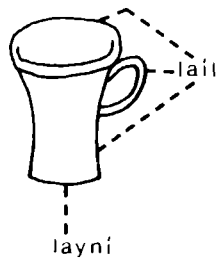
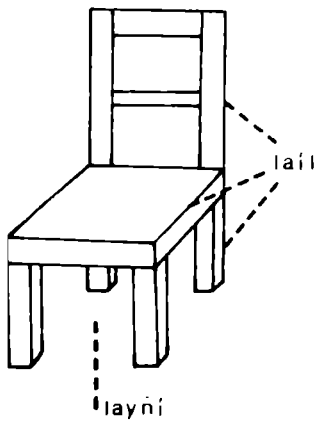


F 7

中文



De rous s



al rodear al layñí.

Por otra parte, el layñí compromete la existencia del objeto; éste es tal en función de su layñí, locus de la 'añaGák del ente percibida empíricamente en la posibilidad de uso, en el estar sano. Lo que equivale a decir que el layñí sintetiza la potencia del objeto, expresada en el plano de la funcionalidad.

Las nociones de layñí y lañí también se manifiestan en la conformación de microespacios (106), los que deben ser erigidos en algunas circunstancias críticas del decurso vital, o habitualmente por el pi'yoGonáq en ocasión de la terapia, y la koníGanaGae cuando realiza el daño.

Entre las circunstancias críticas figuran el alumbramiento, el infanticidio, el aborto, la menarca y la muerte. En todos estos momentos se trata de neutralizar la potencia negativa del ambiente posibilitando que los sujetos comprometidos puedan seguir viviendo.

El alumbramiento se presenta a la conciencia indígena como un período crítico debido a la acechanza de las teofanías pa-yák que intentan arrastrar a la madre y al vástago hasta el submundo. Durante el parto la mujer yace en el piso acostada sobre una manta, en su derredor un grupo de ancianas circunvala a la púerpera golpeando una pequeña vara sobre el suelo, y cantando junto con sus letawá. Un pañuelo sobre la cabeza oculta el rostro y una manta cubre el cuerpo. "La curiosa circun-

valación da a primera vista la imagen de desorden; cada una de ellas canta, grita y golpea el suelo munida de una vara, siguiendo su propio ritmo; sin embargo, el sentido de sus acciones cobra coherencia a partir de una doble fundamentación: la construcción de un laíl que resguardará a la puérpera y la invocación de sus letawá payák para que se hagan presentes en el parto". (107).

La erección del microespacio se torna necesaria debido a que "La acechanza de las teofanías payák es en esta ocasión de un cariz tal que llega a revertir el signo de potencia familiar y positivo de la choza en un ambiente inseguro y tremendo, propio del payák; lo que revela que el alumbramiento es una de las instancias más críticas de la vida indígena, comparable aún con la muerte. Es por esta razón que la mujer es aislada del espacio peligroso y potente que la rodea, formándose en su torno un campo calificado. En efecto, el encierro femenino es totalmente absoluto, ya hemos hecho referencia a la tela sobre la que reposa que impide un contacto directo con la tierra, anulando una de las vías posibles de penetración de los payák. Dicha indumentaria se complementa con otra manta que cubre su cuerno, y un trapo que a guisa de pañuelo oculta su rostro de la vista de los payák. Finalmente, la construcción del laíl complementa el contorno, expresando en esta ocasión, si bien una referencia espacial, no menos claramente la idea de reservorio, de algo que rodea, así la puérpera constituye el layñí mientras que sendas mantas y el "cerco" invisible su laíl". (108).

"En rigor deberíamos hablar de la conformación de un layñí

laíl en la medida en que toda noción de periferia implica en sí misma un centro de referencia; presupone integrarse a un todo que la contiene, que es simultáneamente las partes y la totalidad; expresa además una unidad y homogeneidad de potencia entre el centro y su periferia". (109).

"La choza se halla entonces inmersa en un juego de potencias, sucediéndose una doble calificación espacial. La presencia de las teofanías "carga" a la habitación de su potencia negativa, mas como contrapartida, la construcción de un layñí-laíl, erige en ella un ámbito neutralizado, o si se quiere positivo, en la medida en que posibilita un normal desarrollo del parto" (110). Lo expuesto puede advertirse en el siguiente relato:

"Las mujeres van bailando dando vueltas, van golpeando con "el palito en el suelo, hacen un cerco para que no pase el payák. Cantan lo que les enseñó el payák, y van corriendo el palito para poder hacer laíl, porque el palito tiene poder. El "palito tiene poder porque yo lo hincó en la tierra y el payák "no entra. El payák quiere entrar para llevar a la mujer adentro de la tierra, pero no puede porque el palito tiene el mismo poder que la vieja que da vuelta. Las viejas tienen poder, "oykyaGáyk, tienen payák. Entonces el payák canta y dice: "Bueno, canté esto", y canta él mismo, no se vé el payák pero habla al corazón de la mujer, entonces le da el canto y la mujer canta y da vueltas. Entonces enseguida dice el payák: "Bueno, hay que cuidar a mi hija (a la puérnera) para que no le "pase nada, para que no entre otro payák y la moleste". Esa mu-

"jer es compañera del payák. Ponen también una manta abajo de "la mujer para que no entre ningún payák por el suelo". (Juan de los Santos).

La ubicación de la puérpera determina la ubicación del lay-ñí del microespacio y la erección del laíl a su torno. En él se advierten las mismas características de los ámbitos cosmológicos en lo que hace a la homogeneidad y unidad de potencia del ambiente, al papel del laíl como un umbral de un campo de significación propia y claramente aislable. En otro orden de cosas se aprecia que la posibilidad de recalificación de la potencia de la choza se origina en el poder de los letawá payák de las ancianas, y de la vara poseedora de oykyaGávk que mediante los golpes sucesivos construye el laíl. La eficacia de la erección del microespacio se percibe concretamente en el buen desarrollo del parto, de modo contrario cualquier inconveniente es resultado de algún error en la conformación del mismo.

Por otra parte, la erección es temporaria, se limita a la duración del alumbramiento. Con posterioridad se realizan un conjunto de acciones tendientes a reinstaurar la potencia naturalmente segura y positiva de la choza. Las telas utilizadas por la mujer en el parto, convertidas en continente de la sangre fluída en la ocasión, se entierran en el laíl de la choza, con el cuidado que ambas merecen (111), "una de las ancianas asperje la habitación con la finalidad de esfumar su olor, y finalmente, tanto el día del parto como los subsiguientes, un ni'yoGonáq se dirige a la casa de la puérpera, con la caída del sol, donde mediante el canto y el ritmo de los porongos logra dialogar con los insistentes y malintencionados payák

hasta que pacta con ellos su retirada. La bondad de la terapia desvanece el tono terrible del ámbito de la choza y restaura el ambiente familiar, seguro y acogedor del nóyk" (112).

Sucede que al levantarse la puérpera para cumplir con los lavados purificatorios, se derrumba la erección del layí-laíl. Sin embargo, la peligrosidad de la presencia de los payák determina que se realicen las acciones descritas a fin de despojar a la choza de esa potencia extraña y negativa que imprimen las teofanías, las que en rigor han conformado un primer microespacio de potencia negativa, el que se desvanece en los días siguientes al parto mediante la acción del pi'yoGanáq.

La formación de un microespacio en torno de la mujer que aborta, comparte las mismas características y sentidos que el nacimiento, en virtud de que para el Pilagá se trata de situaciones en todo semejantes e identificables.

Ya hemos señalado que los hijos habidos de uniones sanaa-ní son objeto de infanticidio; sin embargo dos motivos más fundamentan tal actitud: el nacimiento de mellizos o de deformes, en ambos casos en virtud de su naturaleza payák. En efecto, el Pilagá entiende que un hombre puede concebir un sólo hijo por vez (113), de ahí que explique la generalidad como obra de los malintencionados payák que embarazan a la mujer de un ser de una naturaleza extraña y temible. Por otra parte, la identidad morfológica de los gemelos revela a simple vista la naturaleza demoníaca de uno de éstos -el segundo en nacer-, debido a que la aparición del humano es irrepetible,

única desde la perspectiva indígena, muestra por sí sola a las claras la acción burlona de la teofanía payák.

El deforme es también por definición un ser extraño, de calidad ontológica diferente, así lo revela su aspecto físico, que denota su esencia payák (114).

Es la condición ontológica la que determina la necesidad del infanticidio en ambos casos, puesto que no podrían integrarse a la familia, ni vivir en la intimidad del nóyk, pues se trata de un espacio que no les corresponde.

Es claro que la peligrosidad de la práctica en cuestión varía ya se trate del vástago de un pereje sanamakí, de un mellizo o de un deforme, acentuada notablemente en las dos últimas circunstancias en virtud de que ya no implica dar muerte a un ser humano sino a un payák. Dicha diferencia se percibe en las acciones que deben realizarse en uno y otro caso. Cuando se trata de matar a uno de los gemelos o a un deforme, la peligrosidad evidénciase en la presencia del paqál del vástago muerto deseoso de vengarse de su progenitor (115). Es por ello que la choza debe ser abandonada puesto que la presencia del paqál de nefastas intenciones la torna inhabitable, ha sufrido una calificación negativa el espacio cotidiano y familiar de l'achága'.

Tal circunstancia determina el abandono de la vivienda y el traslado a la de un ni'yoGónáq. Allí se erige un microespacio de potencia positiva, en el layáí de la choza se u-

bica la mujer, mientras que las paredes de la vivienda determinan el contorno de laíl, lográndose el encierro absoluto mediante la colocación del paqál del ni'yoGonáq en la entrada de la casa a fin de impedir que el paqál del véstago muerto penetre en el interior, de un espacio humano y seguro, vale decir, habitable.

Mientras en la vivienda del shauán encuentra la mujer un ambiente propicio, la suya se ha convertido en un microespacio de potencia negativa, en tanto es continente de un payák -tóngase presente que el hijo muerto se entierra en el laíl de la choza-. Las acciones llevadas a cabo con posterioridad al infanticidio tienen como objetivo la recalificación de la choza en un ámbito habitable (116).

Al ni'yoGonáq le cabe restaurar el equilibrio revirtiendo el signo de potencia que inunda la choza. Con la caída del sol se inicia la cesión, en la que intervienen unos tres ni'yoGonáq, y se prolonga hasta la madrugada en virtud de que en horas de la noche los paqál invaden desde el submundo el ámbito terrestre. El canto al ritmo de los sonajeros les permite comunicarse con el paqál payák y al cabo de varias sesiones, pactar con él su retirada (117).

"La realización del infanticidio envuelve a la choza en una sucesiva calificación espacial, en un primer momento se trata de un ambiente signado por una potencia positiva, familiar, aquella que es propia del humano. Posteriormente la muerte y

el entierro del vástago la califican negativamente como un lugar extraño, temible, en suma, payák. Finalmente, la terapia ahamánica restaura la condición primigenia, vale decir, la vuelve habitable nuevamente" (118).

Tanto en el microespacio creado en la vivienda del pi'yoGonánq como en la choza de la mujer, donde se encuentra enterrado el hijo, la unidad y homogeneidad del espacio está dada desde el layñí hasta el laíl, el que connota las características del umbral. El retiro del pagál, del layñí, del microambiente hacia el submundo, desvanece la existencia del laíl, y del espacio mismo que conformaban. Vale decir, desde una perspectiva temporal la calificación del ámbito se inicia con la práctica de infanticidio y finaliza algunos días después cuando el pagál se retira ante la insistencia de los pi'yoGonánq. Circunstancia que implica el retorno de la madre a su morada habitual, abandonando la del pi'yoGonánq y esfumándose por ende el microespacio positivo que se había creado en la vivienda de éste.

Durante la menarca también es necesario la construcción de un microespacio en virtud de la accechanza de las teofanías payák, quienes procuran enfermar o dar muerte a la joven. En la ocasión, el espacio positivo de la choza es calificado negativamente por la presencia de los payák, lo que determina que la joven sea aislada en un pequeño rincón de la choza con la finalidad de evitar que sea visualizada por las malintencionadas teofanías. Concretamente se recorta un microambiente delineando un laíl con colchas, mantas o lo que fuere, las que cumplen la función de una pared, otra manta en el piso y el techo de la habitación completan el absoluto encierro de la joven. Esta,

que con la menarca formalizará su condición de mujer, apenas come algunos frutos y bebe poca agua, pasa su tiempo concentrada en las actividades que competen a su sexo, entre las que figuran el hilado y trenzado de lana y fibras vegetales, la confección de bolsos, mantas, fajas, canastos, etc. Las salidas son escasas y únicamente de índole fisiológica, por otra parte, debe hacerlas en horas nocturnas, acompañada de una anciana y cubriendo completamente su rostro y su cuerpo siempre con la intención de no ser divisada por los payák.

La joven se ubica en el layñí y éste es el que otorga coherencia y unidad al microambiente, el que se erige como la finalidad de neutralizar la calificación negativa operada por la presencia de los payák, vale decir, desde la perspectiva de la potencia constituye un ámbito si no propicio al menos neutral y homogéneo, igual que en las otras circunstancias el laíl constituye el umbral.

El encierro se prolonga hasta la segunda construcción de la joven, ocasión en la que se integra formalmente a su comunidad en la condición de mujer. Ese mismo lapso dura la erección del microambiente, que por otra parte, corresponde también al período de acechanza de los payák.

En ocasión de la muerte también es evidente la configuración de un microespacio que posee como layñí al cuerpo del muerto y como laíl a los límites del ambiente en que se halla ubicado si se trata de una habitación. Por el contrario, si se encuentra en el monte o en el campo, la percepción del laíl se ubica allí

donde el Pilagá intuye que disminuye notablemente el peligro que implica la presencia del difunto. En tanto se trata de la vivencia de la calificación de un ámbito es imposible precisar una medida con exactitud, la que podrá variar de individuo a individuo, en líneas generales se evitan los lugares cercanos al cadáver por estar ellos cargados de potencia payák (119).

La presencia del muerto irrumpe y degenera la potencia familiar y cotidiana de la choza, donde se prepara el cadáver para darle sepultura. Para contrarrestar la extrema peligrosidad del trance se exige un nuevo microespacio en el ámbito de la choza mediante la circunvalación del cadáver por parte de algunos ancianos. Dicha acción, similar a la del parto, implica la configuración de un laíl en torno del muerto ubicado en el layñí del ambiente. El procedimiento es idéntico al descrito, los ancianos cantan golpeando una vara asistidos por sus letawá en torno del cadáver, más precisamente describiendo un laíl que impide que la potencia negativa del muerto se expanda a la totalidad de la habitación, o aún lo rebese (120). De lo expuesto se advierte que la choza sufre un juego de doble calificación espacial dado, en primer lugar, por la negativización que implica la presencia de un ser de naturaleza payák, y en segundo término, por la recalificación que operan los ancianos más sus letawá instaurando un sitio, si no positivo, al menos neutral (121). Lo expuesto puede apreciarse en el siguiente relato:

"Los viejos cantan alrededor del cadáver para llamar a sus letawá, ellos cantan y hacen laíl entonces el payák no puede

"salir. El muerto está en layíí y la gente baila haciendo laíl, "fabrican un laíl. El laíl es como pared que está estajando al "muerto". (Saité, Orlando).

Es evidente que la circunvalación del cadáver por parte de los ancianos origina un laíl de funciones preventivas, en tanto impide que el naqál payák abandone su locus y tibia el ambiente propicio de la aldea de su potencia extrema, y en cierto sentido demoníaca. Más exactamente podríamos decir que se trata de la conformación de un layíí-laíl en virtud de que ambos términos de la relación conforman una estructura totalidad, se implican y requieren mutuamente. En este caso como en los anteriores, se evidencia la unidad y homogeneidad de potencia que se percibe en el microespacio que posee como layíí el cadáver y como laíl el contorno dibujado por los ancianos durante la danza. Es claro que el layíí comporta las características de centro originador y conformador del espacio, mientras que el laíl la de umbral del mismo. El encierro del muerto es total y absoluto mediante el laíl erigido por los ancianos, y la manta que lo cubre lo aísla del resto del ambiente, evitándose que invada y califique negativamente el espacio propio de los hombres, vale decir, familiar y cotidiano (122).

Con el entierro o incineración del cuerpo se desvanece el microespacio construido en torno del cadáver. Pero a su vez éste erige otro en el lugar del sepulcro, que posee como layíí el sitio del entierro y como laíl la percepción de la peligrosidad del mismo. No se llevan a cabo acciones especiales tendientes a neutralizar la potencia negativa del ambiente, sólo

se evita pasar por las cercanías debido a que el Pilagá sostiene que durante los días que siguen al entierro el naqál payák merodea en los alrededores de su tumba, hasta que finalmente decide alejarse del plano terrestre y habitar con el resto de los muertos en 'aléwa lawél (193).

También la negatividad del sepulcro, como todo hecho crítico, se desvanece con el tiempo. En efecto, el peligro se reduce a los días que siguen al entierro, durante los cuales la toofanía aún se mantiene conectada al mundo de los vivos. Pasado ese lapso todo vuelve a la normalidad, el naqál se integra definitivamente a la sociedad de los muertos, y el peligro del lugar del sepulcro se pierde para siempre. Desde esta perspectiva, la relación layñí-laíl posee no sólo una dimensión espacial, sino también temporal, cuyo centro originario, generador, se asocia al acontecimiento de la muerte, y cuyo laíl se percibe en la peligrosidad vivida del cadáver o del lugar del entierro.

En ocasión de la terapia, el ni'yoGoná construye un layñí-laíl con un idéntico sentido preventivo. En esta circunstancia el microambiente cumple con la finalidad de encerrar al enfermo en un espacio de potencia propia. Sucede que durante la terapia se hallan presentes los letawá del ki'yaGáyk, o del personaje-estado, cargando el lugar donde ésta se desarrolla de su propia potencia negativa en virtud de que el espacio no se percibe en forma separada de lo que en él acontece.

Para contrarrestar las acciones negativas de los payák, el ni'yoGoná y sus letawá configuran un microespacio en el que se

invierte el signo de la potencia. El enfermo ocupa el layñí del mismo y los letawá del pi'yoGonáq se ubican en su torno, construyendo su laíl, junto con el pi'yoGonáq que se coloca en función de la parte afectada sobre la que debe realizar la terapia.

Los aspectos vistos en los otros casos se repiten en ocasión de la cura; la unidad y la homogeneidad de la potencia expresada en términos de layñí-laíl y el carácter de umbral del segundo respecto de un campo calificado. La culminación de la terapia da fin a la existencia del microespacio en forma independiente de sus resultados, en el caso de la muerte simplemente se origina otro microambiente, ahora de potencia negativa.

Finalmente, también la konáGanaGae se vale de la erección de un ámbito propio con fines preventivos, cuando realiza el daño. Ya de por sí el lugar que elige la konáGanaGae para realizar su acción negativa, vale decir el campo o el monte, es extraño pues se trata de un dominio nayák. No obstante la bruja acentúa dicha característica mediante la conformación de un layñí-laíl que involucra el poder e intención negativos de sus letawá. Para configurar el microambiente la bruja se sitúa en layñí, y es a partir de allí que, fundando en todas direcciones conforma el laíl. Dicha erección tiene como objeto tornar invisibles las acciones de la bruja e impedir el acercamiento de las teofanías o de los pi'yoGonáq, ya que el humo actúa como una verdadera barrera que separa y aísla el espacio en que ella se halla inserta (124).

La conformación de un layñí-laíl desde una perspectiva es-

pacial aísla y separa el ambiente, recortando un locus cuyo encierro es total, desde una perspectiva que tenga en cuenta la potencia, sumerge en un juego de poderes al lugar, que no hace sino aumentar el carácter negativo que de por sí tendrían el campo o el monte, al volverse habitáculo de las teofanías payák de nefasta disposición, y finalmente, desde la perspectiva de la intención posee un claro matiz precautorio, ya que apunta a lograr la impenetrabilidad en el ambiente, y la invisibilidad de las acciones que allí se desarrollan (125).

El carácter generador del layñí se percibe en la construcción del laíl en torno a la konóGanaGae. La unidad y homogeneidad del ambiente está dada en su condición ontológica de payák, y en su extrema peligrosidad. La barrera de humo constituye el laíl y con él se desvanece el marcado carácter negativo en virtud de que, si bien el campo o el monte pueden presentarse a la conciencia indígena con reserva de significación, es claro que generalmente no presentan un contenido tan negativo desde la perspectiva del humano.

Cuando concluye la acción dañina, la bruja y sus letawá se retiran del lugar, y el humo se esfuma en la maraña del monte, lo que equivale a decir que el microespacio originado por la konóGanaGae se desvanece. Desde una perspectiva temporal, el layñí se asocia a la iniciación del daño y el laíl a la finalización del mismo.

En todos los casos vistos, la erección del microespacio implica recortar dentro de un ámbito dado, un ambiente en el

que se invierte el signo de la potencia. La conformación puede resultar de la acción de las teofonías que, por uno u otro motivo pero siempre en función de una disposición negativa, invaden un espacio determinado. En otras circunstancias depende de la voluntad de los hombres, presentando entonces sin excepción un matiz precautorio. También en todos los casos el layñí-laííl aísla y separa determinada realidad del resto del contexto, hace de parte del espacio un ambiente único, claramente determinado por un umbral, e indivisible desde la perspectiva de la unidad de la potencia allí manifiesta.

El layñí puede ser definido como centro del microespacio y el laííl como la periferia del mismo. Pero además de una concreción espacial posee en esta circunstancia una dimensión temporal; es claro que todo microambiente se desmorona con el transcurrir del tiempo, y desde esta perspectiva, el layñí se identifica con el inicio de la acción de que trate y el laííl con la duración total de la misma, comportando entonces la idea de layñí un carácter dinámico, generador. En definitiva, el layñí es el eje, el centro de potencia del microambiente, tanto desde la perspectiva del espacio como del tiempo.

Hasta ahora hemos visto manifestarse a las nociones de layñí-laííl organizando de cierta manera los ámbitos cosmológicos, los microespacios, el lo'ók del individuo, o del animal, la estructura de los vegetales y los objetos. En toda circunstancia asociadas a conaciones de potencia, aún en los entes en los que pareciera primar la funcionalidad; la percepción de éstos en términos de layñí-laííl designa al layñí como

el continente, la 'añagák del objeto. Sin embargo no siempre la relación en cuestión se pone de manifiesto asociada a la potencia; layñí y laíl pueden calificar a un contenido meramente posicional de cualquier realidad:

"Yo puedo decir, si nos sentamos los tres en el banco, que "Anatilde está en layñí y Juan y Odina en el laíl. Si vienen "tres personas en bicicleta por el camino, una está en layñí "y las otras dos en laíl. Si hay muchas cosas sobre la mesa "una puede estar en el medio y las otras a la vuelta, cuando "vuela una bandada de pájaros uno está en el medio y los otros "en laíl. En la chacra hay plantas que están en el medio y las "otras en laíl, si hago una valija hay ropa que queda en layñí "y otra para los costados, si el perro se para entre las dos "casa puedo decir que está en layñí y las casas en laíl del "perro. Si tiro muchas herramientas alrededor mío, yo estoy en "el medio y las herramientas en laíl. Cualquiera puede estar "en layñí y también cualquier cosa puede estar en laíl". (Juan de los Santos).

Se advierte en el texto que layñí y laíl pueden designar a la ubicación relativa de por lo menos tres realidades diferentes, a sean objetos, una construcción, vegetales, animales o personas. Por otra parte, no es necesario que la posición que se refleja sea de realidades de una misma especie. Todo lo existente en circunstancias específicas está en layñí o laíl de algo.

También es claro que se trata de una relación indivisible;

si algo se ubica en layñí implica que es en función de otros algo ubicado en laíl respecto del primero. Vale decir, se trata de una posición que debe contar, por lo menos, con tres términos de relación.

Dicha relación posicional, como señalamos, en modo alguno implica una relación de potencia; el ocupar ocasionalmente el medio no quiere decir que exista un nexo jerárquico y de dependencia entre las realidades que se conectan; del mismo modo, la ubicación en el layñí no implica ser el eje, el sostén, el núcleo originario de lo que se ubica en el laíl. Ello se debe a que a lo que se hace referencia es a una determinada posición dentro de un conjunto, mientras que en las otras circunstancias cuando intervienen conexiones de potencia se compromete la existencia, la totalidad de la realidad de que se trate y no meramente su posición.

Desde una perspectiva fenoménica layñí puede entenderse como centro, dorso, interno, hueco, eje, medio y laíl como periferia, orilla, lo que envuelve, externo, costado, borde, calificando realidades diferentes: el espacio, el tiempo, la persona, el animal, el vegetal y los objetos. Más allá de las peculiaridades que presenta la relación en cada uno de los casos descriptos, existe una unidad eidética entre los mismos. En efecto, en cada circunstancia layñí designa el eje, el sostén de la totalidad, mientras que laíl al umbral, conformando una unidad indivisible y homogénea, calificada, en la que la percepción del continente no se separa del contenido. Lo dicho vale para la ubicación del loñít en el centro -sea una teofa-

nía, un individuo, o el corazón-, para el carácter generador del laym perceptible en la erección de microespacios, en la relación padre-hijo, en la anatomía humana o animal, o en lo que hace a las plantas-, a la vez que fundamenta la visión de los objetos, en los que el layí posibilita su existencia.

Siempre considerando la relación en sus conenciones de potencia, en lo relativo a los ámbitos, cabe señalar que su clasificación en términos de layí-laí nos muestra que el espacio Pilagá es siempre un espacio calificado, lo que equivale a decir que no existen ambientes profanos (126), sino espacios de potencia ambivalente, peligrosos y extraños, y espacios de potencia familiar, cotidiana, pronicia o positiva, los que tienden a confundirse con profanos para el hombre. La calificación no depende de la manifestación de una hierofanía, como sugiere Eliade (127), sino que es un dato presente en la misma percepción del espacio; es claro, por ejemplo, que el ámbito de la aldea es francamente positivo de manera inmediata sin necesidad de que sea consagrado por manifestación alguna de potencia.

La erección de los microespacios nos muestra que la calificación puede ser transitoria, lo que también está en contradicción con la opinión de Eliade respecto a la consagración definitiva y perenne del espacio en función de una manifestación hierofánica en el tiempo de los sitios (128). Por otra parte, en lo relativo a los Pilagá, la sacralidad del ambiente no cobra sentido a partir de lo explicitado o actuado en el tiempo originario sino en función del contenido que presenta en la realidad actual, contenido que no se separa de las conenciones

de potencia, las que se expresan en las nociones de payák, lo-Gót-lamasék, o layñí-laíl, para nombrar las af's relevantes. Es justamente la relación centro-periferia la que otorga jerarquía y realidad ontológica al espacio. El contenido puede ser también humano, como sucede en los ámbitos de la aldea y la choza, y ésto no los convierte en espacios profanos sino en espacios de una misma calidad ontológica que los hombres, vale decir, seguros, familiares, positivos y habitables.

Layñí-laíl califica también el tiempo, ya vimos en la erección de los microespacios que sin excepción el layñí designa al inicio de una duración de una potencia diferente, y el laíl a la dimensión de la duración, señalando a la vez el límite de la misma. Este sentido generador expresado en el transcurrir, se evidencia también en el crecimiento tanto humano como vegetal y animal. El layñí se identifica con la gestación del nuevo ser y el laíl con su desarrollo neonatal.

En relación a la anatomía humana o animal y a la conformación de los vegetales, las nociones de layñí y laíl ponen de manifiesto que dichas realidades se perciben en función de comienzos de potencia, integrándose a un mundo visualizado y organizado a partir de las mismas ideas. La misma potencia que se evidencia en el medio de cada espacio se manifiesta en el centro, en el interior de la persona, el animal o la planta. En otras palabras, la relación layñí-laíl, como la de loGót-lamasék dan coherencia y organicidad a las entidades que clasifican .

En lo que hace a los objetos, la calificación en dichos tér-

minos nos muestra la potencia percibida en el ente, la que fundamenta desde cierta perspectiva su vida y su existencia. Ya no se trata de la dependencia de los objetos respecto de su loGót, sino de la potencia manifiesta de los mismos a partir de su propia unicidad.

En síntesis, layñí-laíl refiere -teniendo en cuenta las con-menciones de potencia- una estructura peculiar de sentido que califica realidades diferentes. Desde una perspectiva eidética, señala la unidad indivisible y la homogeneidad de potencia entre la totalidad y las partes, la no diferenciación entre continente y contenido, a la vez que la dependencia del laíl respecto del layñí, más precisamente una implicancia mutua, la conformación de una totalidad.

Si consideramos la relación posicional, vale decir, la concreción de las nociones fuera de las con-menciones de potencia, para realizar una última eidética, vemos que se mantienen varios atributos. En ambas circunstancias existe una implicancia mutua, se trata de una relación entre dos términos; el layñí se refiere al laíl y viceversa. Sin embargo está ausente, en la situación posicional, la jerarquía del layñí respecto del laíl; no se trata de una unidad indivisible, sino de una ubicación rápidamente cambiante, no existe una dependencia existencial, vale decir, estén ausentes todas las manifestaciones que involucren la potencia, lo que hace de las nociones dos realidades diferentes según intervengan o no las con-menciones de potencia.

Para finalizar, analizaremos el aporte realizado por los

diferentes canales en lo relativo al conocimiento de las nociones de layñí y laíl. En lo que hace a los ámbitos cosmológicos no humanos es clara la preponderancia del canal shamánico, sólo el ni'yoGonáq puede ver, identificar, y visitar el layñí de cada ámbito, cuando se relaciona con los lo3ót de los mismos. En el caso de los dominios humanos, la perspectiva es más amplia en virtud de que cualquier individuo adulto puede identificar el layñí y el laíl a la vez que explicar el sentido de las ubicaciones pertinentes. En lo que hace a personas, animales y plantas, prevalece la visión del ni'yoGonáq, es él quien puede visualizar lo inter o, preveer un desarrollo favorable o negativo. El layñí y el laíl en los objetos, es claramente identificable en forma independiente del status del individuo, del mismo modo que su capacidad expresada en la 'añá-Gák.

En la percepción de los microespacios el aporte varía según la circunstancia. En el alumbramiento prepondera el conocimiento de los individuos ya'wó payák, en este caso sólo de sexo femenino. Lo mismo sucede en ocasión del aborto. En lo relativo al muerto, existen tanto actividades específicas realizadas por los individuos ya'wó payák como por el ni'yoGonáq. En el infanticidio, el shamanismo y la brujería, el trabajo, la visualización y la neutralización del microambiente es labor del ni'yoGonáq, quien posee por ello la mayor cantidad de conocimientos al respecto.

La dimensión posicional es cognoscible por cualquier individuo como independencia de su status, vale decir, no implica

que el sujeto posea una carga especial de potencia.

En síntesis, el conocimiento que la conciencia cultural posee de las nociones de layñí y laíl proviene en primer lugar del canal shamánico, y en segunda instancia de los individuos ya'wó payák, existiendo algunas circunstancias o algunas explicaciones cognoscibles por todos los hombres.

CAPITULO V

LA NOCION DE PAYAK

La idea de payák es una estructura de gran abarcatividad en la cultura Pilagá. Las más variadas actividades del indígena cobran significación a partir de la interacción con los seres de naturaleza payák (129).

Desde una perspectiva clasificatoria, la noción engloba distintas modalidades que van desde las figuras mítica, el shamán, la bruja, seres animales, vegetales, e incluso objetos, hasta manifestaciones que podríamos denominar ontofánicas (130). Si bien la idea de payák parece de una magnitud tal que todo lo alcanza, designa a su vez a realidades específicas.

Veremos entonces las manifestaciones fenoménicas, identificando atributos y cualidades de las realidades clasificadas en términos de payák. En primera instancia, refiere la calidad ontológica de las teofanías (131). Así son definidas como payák las figuras uránicas, entre otras Dapichí', 'Asién, TomaGaloqosót, diferentes tesóforos como Wayaqaláchiyi o Qanadeláchiyi, para mencionar los de mayor relevancia, dueños de ámbitos, animales y vegetales, y personajes-enfermedades, como virus ligados al complejo shamánico y a las actividades de producción económica.

Como caracteres generales, todas ellas están dotadas de una carga supradimensional de potencia que les permite metamorfoarse, tornarse invisibles, además de poseer capacidades su-

prasensibles que les permiten un orden de clasificación diferente y más vasto que el humano. Entre dichas posibilidades figuran el mantener diálogos a distancia, hacerse presentes en los sueños, o recorrer el cosmos en su totalidad. Morfológicamente presentan apariencia humanoide (132) sin descartar las transformaciones ocasionales. Sin embargo, a este respecto debemos señalar un rasgo diferencial restrictivo a los Señores de Animales; se trata de su doble morfología humanoide o similar a la del animal que regentean. Finalmente, también muestran una peculiaridad anatómica las teofonías generadoras de enfermedades, las que presentan en su fisonomía los rasgos típicos del mal que causan (133). Lo dicho se advierte en el siguiente relato:

"Viruela es como persona, tiene puntos rojos en la cara, y "ella igual hace al individuo. Por eso cuando viene ya se queda el cuerpo rojo, porque lo quema, lo quema como si fuera "horno, fuego. Esta Viruela sale por el camino, se va al pueblo entonces cuando llega ahí no más mete fuego, balea a unos "cuantos, entonces cuando aparece toda la gente mata a todos, "si hay pi'yoGonág tampoco los puede salvar". (Soité, Orlando).

Otra característica común a los personajes payák, a excepción de las deidades uránicas, es que se perfilan como personajes-estado tal como se advierte en el relato (134). En este sentido, mediante la posesión, convierten al individuo en continente de su intención o bien, tomando como locus la anatomía humana, la deterioran para culminar con la muerte del sujeto de no mediar la terapia shamánica. Dicho de otro modo, el payák, en virtud de su oykyaGóqyk, se instala en el hombre ya

guiando sus expectativas, alterando así la conducta de la persona, ya para conducirlo a la muerte valiéndose de la enfermedad como vehículo (135).

Más allá de los atributos descritos encontramos una diferencia significativa en el plano de la intencionalidad. En efecto, en virtud de su relación con el mundo de los hombres, se desdoblan claramente dos posibilidades en función de la actuación y presencia de las teofanías. Así, las figuras aránicas mencionadas, tras realizar su acción fundante en la época primigenia, tienden a convertirse en Dea Otiosi (136) desinteresadas de los problemas humanos, persisten en una constante indiferencia, como correlato -de la coherencia de una presencia vivida- se hallan en la conciencia aborigen desdibujados y son pocas veces recordados. En suma, la acción demiúrgica nos permitirá hablar de una intención positiva en el tiempo originario, y de su posterior pasividad, de una absoluta neutralidad, en el presente. Tomando como criterio la intención incluínos en este grupo a Qacadaláchiyi, aunque no se trate de un figura aránica sino de un tesmóforo y héroe salvador del grupo, quien, por otra parte, mantiene cierta vigencia (137).

En lo que respecta al segundo grupo, vale decir, a aquellas teofanías que mantienen plena vigencia y presencia en la conciencia indígena, trasluce su actuar una intención claramente ambivalente. Por un lado, los nayák percibidos como personajes-estado originan la pléyade de enfermedades que pueblan el cosmos, y entre éstas las más peligrosas como sarampión, viruela, gripe, en las que hasta la terapia del ni'yoGonáq resulta vana

-téngase presente el texto sobre viruela-. La negatividad aludida se extiende a la esfera del daño para concretarse por ejemplo en las acciones contrapásísticas de los dueños de animales, quienes montan en cólera de no respetarse las normas de caza por ellos impuestas, por ejemplo el desperdiciar la carne del animal consumido, vengándose en el cazador, o en el grupo local entero, impidiendo las actividades cinegéticas, las que se reanudarán tan sólo de mediar la acción del pi'yoGonáq que intercede -como vimos- ante las teofanías en cuestión. Lo expuesto puede advertirse en los siguientes relatos:

"Si el cazador caza demasiados animales, se enoja el dueño entonces le manda enfermedad. A lo mejor le agorra un mareo a donde está. Te manda un payák que primero te mareo y después "te mata". (Juan de los Santos).

"Viruela se entra adentro del cuerpo de la gente, y le provoca la enfermedad, le quena todo el cuerpo, le queda rojo. Esa Viruela se entra para joder a la gente, y la muerte, ni siquiera el pi'yoGonáq puede curarla aunque trabaje macho". (Saité, Orlando).

La acción dañina puede no estar dirigida al sujeto directamente aunque siempre implica un mal para el mismo. Así, los mal intencionados payák pueden dar muerte a los árboles con motivo de perjudicar a los hombres:

"El payák puede enfermar a los árboles, les manda un cuseno para que les coma la raíz entonces se queda todo seco. VaGalé -'ék enferma los árboles a í no crían, para que contagie el a-

"nimal de la gente. Por ejemplo, viene el vacuno y come el árbol,
 "entonces se contagia la enfermedad que tiene el árbol. Entonces
 "sufre el dueño del animal. No enferma todos, enferma algunos,
 "los que están cerca de la tolдерía. Entonces enferma los ani-
 "malos, quita también la sombra, y los árboles no tienen frutos
 "para que la gente coma. Lo mismo en la chacra el payák ordena
 "a la tierra que las plantas no crezcan entonces por más que vos
 "regués mucho no te dá nada. La tierra trabaja porque ordenó el
 "payák y ya no sale la lechuga, el zapallo, lo que hayas planta-
 "do". (Juan de los Santos).

El daño se concreta en las pertenencias del individuo en el caso de los animales o las plantas cultivables, o en las del propio VaGalé'ek en el caso de los árboles montaraces. En toda circunstancia se trata de infringir un mal importante al individuo privándolo de buena parte de los bienes que permiten su existencia. Desde esta perspectiva, vuelven a integrarse las pertenencias al dominio humano revelando una unidad en virtud de que es prácticamente lo mismo enfermar a la persona que a las plantas o los animales, los que se integran así a un paisaje humano.

También se inscriben entre las acciones negativas de los payák, el compelimiento que determina que el individuo se suicide. Veamos:

"Cuando vos te suicidás es porque te entró el payák y te ordena que te mates. En Camno del Cielo había dos hermanos y se

"balearon entre ellos. Uno agarró la esconeta y apuntó bien
 "acá en el pecho, y después se mató él. Si soy nervioso tengo
 "que matarme porque el payák me ordena que me mate, aunque no
 "tenga causa se mata lo mismo. Cuando te entra el payák te ha-
 "ce contrario a tu hermano. Por eso se suicidó mi hermano Lá-
 "zero, porque le entró el payák y le dijo que se matara".
 (Juan de los Santos).

Se advierte en el relato que tanto el suicidio como las a-
 gresiones entre los miembros de la familia son resultado de la
 acción nefasta de la teofanía payák. En líneas generales puede
 decirse que todo comportamiento que se evade de las normas, que
 se distrae de lo valorado como positivo, que se aleja del com-
 portamiento propio de los hombres, es obra del payák, quien
 concreta su negativa disposición en el amplio espectro del daño.

La ambivalencia propia del ser payák también se advierte en
 las acciones de los muertos, cuya modalidad ontológica es la
 de payák. Veamos cómo lo expresa el Pilagá:

"Cuando la persona se muere, sale un payák. El pasóel del
 "muerto sube a la tierra y siempre te quiere matar, no quieren
 "estar solos ahí en el mundo de abajo porque extrañan a los vi-
 "vos que quedaron arriba". (Juan de los Santos).

En el texto se hace referencia a uno de los sentidos que
 explicitan el carácter terrible de los muertos que merodean en
 nos de sus parientes más queridos con el objeto de arrastrarlos
 al submundo (133). En algunos casos sólo buscan asustar a los

vivientes al presentárseles sorpresivamente luciendo su figura fantasmal. El susto, por otra parte, es una de las múltiples formas de concebir la enfermedad, que como tal, necesita de la terapia shamánica para que se restituya el estado de salud.

Volvamos a la problemática central, la intencionalidad de los payák. Por ahora hemos visto tan sólo el aspecto negativo aunque -como señalamos- la relación de la teofanía con el hombre no se agota en esa modalidad. Uno de los casos en que se advierte un cariz francamente positivo es en la interacción payák-pi'yoGonáq. En efecto, los teofanía -entre ellos dueños de ámbitos y de especies animales- inician, como vimos, al individuo en el shamanismo, para lo cual aparecen en los sueños y además de indicarle sus propósitos, entrecantando al iniciando un canto que será utilizado para comunicarse con la teofanía y en ocasión de la terapia. El payák se convierte así en letawá del pi'yoGonáq, originándose un vínculo de colaboración que no sólo se concreta en la cura sino también en las luchas que libran los paqál de los pi'yoGonáq, a las cuales ya nos hemos referido, y que tienen como objetivo básico dañar a algún humano, o batirse con otro pi'yoGonáq; la acción se fundamenta en la pura malignidad o en una visión contrapositiva de la realidad (139).

Por otra parte, como señalamos, para contar con la benevolencia de los payák, como para poseer letawá, no es necesario ser pi'yoGonáq, sino que, por el contrario, no existe prácticamente ningún individuo que no posea uno o más letawá payák. La posibilidad de adquirir letawá establece una de las vías a través de las cuales el hombre establece una relación positiva con la

teofanía. Las funciones que cumplen son variadísimas y el matiz de colaboración que imprimen a sus relaciones sin excepción (140).

"Te da un payák un viejo para que te cuide, vamos a suponér
"igual que un espíritu protector. Entonces sirve para que te
"cuide, para que no te moleste otro payák, para que no te mate
"otro pi'yoGonáq". (Juan de los Santos).

"El hombre tiene que tener payák entonces puede ser maris-
"cador, Para eso el viejo te da un payák y lo pone en el medio
"del corazón, y te sirve para ser buen mariscador". (Juan de
los Santos).

"Te pueden dar payák para que te cuiera la mujer. Vos estís
"en cualquier parte, en cualquier momento, vos te vas y ya te
"persigue la mujer, te ponen payák para que te dé buen coraje,
"tambien te dan para que no te agarre la enfermedad". (Honorio
González).

"El viejo pide un payák y te lo dá; entonces ya podés can-
"tar, ya tenés más poder, el viejo quiere tener payák para no
"morir pronto". (Saité, Tomasito).

La intencionalidad positiva de la ambivalente teofanía se resuelve preponderantemente -como se aprecia en los textos- en la adquisición de un letawá, vale decir, de un payák que mostrando la faz benigna, onto por colaborar con el individuo. La colaboración cubre una serie de aspectos que abarcan las más

variadas facetas culturales, por lo tanto, la continua adquisición de payák se evidencia e incide en las capacidades y potencialidades del individuo. Como se advierte, estos letawá son entregados a manera de don por un anciano preferentemente de la familia, en diferentes circunstancias. Existe justamente, en relación al momento en que fueran otorgados, una especificidad de las funciones del payák, fundada en el objetivo con que han de instrumentarse. Dichas funciones parecen reducirse a tres tipos: terapéuticos, propiciatorias y preventivas, y finalmente, las destinadas a aumentar las capacidades del sujeto de tono francamente positivo, a las que ya nos hemos referido al tratar las relaciones loGót-lanasék en los dominios humanos (141).

El primer grupo hace referencia a la cesión de payák motivada por situaciones críticas, o límites, en las que peligra la vida de la persona. En relación al tema uno de nuestros informantes nos relató la cesión que le hiciera su padre, prestigioso ji'yoGoná, de los payák Kédok y Vósak, en ocasión de una prolongada enfermedad que padeciera el informante.

"Mi padre me dió dos payák para que me acompañen, por eso "yo ando por cualquier parte y no me pasa nada, porque yo tengo dos compañeros aunque no los veo (quiere decir que no es "shamán). Mi padre me dijo "Te voy a dar porque eres mi hijo, "yo te voy a dar poderes, yo te voy a dar payák. Te voy a regalar para que se te pase la enfermedad y para que en el futuro no te pasen cosas malas". Así ha hecho mi padre por eso

"se pasó la enfermedad. En ese tiempo fumaba, chupaba, y nunca caí preso. Mi padre me pasó payák a mi corazón, en el corazón mismo tengo uno de cada lado. Así me puso para que viva años de años. Mi padre me puso payák en el corazón porque esa noche andaba mal, enfermo, con dolor de cabeza. Entonces mi padre me dijo "Abrió la boca" y abrí la boca y me dice: "Bueno, tragá esto que yo voy a soplar". El me chupaba mi boca y me dice: "Tragá todo lo que te voy a dar". Entonces yo chupé la boca de él dos veces, entonces él me pasó dos payák. Mientras yo chupaba él me soplabo el corazón, todo el pecho, me soplabo y me tocaba el pecho, entonces yo tenía payák". (Juan de los Santos).

La finalidad preventiva de la circunstancia de la cesión se advierte en el carácter crítico de la enfermedad, a la vez que se evidencia un matiz propiciatorio en el auxilio que le prestaran en el futuro, el que el informante asocia al hecho de no haber tenido desgracias mayores, a pesar de asumir comportamientos valorados negativamente, como las borracheras, o el fumar. Por otra parte, se explicita también que la adquisición del letawá no conlleva una interrelación con el mismo. "Yo no lo veo" expresa el indígono, hecho que muestra una variante importante en relación al tercero de los tipos enunciados, vale decir, que el individuo no posee un conocimiento diferente de su mundo basado en la potencia.

En cuanto a las técnicas de masajeo y soplido, es claro que se trate de las utilizadas en la terapia, más precisamente, que la cesión es una forma de concretarse de la misma.

Menos agrupado en un segundo ítem funciones preventivas y propiciatorias, debido a que en ambos casos la función del payák se proyecta a situaciones potencialmente accesibles en la vida del sujeto, y además, por el hecho de que una misma entrega suele cubrir ambos aspectos, como sucede en el relato transcripto. Ilustran este tipo de cesiones los letawá otorgados en diferentes circunstancias del curso vital, tales como el nacimiento, la menarca, la llegada a la edad adulta y la vejez. Los fines propiciatorios y preventivos de las circunstancias mencionadas son fácilmente señalables; el alumbramiento y la menarca constituyen situaciones críticas en la vida de la persona en la medida en que son una suerte de pasaje, de feto a recién nacido y de niña a adolescente. En ambos casos los payák se muestran en una actitud acechante, de ahí que se trate de neutralizar sus nefastas intenciones mediante el don de un letawá; en suma la finalidad preventiva es clara. También cumplen fines propiciatorios en la medida en que la cesión hecha al recién nacido tiende tanto a embellecer su apariencia como a un crecimiento físico sin dificultades. En el segundo caso se augura un buen desarrollo de las condiciones requeridas para la mujer, tanto fisiológicas como culturales, es decir, un buen desempeño en las tareas destinadas a la manutención del hogar que la definirán como una buena esposa y madre. En la vejez, los fines propiciatorios y preventivos se advierten en las adquisiciones de letawá destinadas a prevenir enfermedades, lo que es lo mismo que propiciar la salud (142).

Finalmente, otra unidad conforman las acciones que tienen como objetivo aumentar las capacidades del individuo o sus posibilidades de éxito, ya se trate de actividades destinadas a

a la obtención del sustento, de las prácticas de la guerra, de lograr la compulsión amorosa, de concebir un hijo o de cualquier otro aspecto de la vida indígena que presente cierta relevancia (143).

Por otra parte, así como toda acción nefasta de los payák se integra a una noción más vasta, la de daño, la actuación positiva de éstos no sólo se advierte en el prevenir o impedir las enfermedades, sino también en la colaboración con el sustento del indígena facilitando la caza al ordenar a sus lanasék que dejen que el hombre los aprese, o aumentando los frutos recolectables indicando a los vegetales que tengan una producción cuantiosa. La última posibilidad puede advertirse en el siguiente relato:

"El dueño del monte si quiere ayudar a la gente ordena a "a los árboles que haya fruta para que coma la gente. Si hay "mucha fruta, elgarrobo, chañar, mistol, ya puede ir a recoger-"la la mujer, entonces tenemos comida porque el payák quiere "ayudar los". (Honorio González).

Para concluir con el tema de la ambivalencia en las teofanías payák citemos la figura de Wayaqaláchiyi, que de alguna manera sintetiza y concreta el atributo en cuestión, distintivo de la naturaleza payák. En efecto, tanto en lo que hace a las acciones llevadas a cabo en la época originaria como a las realizadas en el presente, se manifiesta la doble tendencia aludida. Ya sus acciones teofónicas se bifurcan en dos sentidos diferentes; entre ellas muestran un cariz francamente positivo la introducción del fuego, la de las técnicas concer-

nientes a la caza, y la pesca, la recolección de miel, así como muchos de los instrumentos utilizados en esas actividades. En otro orden de cosas se le atribuye la creación de las avispas y, a partir de algunas partes de su cuerpo, la conformación de las enredaderas.

Como contrapartida, aparece una valoración negativa en la introducción del adulterio y la fiesta de la aloja (144), en este último caso ha operado un cambio en la visualización indígena la catequesis misionera. Un mismo sentido se advierte en las acciones que lleva a cabo como trickster, las que conforman un conjunto importante de su ciclo, en la medida en que como burador se le atribuye malicia y la intención de perjudicar a todo aquél con el que tropiece en sus andanzas. No por ello su relato deja de divertir al indígena, que no deja de disculpar al burlesco Wayaqaláchiyi, que bajo ese rol concreta un actuar fuera de las normas (145).

En el presente también suele alterar la conducta de los jóvenes mediante la posesión, la que sume al individuo en un peculiar estado emocional, al que como vimos denominan sanamañí, que tras distraerlo de las normas comúnmente aceptadas, hace apuntar sus acciones hacia un único objetivo: el seducir. El matiz negativo radica fundamentalmente en que el estado en cuestión conlleva al abandono de las tareas cotidianas destinadas a la producción, como resultado de la exaltación emotiva obra del payák Wayaqaláchiyi.

Las actitudes asumidas por los muertos también son ambiva-

lentes, y así como provocan la enfermedad y la muerte son además eficaces colaboradores del hombre. El siguiente relato ilustra lo dicho:

"Hay días que estoy pensando, que me acuerdo de mi hermano, y me voy al bañado donde siempre andábamos juntos mi hermano Lázaro y yo. Cuando uno piensa mucho ya sueña con él. Cuando sueño, Lázaro me dice las cosas que no hay que hacer: no hay que ser borracho, no hay que ser peleador. El no quiere que muera como él, quiere que llegue hasta viejo, cuando me sueño me dice cosas lindas, yo era borracho, peleador, sananañí. Lázaro dice que no sea más así, que tengo que quedarme en mi casa. Lázaro es payák bueno". (Juan de los Santos).

Aunque los valores visualizados como positivos, en particular el abandono de la bebida y de la violencia, muestran la influencia de la evangelización; más allá, desde este aspecto se percibe la disposición benigna del pagál payá, hacia el mundo de los hombres, al menos en determinadas circunstancias. Generalmente la colaboración es realizada por muertos que pertenecen a la familia del viviente, o que en vida han sido amigos. La expresión es "payák bueno" muestra la ambivalencia con que se vive el pagá del muerto, atributo que revela entonces gran generalidad (145).

Ya señalamos que el Pilará segmenta el cosmos en diferentes ámbitos gobernados por una teofanía payák, cuyo dominio se extiende tanto al espacio como a los seres que los pueblan, con quienes se establece una relación jerárquica de potencia, ex-

presada en la relación loGót-lamasék. Vale decir, se establece una unidad entre continente y contenido, los que se unifican no sólo en virtud de una comunidad de potencia sino también en una modalidad ontológica. Animales y vegetales son payák en tanto como lamasék participan de la esencia payák de su loGót, la que origina y fundamenta la de los lamasék, amén de orientar sus acciones según la voluntad e intencionalidad de la teofanía. Lo dicho se ilustra en los textos que siguen:

"Los animales son payák, el tigre es payák, porque los dueños son payák. Sabiendo que el dueño es payák, también es lo mismo el animal, sale como payák también. El dueño es loGót y el animal es lamasék porque es como hijo. El dueño ordena que vayan a cualquier parte, que maten a alguien y lo hacen, porque ordena el dueño". (Juan de los Santos).

"Los árboles son payák porque les ordena el payák del monte, VyaGaló'ek, éste es el dueño de todas las plantas". (Juan de los Santos).

También los objetos pueden ser payák por diferentes motivos, aunque siempre ligados a la manifestación de la potencia. Veamos:

"La piedra es payák porque es dura, porque no se rompe. Un botijo puede hacerse payák porque algunos se revientan con el fuego. Un rifle puede ser payák porque hay veces que se revientan solos, veces a lo mejor lo llevo al campo y ya se revientan

ta". (Juan de los Santos).

Se aprecia en los enunciados un doble aspecto. Por un lado, que lo que se muestra insólito, distinto a lo cotidiano, aunque carente de intencionalidad revela al Pilará su esencia payák, modalidad que en este caso es intuída a partir del sin sentido de lo potente. Por otro, que la manifestación cratofénica refiere un conjunto de entes no especificados de una vez y para siempre, sino que por el contrario constituye una esfera abierta a nuevas incorporaciones en la medida en que diferentes manifestaciones de lo insólito revelen al indígena su condición de payák (147). Los atributos que pueden revelar lo diferente, lo potente, caen en la percepción individual y pueden cubrir una amplísima gama, en las proposiciones enunciadas en el texto se advierten tanto características intrínsecas del objeto como el caso de la piedra, o lo que con ellos puede suceder, en el caso del rifle o el botijo, lo que no se percibe como obra de la casualidad sino de una intención dirigida, desde esta perspectiva los objetos al revelar intencionalidad manifiestan su naturaleza payák.

Fuera del plano de la voluntad se halla el kiyaGáyk aunque posee una figura específica. Se trata de la enfermedad bajo la forma de sustancia, que así percibida posee como fundamento de su acción la intencionalidad del pi'yoGonáq o de las teofanías, quienes al introducirlo en la anatomía provocan su destrucción y aún su muerte de no mediar la cura shamánica. Dicho de otro modo, la manifestación aludida adquiere la condición de payák en tanto se halla en íntima vinculación con la calidad ontoló-

de disociar materia anímica y cuerpo sin que se quiebre el estado de salud; la de viajar a otros planos cosmológicos, acceder a un conocimiento de la realidad basado en experiencias diferentes -tales como el sueño o el éxtasis-. En realidad la convergencia de posibilidades no debe llamarnos la atención debido a que se fundamentan en el oykyaGáyk que han adquirido las figuras durante su iniciación.

En definitiva, las características aludidas no son sino expresión de un fenómeno más profundo; el paso de la condición de humano a la de payák. En efecto, el individuo en su nueva condición -como pi'yoGonáq por ejemplo- accede a nuevo rol tanto en lo que hace a sus relaciones con el resto de los nombres como con el mundo vegetal y animal, y el de las teofanías. El pi'yoGonáq constituye el nexo entre la sociedad de los hombres y el universo potente del payák, en la medida en que integra ambas comunidades. Una desde su nacimiento y la otra como resultado de la iniciación en la que adquiere definitivamente la naturaleza payák, vale decir, que lo convierte en otro ser en el sentido literal de la expresión. Ello se debe a que se convierte en lamasék de una teofanía de esa condición.

En lo que hace a la intencionalidad, como en el caso de las teofanías, es claramente ambivalente. Por un lado, en ocasión de la terapia se debate con los causantes del mal, y por otro, hace presa de su malevolencia no sólo a otros pi'yoGonáq, sino también a cualquier individuo -sin necesidad de causa que lo justifique- con la firme intención de darle muerte, para lo cual suele mandar la enfermedad bajo la forma de sustancia,

generalmente un pequeño insecto.

La konáGanaGae también con posterioridad a la iniciación asume un nuevo papel. Sus acciones de ahí en más tendrán como objetivo el daño gratuito al individuo, basado en la pura maldad, la que le impone su loGoté durante el trance iniciático. Se integra a la sociedad de los nayák en forma definitiva, puesto que su actuar es indefectiblemente visto por el indígena como algo temible, extraño, no humano. No se erige en nexo conciliador entre dos órdenes del ser como el ni'yoŕonéq porque sólo instrumenta la potencia de la que está dotada para realizar el daño, en suma, la konáGanaGae se aleja de la sociedad de los hombres patentizando lo otro, diferente y demoníaco (149).

En lo que hace a la intención, la konáGanaGae representa una excepción pues no se trata de un actuar ambivalente sino de una disposición al daño, a dar muerte, a sorprender con regocijo, sentimiento que evidencia su lejanía del humano a la vez que perfila al personaje como el ser más negativo de los de la modalidad ontológica nayák (150).

Fuera de la sociedad indígena, determinados individuos son definidos como nayák en función del status que ocupan. Tal es el caso de los misioneros protestantes y, en algunas circunstancias, del sacerdote. El Pilagá entiende que ambas figuras han sido objeto de una iniciación en la que han obtenido oykyaGáyk, y por ende, un cambio ontológico. El proceso iniciático, en esta circunstancia está a cargo de Cristo, quien también es definido como nayák. Dicho atributo ontológico no debe llamarnos la atención puesto que para el Pilagá es imposible imaginarse

lo otro potente fuera de sus propias categorías, hecho que determina la inclusión de las figuras en cuestión en la esfera de lo otro, la indumentaria del misionero o el sacerdote son definidas como payák en virtud de que se las percibe como lamasék de un loGót payák. Así la biblia, los hábitos, la capilla o la Iglesia, se revelan al indígena bajo el halo de lo extraño, como aquéllo que presenta reserva de significación, lo que equivale a decir, payák.

Desde una perspectiva clasificatoria payák designa entonces a la calidad ontológica de un conjunto de seres que son así aunados más allá de sus diferencias específicas, las que en rigor no son pocas, si comparamos un shamán y un árbol, o una teofanía y un animal, se evidencia que existen divergencias significativas entre los seres payák, tanto desde la perspectiva de la potencia como de la intención. Sin embargo, en la vivencia indígena, su carácter extraño, no humano, los unifica en una sola realidad vivida bajo el halo de otredad.

Prácticamente la totalidad de lo existente parece ser payák, sólo escapan a dicha clasificación los hombres, con seguridad, y algunos objetos. Aunque se trata en los últimos de una dimensión diferente en virtud de que la percepción de payák o no en los mismos no es definitiva, depende de la intuición personal, y puede variar en una próxima revelación.

Por otra parte, la definición de una esfera del ser payák presupone la existencia de otras modalidades no payák. En primera instancia ésta es la condición del hombre, del Pilagá.

En un esfuerzo por generalizar, uno de nuestros informantes nos afirmó:

"No tiene payák su dice gomelé'ek". (Juan de los Santos).

La voz gomelé'ek es comúnmente traducida por hombre, su femenino es gomelasé y se emplea para designar únicamente a los Pilagá, vale decir, a los "verdaderos hombres". Es un hecho conocido que el denominativo étnico suele restringir o enfatizar la condición de humano en relación al grupo que designa, y a este respecto los Pilagá no constituyen una excepción. Ahora bien, es cierto que es la denominación para los hombres, más precisamente para los Pilagá, pero no por ello debe pensarse que designa un estado específico de potencia opuesto al de payák. En efecto, gomelé'ek son los Pilagá y, en líneas generales, todo lo Pilagá. Así se puede afirmar que cualquier figura payák es gomelé'ek, que cualquier mito también, o que lo son los animales y las plantas oriados por el Pilagá, mientras que las de los blancos serán goselé'ek, porque ésa es la voz que usan para denominarlos a ellos y sus pertenencias.

Sintetizando, la voz gomelé'ek es aplicable a todo aspecto de la cultura que el indígena reconozca como propio. En relación al hombre el ser gomelé'ek designa a una realidad existencial humana y por ende en este contexto diferente a la de payák.

Hasta ahora hemos visto concretarse la noción de payák en una modalidad teofánica, una cratofánica, en seres animales y

vegetales, y en el dominio humano. Vale decir, que la vivencia indígena del ser payák se concreta en manifestaciones diferentes, pero que en tanto poseen una esencia común, nos permiten hablar de una esfera del ser payák en el cosmos Pilagá. Por otra parte, si repasamos los atributos comunes a las diversas manifestaciones, podremos aruntar los rasgos distintivos a partir de los cuales se intuye y elabora la noción en cuestión.

Tanto en la ambivalencia de las teofanías como en la intencionalidad de los animales, y más expresamente aún en las manifestaciones cratofánicas, se advierte como hecho común y denotador de la esencia payák lo desmesurado, lo insólito, lo extraño, lo imprevisible, en suma, lo otro. En efecto, de alguna manera la unificación de las manifestaciones de la potencia payák se perfila con la mayor claridad por ser concreción de un mundo extraño, en el cual el hombre carece de plena cabida, y que vive bajo el signo de otredad. Los calificativos mencionados se perciben ya en las acciones de las teofanías y en los seres que de ellas dependen, ya en el payák descrito como manifestación cratofánica, ya en la ambivalencia del pi'-yáGonáq que oscilan entre la franca colaboración y la malignidad gratuita, en lo desmesurado de su actuar, en el sin sentido de lo insólito, entre otros rasgos. En suma, creemos que la noción se concreta como una modalidad ontológica que sintetiza el ser extraño, atributo esencial de los payák, vale decir, remite a una esfera del ser tenida como lo otro en oposición a una modalidad familiar y cotidiana, previsible, propia de los hombres.

Si consideramos las alteraciones realizadas por la teofanía

payák en la persona, vemos que en dos circunstancias, el shamanismo y la brujería, la relación implica el cambio definitivo de la condición de humano a la de payák. Pero como vimos mostrando su faz benigna las teofanías se relacionan con el individuo sin necesidad de alterar su naturaleza al convertirlo en individuo ya'wó payák. Vale decir, si consideramos la acción del payák en relación al hombre, vemos que evidencia una clasificación tautegórica de los canales de conocimiento que la cultura reconoce. En efecto, el shamán es un individuo que ha sufrido una alteración profunda, mientras que el individuo ya'wó payák es un sujeto que cuenta con la colaboración de las teofanías en circunstancias específicas. El caso de la bruja vimos que no se constituye en canal por razones específicas, otro tanto sucede con el loco quien, por ser anulado por la teofanía, pierde su posibilidad de convertirse en vehículo de un conocimiento diferente.

Por otra parte, la relación de las teofanías con los individuos ya'wó payák nos muestra que, si bien la noción de payák concreta en uno de sus sentidos al mundo extraño, no es menos cierto que en otro de sus aspectos la vivencia del ser payák se integra al mundo familiar y cotidiano, facultando cualquiera de las acciones que el Pilagá realice para desenvolverse en este último; recordemos la intervención de las teofanías en la concepción, en las actividades económicas, en época etnográfica en la guerra, entre muchos otros aspectos.

En la dinámica que conlleva la interacción con los payák, adquieren significación las relaciones hombre-sociedad y hombre-mundo y por ende una peculiar forma de existencia, visua-

lización y valorización del cosmos. En efecto, el estar en el mundo propio del indígena se resuelve básicamente en dos tipos de acciones: aquéllas que suscitadas por el temor a las teofanías se concretan en el temor y la precaución, y por otra parte, aquéllas destinadas a captar para sí la intención y voluntad del payák en una comunidad de intereses, fundamento del actuar exitoso del gomelé'ek. Dicho de otro modo, de no mediar la relación con las teofanías, el Pilagá se encontraría en un universo inmóvil carente de significación. Es a partir de la acción de los payák que el mundo del indígena se percibe como tal y adquiere pleno sentido en cualesquiera de los órdenes a que apuntemos. En suma, si como señalamos, no existe circunstancia en las que se perciban las potencias del sujeto, en las que no medie la interacción con los payák, fundamentando el actuar del individuo, a la vez que plasmando el universo de potencia. Podríamos, al intentar definir sintéticamente un mundo significativo, denominarlo el mundo del payák.

Resumiendo, hemos visto que la noción en cuestión se concreta en realidades específicas y diferentes que alcanzan las más variadas manifestaciones culturales. En primer lugar nos referimos a una manifestación teofánica que engloba las figuras míticas en su totalidad, tsmóforos, Señores de ámbitos y de especies animales y vegetales, personajes-enfermedades y los paqál. En este caso definen a la modalidad ontológica payák una capacidad de acción francamente superior a la del hombre, la posibilidad de metamorfosearse, de tornarse invisibles, de aparecer en los sueños, de poseer al individuo, etc. Dichas capacidades no son sino expresión del oyky:Gáyk de que están dotadas.

Por otra parte, la ambivalencia, de no concretarse en un mismo personaje, se desdobra en relación a la presencia y la vigencia de cada teofanía, así prevalece un cariz benévolo y positivo en aquéllas que actuaron en el tiempo originario, primando por el contrario la ambivalencia en las vigentes en la actualidad, a excepción de los personajes-enfermedades en los que prima un tono francamente nefasto, descontando sus posibles nexos con los ni'yoGonáq.

Es en íntima relación a la modalidad de las teofanías que el Pilagá define como payák a los seres del mundo animal y vegetal, que en tanto lamasék comparten la naturaleza de sus respectivos loGót.

Un sentido similar es atribuible a la modalidad payák del shaman y de la bruja, en la medida en que éste es resultado de la posesión por parte de un payák que se convierte en loGót del individuo determinado un cambio ontológico tanto del ni'yoGonáq como de la konáGanaGae.

En relación a los objetos su inclusión en la esfera del ser payák depende de la vivencia que provoquen en el indígena. Así su carácter insólito distinto, extraño, determina que se incluido entre las manifestaciones de esa modalidad.

Finalmente cabe señalar que el aspecto que aúna las disímiles manifestaciones es el carácter extraño, potente y no humano de la realidad payák (151).

Si consideramos la preponderancia de los diferentes canales

de conocimiento es evidente que, en lo que hace a las teofanías recurren la experiencia del shamán y de los individuos ya'wó payák. Aunque es más amplia la experiencia del primero. También muchos de estos atributos aparecen reseñados en el mito. En relación al pi'yoGonág se advierte la primacía del canal shamánico. En lo que hace a la bruja, se aprecia el aporte del ni'yoGonág seguido por el de los individuos ya'wó payák. El conocimiento de los animales y vegetales es compartido por todos los individuos, aunque ciertos aspectos de lo que la cultura predica provienen de la experiencia de los individuos ya'wó payák, particularmente en lo relativo a los dominios de la caza o de la pesca. Finalmente, la percepción del ente como payák es una posibilidad de revelación independiente del status de potencia del individuo.

CAPITULO VI

LA NOCION DE DADALA

La noción de dadála refleja un estado de potencia diferente al de payák. Un análisis de los contextos a que se asocia nos permitirá extraer sus contenidos genéricos, además de precisar su significado cuando califica al hombre y demás entes.

En un primer sentido dadála es verde, tiene como correlato sensible a ese color, y desde esta perspectiva designa a las plantas y a los frutos no maduros. Veamos cómo lo expresa el Pilagá:

"Las frutas pueden ser dadála porque son verdes. También "pueden ser dadála porque crecen". (Juan de los Santos).

"Si el zapallo, la mandioca, lo que sea, no está maduro, "yo digo que es dadála, cuando se está criando es dadála". (Gabriel Fernández, Juan Córdoba).

Un segundo significado similar al de los frutos evoca a aquellos seres que se hallan en la primera etapa del desarrollo; así los niños o los animales jóvenes son calificados de dadála.

"El animal cuando es chiquito es dadála, cuando no puede "vivir solo, después cuando ya aprende a caminar, deja de tomar leche de la madre, cuando sale a cazar ya no es más dadála". (Gabriel Fernández, Juan Córdoba).

Finalmente en relación al hombre, dadála sintetiza un particular estado del ser, que podría caracterizarse como un estar signado por el desconocimiento del mundo, al menos como experiencia vivida.

"Dadála es como fruta verde, no tiene nada, no tiene poder, no sabe historias (se refiere a los relatos míticos), no tiene payák". (Juan de los Santos).

"Cuando ya tiene payák, cuando son ya'wó payák ya no son más dadála. El que tiene payák ya tiene poder, tiene secretos, no es pi'yoGonáq pero tiene poder, tiene el payák ya puede hablar con él. Cuando nace es dadála, después va creciendo y cuando es más grande ya empieza a tener payák". (María Montoya).

Como se aprecia en los textos, el estado de dadála refiere como condición genérica una situación que acepta nuevos contenidos en tanto se presenta como una etapa del ser que no ha llegado a su máxima expresión. Entendiendo como la culminación de ese proceso a la maduración de los frutos, la llegada a la edad adulta, tanto en el hombre como en el animal; de lo que resulta que dicha noción podría compararse con un receptáculo que al plasmarse de nuevos contenidos, inicia un proceso irreversible, que conlleva la alteración paulatina de ese estado, hasta dejar de ser dadála. Con ello no queremos decir que la conciencia indígena establezca una analogía entre el proceso vegetal, animal y el humano en cuanto a los contenidos de uno y otro. En el caso específico del ser humano cuando el Pilagá

expresa que dadála es "no tener secretos", "no tener payák" o no "saber historias" refiere una condición de candidez, de inocencia, como rasgos diferenciales de la primera etapa del desarrollo y que han de modificarse y alterarse principalmente por obra de los payák. En efecto, si definiéramos sintéticamente el transcurso vital podríamos hacerlo como la continua alteración del estado de dadála hasta llegar a "tener payák", enriquecido por la interacción con las teofanías detentadoras de esa modalidad ontológica.

El transcurrir de animales y vegetales poco tiene que ver con esa relación con los payák, en primera instancia porque según vimos son definidos esencialmente como payák, y ésto es desde el momento de su nacimiento; y, por otra parte, los contenidos que marcan su desarrollo hacen mayor referencia a un proceso biológico o fisiológico (152); en el caso de los animales se suma al mismo el aprendizaje de las conductas de su especie. Es de notar entonces que los contenidos que conllevan a la alteración del estado de dadála son diferentes en uno y otro proceso.

Por otra parte, si bien dadála y payák parecerían presentarse en ciertas ocasiones como modalidades opuestas, citemos como ejemplo la definición de dadála y payák, creemos que se trata de esferas del ser que no son ni excluyentes ni contradictorias y que, de alguna manera, una presupone a la otra, complementándose. Un análisis de los usos y sentidos de las nociones en los contextos que hemos visto nos permitirá precisar la abarcatividad de los mismos (153).

Tomemos como ejemplo el mundo vegetal que ha sido definido como payák y dadála sucesivamente por nuestros informantes, vale decir, que el ente planta participaría de las dos modalidades a la vez. En efecto, cualquier ente puede ser definido como dadála o como payák según las coordenadas en que se lo ubique, es decir, según el complejo de relaciones a que se lo asocie. Así desde una perspectiva de vida no acabada, de un ser que florecerá en la primavera y dará frutos, la planta es dadála, como todo aquéllo que tiene vida y que se alterará con el transcurso del tiempo, para finalmente convertirse en iléw. Ahora bien, si el Pilagá asocia a la planta a otro conjunto de relaciones, en particular aquéllas que hacen de ella un lamasék dependiente de un loGót, la definirá como payák, esta vez haciendo hincapié en la identidad entre loGót y lamasék según una modalidad de existencia. Es así que en la medida en que el Pilagá descubra atributos de vida, alterabilidad, desarrollo, de ser inacabado calificará de dadála al ser que así se le revele, sea planta, animal, humano o cualquier otro ente. Simultáneamente puede, ubicándolo en otro complejo de relaciones, definir al mismo ente como payák, en el caso del animal o de la planta si se vincula su naturaleza a la del dueño del ámbito en que se sitúan aquéllas (154).

En lo referente a la posibilidad de delimitar con precisión el estado de dadála en lo que hace al ser humano, creemos que la situación presenta algunas diferencias en la medida en que el individuo nunca puede ser definido como payák, aunque como hemos visto, puede "tener payák", es decir, un conjunto de letawá que colaboran con él en circunstancias específicas; y este tener payák revela una situación existencial cualitativa-

mente diferente a la del individuo dadála, justamente en virtud de su relación con los payák, la que gira sobre un triple eje de significación. El primero estaría signado por la relación negativa que, impuesta por los payák, introduce al individuo en el universo del daño y de la enfermedad, ya mediante la posesión, ya mediante la muerte del individuo o por otro mecanismo. En este caso, el individuo es objeto de la potencia payák y como tal inmerso en una voluntad e intención que lo trascienden. Es en virtud de sus acciones negativas y terribles que muchas de las actuaciones del indígena se resuelven en el temor y la precaución, suscitada por el mundo inseguro y extraño, y en ciertas circunstancias hasta en el pánico que imprimen los payák en muchas de sus actuaciones. Obviamente, en uno de sus aspectos, el payák concreta lo otro que al irrumpir en la intimidad cotidiana tiñe de un hálito nefasto el espacio conocido y seguro de la choza, es decir, el ámbito del hombre.

Un segundo haz de significación en la relación hombre-payák está dado en la familiarización con la teofanía mediante la adquisición de letawá con fines preventivos o propiciatorios; que sirvan de ejemplo la adquisición de payák para evitar posibles males, la del neonato después del alumbramiento, la de la joven en ocasión de la menarca, la del muchacho al llegar a la pubertad -advertida en los cambios fisiológicos-, las relativas a la perforación auricular, entre muchas otras. En todos los casos citados sigue siendo la teofanía la que orienta la relación, aunque ahora con fines benéficos que se concretan en la protección y aún en la defensa activa, viéndose obligada a librar batalla con otros payák de nefastas intenciones. No obstante, el individuo mediante la adquisición de leta á no mantiene una inter-

acción con las teofanías, es decir, nexos que lo ligan a la esfera de lo sagrado, por lo que reiteramos que sigue estando inmerso en el universo de la voluntad e intención de las teofanías (155). Los siguientes relatos ilustran lo dicho:

"Cuando la chica tiene reña viene una vieja y un viejo y "tiene que darle un payák para que cuide a la chica porque ahí "afuera de la choza andan los nayák que quieren joderla. La chica se queda encerrada con el nayák que la ayuda, no puede salir. De noche sí puede salir pero con la mamá o con la abuela, "para que no la jodan los nayák. Le dan payák para que teja "mucho chawa (fibra vegetal) y para que cuando no esté más "encerrada se ponga linda, gorda, trabajadora". (Seité, Tomasito).

"Cuando nace el chico un viejo viene y le da payák para que "no le venga enfermedad. Entonces el chico ya crece y nadie lo "molesta". (Juan de los Santos).

"Cuando te hincan la oreja, te hincan con un palito, entonces están reunidos todos los chicos, y vienen los ni'yoGonáq "y van hincando y te ponen payák para que te sé fuerza, para "que no te pase nada en la oreja". (Juan de los Santos).

Finalmente, un tercer eje de sentidos se presenta en las relaciones que implican una franca colaboración e interacción con los payák, los que, adquiridos como letawá, asumen de modo sumo ese rol, no sólo mediante la colaboración con el individuo, sino también haciéndolo partícipe de una esfera que trasciende los nexos profanos y lo integra a un orden social que

incluye nexos con lo sagrado o, dicho de otro modo, en un orden de existencia compuesto por el hombre y el payák, manteniendo cada uno de ellos su propia voluntad o intencionalidad. Esta profunda alteración del sujeto en las nuevas experiencias vividas por el indígena, lo alejan de la condición de dadála para tener letawá payák y poseer un conocimiento del mundo fundado en otro orden de experiencia de lo sagrado, de carácter meta-sensible y metaempírico (156). Veamos cómo lo expresa el Pilagá:

"Cuando uno quiere tener un hijo, el pi'yoGonág secretea y después ya le dice que va a tener su hijo. Las mujeres no conocen pero el pi'yoGonág puede ver (se refiere a los paqál de los futuros vástagos) porque tiene poder, es payák. La mujer no tiene secretos. Entonces el pi'yoGonág busca un chico varón o mujer y le dice: "Bueno, ahí está tu mamá", y lo mete en la panza de la mujer. La mujer agarra pero es el paqál. Entonces ahora la mujer ya tiene secretos, sueña con el paqál que tiene forma igual que nosotros. Entonces sueña y ya está teniendo el chico la mujer". (Saité, Tomasito).

"Para que tenga hijos Wayaqaláchiyi ordena al payák, y le dice: "Bueno, vos payák andá para fabricar y tener hijos". Entonces el payák se mete por la boca; por ejemplo vos estás durmiendo y el payák entra en la boca y te lo tragás, no vas a sentir nada, pero en quince días más o menos, vas a soñar con Wayaqaláchiyi, con todas las cosas, con los chicos que vas a tener. Entonces al otro día podés soñar con tu hijo." (Juan de los Santos).

"Cuando el hombre quiere conseguir mujer, entonces tiene "que ir a un viejo, porque los viejos saben, tienen muchos "secretos, tienen payák. Entonces vos le decís al viejo que "querés conseguir mujer, y te dice: "Sí, te voy a ayudar, pero "tiene que ser en secreto, no tenés que avisar a nadie. Enton- "ces el viejo te lleva al monte y te enseña a buscar las raici- "tas, y le pide al payák que vos querés hacerte compañero de "él para conseguir mujer. Entonces después el viejo te enseña "a preparar las raicitas, y vos ya tenés la bolsita con el "secreto. Entonces pasa un tiempo y vos ya empezás a soñar con "el payák; se aparece todas las noches y le habla a tu corazón, "se hace tu compañero, ya se metió en tu corazón. Entonces des- "pués ya te persiguen todas las mujeres, ya tenés suerte, todas "te quieren, aunque vos no seas trabajador ni mariscador te per- "siguen igual". (Honorio González).

"Para ser mariscador, para mariscar mucho tenés que pedirle "al pi'yoGonáq que te haga buen mariscador. Entonces el pi'yo- "Gonáq te dice que sí: "Yo te voy a dar los secretos para ma- "riscar". Entonces el pi'yoGonáq canta y empieza a soñar con "todos los dueños de todos los bichos y secretea. Entonces "cuando el pi'yoGonáq ya habló, te avisa y vos empezás a tener "secretos, a tener payák, ya soñás con el dueño de los bichos. "Entonces ya es tu letawá y vos soñás con él y conversás con él. "Cuando salís a mariscar ya cazás mucho suri, piche, gualacate "de todas cosas. El payák te ayuda para que puedas cazar. Vos "soñás con él y te dice que salgas mañana, o tal día, que vas "a encontrar muchos bichos. Entonces salís y al día siguiente "vos cazás pichi, iguana, lo que sea, porque ya tenés secretos "del payák". (Juan de los Santos).

Los casos citados en los textos son algunas de las múltiples instancias del transcurso vital en las que el Pilagá puede adquirir letawá y ampliar la esfera de sus relaciones al mundo de los payák. Ya se trate de incorporar el pagál del vástago al interior femenino, de ceder payák al progenitor (157), de incrementar el poder de seducción, o la habilidad en las actividades cinegéticas, la relación de franca colaboración por parte del payák conlleva a la revelación de la teofonía fundada en otro mecanismo -la experiencia onírica- según la cual el individuo adquiere un conocimiento metaempírico y metasensible de la realidad (158), lo que implica introducirse en un orden que supera el conocimiento profano para alcanzar una movilidad que integra la potencia, lo que equivale a decir las potencias payák. Dicho de otro modo, en la vida de cada indígena ha de haber siempre una circunstancia -deseo de aumentar sus capacidades en relación a las actividades económicas, la guerra en anhelo, el poder de seducción, el concebir un hijo, entre muchas otras- que lo impulse a adquirir un letawá payák, mediante la intermediación de un anciano o de un ni'yo-Gonág, con quien mantendrá un nexo de calidad diferente, no sólo en virtud de la disposición positiva del letawá, sino también en tanto la relación aludida implica en sí misma la alteración del estado de dadála, para convertirse en un individuo ya'wó payák. Se concreta así una significativa diferencia entre aquél y aquellos individuos cuyas relaciones con los payák se circunscriben a la plena voluntad e intención de la teofonía. El ser un individuo ya'wó payák introduce al Pilagá en un nuevo estado -diferenciado del dadála- propio de los adultos y que podría caracterizarse por la continua y paulatina obtención de letawá en esas condiciones, hecho que implica cargarse de un

estado de potencia propio de las teofanías, que alcanza su maximización en los ancianos, quienes en cierta medida participan del oykyaGáyk de las teofanías (159).

Finalmente, si entendemos por dadála algo que va a ser acabado, que lo prefigura, como a un ser en continua alteración, modificación que se realiza por contacto con las potencias payák, no podemos prefigurar que todos los Pilagá en determinada circunstancia dejan de ser dadála y pasan a tener payák, en la medida en que aparece claramente un factor individual. En efecto, cada Pilagá a lo largo de su vida habrá adquirido más o menos letawá en diferentes ocasiones, según sus deseos y necesidades y, por otra parte, sumada a la intención del individuo se halla también la intención del payák de colaborar con él, o no, hecho que permite que se posean letawá sin intenciones de adquirirlos. Para referirse a esta posibilidad, generalmente el Pilagá señala la suerte individual como fundamento de la elección realizada por la teofanía, sin previa búsqueda por parte del individuo (169).

Por otra parte, creemos que la modalidad dadála, o el ser un individuo ya'wó payák, no son situaciones excluyentes ni contradictorias en la medida en que cualquier individuo de edad adulta, a excepción del pi'yoGonáq o los ancianos, es dadála o ya'wó payák desde perspectivas diferentes; como proyecto de vida, como posibilidad de seguir siendo alterado por las potencias payák, como expresión no concluída es dadála, mientras que si el Pilagá echa la mirada hacia atrás, ya no al futuro sino al pasado, encontrará sin lugar a dudas, nos atrevemos a decir en cada adulto, circunstancias que lo definan como un sujeto con letawá payák (161). Veamos en el siguiente relato la

visión que da el Pilagá de las nociones de dadála y ya'wó payák:

"Hay gente que no es ni'yoGonáq pero tiene lo mismo letawá, "esos se llaman ya'wó payák. Tienen poder, los ayuda el payák. "Tienen payák en el corazón, lo pueden ver, pueden conversar. "El que es dadála no tiene payák todavía, después cuando ya "crece cuando no es más chico ya empieza a tener payák. El que "es dadála no tiene poder, porque no entra ningún payák, que no "secretea con los payák. El chico nace dadála, después sigue "siendo dadála hasta que ya es un joven, un muchacho, con voz "gruesa que puede trabajar, entonces ya empieza a conseguir pa- "yák para lo que él quiere; para trabajar, para que lo persigan "las mujeres. Entonces ya empieza a no ser más dadála, a ser "ya'wó payák". (Juan de los Santos).

Se advierte en el texto que el dejar de ser dadála para convertirse en individuo ya'wó payák es un tránsito lento y paulatino que se inicia en la adolescencia para culminar en la adultez, en virtud de que las primeras adquisiciones de letawá no alteran completamente el estado de dadála, sino que es el incremento continuo de los mismos el hecho que provoca la ruptura definitiva con el estado de candidez, de desconocimiento, propio del hombre en el momento de su nacimiento.

En el dominio humano, la aparente oposición dadála -tener payák en relación a la primera juventud, se diluye de las circunstancias y la cuestión concreta que se analice; por ejemplo, del individuo eficaz se dirá que tiene eficacia para realizar determinada acción -caza, pesca, etc.- pero se dirá de él que es dadála si el punto de mira se refiere a alguna actividad en

que no se manifieste dicha potencia. Por otra parte, teniendo en cuenta que en el dominio aludido las únicas figuras claramente definidas como payák son el shaman y la bruja, no debe llamarnos la atención que cuando el Pilagá trate de explicitar el ser del hombre, lo haga generalmente como dadála en relación al pi'yoGonág, expresión totalizadora de la potencia payák en el sujeto. Dicho de otro modo, cualquier individuo posee leta-wá payák adquiridos ya con fines preventivos, propiciatorios o de aumentar sus potencialidades y, obviamente desde esta perspectiva, se dirá de él que es ya'wó payák. Ahora bien, lo dicho no impide que si se parangona la situación de un joven sujeto con la de un pi'yoGonág -que posee gran cantidad de auxiliares y que él mismo es payák- se dirá desde esta nueva perspectiva que el primero es dadála (162).

En el siguiente texto puede apreciarse la diferencia percibida en términos de potencia entre un pi'yoGonág y un individuo ya'wó payák:

"El corazón de un pi'yoGonág tiene muchos bichos, el pi'yoGonág tiene oykyaGáyk, los que son ya'wó payák tienen payák pero no tienen oykyaGáyk, tienen payák que los ayudan pero no tantos como el pi'yoGonág. Ellos no pueden cambiarse, ni viajar como hace el pi'yoGonág porque no tienen oykyaGáyk". (Gabriel Fernández, Alberto Yanciz).

En resumen, en el humano la situación de dadála o ya'wó payák resultan formas que se presuponen y se aluden una a la otra, a la vez que hacen posible el decurso vital. Si entendemos a este último como la alteración del estado de dadála, resulta que dadála y tener payák no son modalidades excluyentes, sino

que por el contrario reflejan la dinámica de la situación existencial del Pilagá en su decurso vital, el que adquiere sentido a partir de la relación con los payák; tengamos presente que no hay prácticamente actividad humana que no se fundamente en la interacción con las teofanías (163).

Cuando decimos que las modalidades en cuestión no son excluyentes, hacemos hincapié en la alterabilidad del estado de dadála que se concreta en un proceso, lo que equivale a decir que en parte del ciclo vital el Pilagá se halla en una situación en la que está dejando de ser dadála para convertirse en ya'wó payák. Es claro que en cierto momento no formalizado, y que puede variar de individuo a individuo, cada persona se convierte en un ya'wó payák definitivamente, cuando ya no se intuye en él ningún resabio de candidez, de inocencia, vale decir de los atributos que dibujan la condición de dadála en el sujeto. En esta circunstancia el ser ya'wó payák define entonces una situación diferente y en cierto sentido opuesta al estado primigenio de dadála, el que ha sido completamente alterado por la acción de las potencias payák.

En animales y vegetales, dadála designa, como vimos, a la capacidad de desarrollo, crecimiento, de sufrir modificaciones como resultado de madurar con el transcurso del tiempo, de cargarse con nuevos contenidos. En este caso, si bien no se trata de una interacción con las potencias payák que modifique el estado en virtud de la dotación de letawá payák, es cierto que animales y vegetales tienen una interacción con sus loGót que enriquece sus experiencias, las que en definitiva, sumadas al desarrollo fisiológico, determinan la alteración del estado de dadála para llevar a la adultez, a la maduración. En defini-

tiva, se trata de la mutación del estado en virtud del aumento de las capacidades, del poder, tanto del animal como del vegetal.

También los objetos pueden ser definidos como dadála, refiriéndose una situación semejante a la planteada en los otros dominios. En efecto, todo objeto que no esté completamente hecho es definido como dadála, por cuanto le falta culminar un proceso, que en este caso se identifica con la posibilidad de ser utilizado. Veamos:

"Un botijo cuando todavía no está cocido es dadála porque "todavía está crudo y no tiene poder. Si no se terminó de fabricar es dadála. Una silla puede ser dadála cuando está recién fabricada, cuando hay que esperar que se seque, cuando todavía no se puede usar. La lana o la cháwa también pueden ser dadála cuando no están fabricadas, cuando todavía no hicieron como violín, y no se pueden usar. Un ladrillo es dadála cuando todavía no está cocinado. La comida antes de cocinarla es dadála, las frutas y las verduras son dadála cuando están verdes cuando maduran ya no son más. Un arco cuando está verde es dadála, tiene que secarse igual que la silla, hay que esperar una semana para poder usarlo, la flecha lo mismo". (Martín Montoya).

Un objeto es dadála cuando aún prefigura lo que va a ser, cuando no es plenamente, cuando aunque se haya concluido el proceso de fabricación, aún no puede ser utilizado, cuando aún no puede cumplir la función para la que se lo ha destinado. Desde esta perspectiva el objeto dadála lo es porque carece de

poder, más concretamente de la 'añaGák, que permita su utilización con eficacia. Vale decir, dadála designa nuevamente a la falta de potencia, situación que ha de ser alterada con la culminación de un proceso en el que el objeto adquiere la fuerza suficiente. Finalmente, el ejemplo de la comida nos muestra que cualquier realidad que a los ojos del Pilagá deba ser alterada para usarse o consumirse, es dadála, justamente en virtud de que se trata de algo inacabado, que necesita de un proceso que culmine su configuración.

Desde una perspectiva eidética dadála designa un estado del ser, propio de los hombres, animales y vegetales, que se caracteriza por la falta de potencia, por la posibilidad de cargarse de nuevos contenidos, de moldearse, los que a la vez implican la modificación sustancial del ser en cuestión en forma paulatina, hasta que la condición primigenia de dadála se desvanece para siempre. Desde una perspectiva fenoménica, en el dominio humano tal condición se pierde como resultado de la interacción con los payák; en animales y vegetales, en función del crecimiento que implica la adultez, y en lo que hace a los objetos, en relación al hecho de que se pueden utilizar eficazmente en virtud de que se hallan cargados de 'añaGák. Más allá de los casos específicos, en cada circunstancia el ser dadála es aquél que prefigura lo que va a ser, que admite nuevos contenidos que lo modificarán definitivamente al dotarse la realidad de que se trate, de potencia.

En lo relativo al aporte realizado por los diferentes canales al conocimiento que la conciencia cultural posee de la noción de dadála se advierte el predominio de los individuos ya'

wó payák, por lo menos en lo que hace al ámbito de los hombres. En efecto, para señalar la situación de desconocimiento, de candidez de los individuos dadála como un atributo significativo, es necesario poseer un tipo de experiencia diferente y opuesta; dicha experiencia no es sino la de los individuos ya'wó payák, quienes han vivido la alteración en cuestión en virtud de haber accedido a un mecanismo de conocimiento diferente fundado en la interacción con las potencias payák.

En lo que hace a animales, vegetales u objetos, la percepción de su estado de dadála es generalizada, lo que equivale a decir independiente del status de potencia del individuo.

CAPITULO VII

LAS NOCIONES DE LOYAK E ILEW

El tratamiento conjunto de las nociones de loyák e iléw no es en absoluto arbitrario, puesto que se trata de dos estados del ser que, si bien se contraponen y se excluyen, resumen las posibilidades de las formas de existencia en la sociedad indígena.

La idea de loyák es una noción genérica, no restringida al hombre, que se aplica a variados entes, tanto animales como vegetales, y aún a ciertos objetos, aquéllos de los que el hombre es loGót. Veremos cuáles son los atributos que definen al estado en cada uno de los dominios mencionados, para luego señalar sus contenidos generales.

"La gente tiene su loyák porque puede caminar, salir al monte, porque el corazón anda bien. Cuando uno se muere ya no tiene más loyák, se sale como layá (aliento) por la boca. Loyák te sirve para que puedas hacer todo, hablar, caminar, ver; si no tenés loyák no podés hacer nada. Si tengo vida tengo fuerza, mucha 'añagák porque estoy sano, estoy bien. Si tenés vida podés tener chicos, entonces crecen, en cambio si sos viejo ya tenés poca vida porque ya te estás por morir". (Juan de los Santos).

El estado de loyák se percibe en el hombre en diferentes atributos que hacen a la definición de lo humano. En efecto,

la intención, la capacidad intelectual, motora, sensitiva, emotiva, la posibilidad de desarrollo, la presencia de 'añaGák, denotan la vida en el sujeto, vale decir, el equilibrio entre el cuerpo y la materia anímica que se expresa en el estado de salud que permite al individuo el normal desarrollo de las actividades propias de los humanos.

La vejez se presenta como el último período del decurso vital, es por ello que el Pilagá entiende que el estado de vida en el anciano se va desvaneciendo, lo que se percibe empíricamente en la disminución de las aptitudes físicas, las que por otra parte no son sino expresión de la carga de 'añaGák que detenta el sujeto. Puede decirse que en la vejez, al acercarse inminentemente la muerte, el estado de loyák propio del humano se debilita, a la vez que el individuo se carga de ciertos atributos propios del muerto, en definitiva, de los seres payák. Es justamente ese proceso que conlleva a un cambio de condición existencial, lo que permite a los ancianos auxiliar en infinidad de tareas críticas o peligrosas, recordemos su actividad durante el alumbramiento, el aborto, el infanticidio, la funebria, la menarca, o en las múltiples acciones destinadas a conseguir letawá.

En lo que hace a animales y vegetales, en tanto el Pilagá percibe en ellos atributos de crecimiento, desarrollo, alterabilidad con el transcurrir del tiempo e intencionalidad, reconoce su estado de loyák, que en poco se diferencia del del humano.

"Tiene que estar el árbol bien plantado, no cortado. Por

"ejemplo esos palos ya cortados (se refiere al horcón que ha-
 "ce de sostén de la vivienda) ya los matamos, ya no tienen más
 "su corazón, ya no tienen más pagál, porque se está secando,
 "ya no tiene loyák, quedó iléw". (Juan de los Santos).

"Las plantas tienen loyák porque tienen su color, y supon-
 "gamos que viene el año nuevo, entonces ya crecen como nuevas,
 "y crecen frutas". (Juan de los Santos).

"El animal tiene su loyák porque tiene su color en el pelaje,
 "je, porque tiene loyák puede caminar, irse a cualquier parte,
 "puede correr, y si te vé en el monte te quiere matar también".
 (Juan de los Santos).

Se advierte en los textos que el estado de loyák se percibe en virtud de atributos sensibles, en diferentes capacidades de orden físico, o en la intencionalidad. Se aprecia además que el decurso vital del hombre no se diferencia, en sus líneas más generales, con el de una planta o el de un animal, todos ellos poseen una característica común; el estado de loyák se desvanece para cristalizar en el de iléw. Sin embargo, aunque todos estos seres participan de un estado común, perceptible en atributos semejantes, el Pilagá no deja de intuir una diferencia fundamental entre el hombre por un lado, y los animales y vegetales por otro, que estriba en la esencia payák de los últimos, la que es entendida como sostén de su existencia.

"El árbol tiene vida porque se lo da el dueño del monte que
 "es su dueño, el payák da vida a los árboles. El animal tiene

"también vida que se le da al payák. El lo cuida, si no tiene dueño no puede vivir el animal". (Martín Montoya).

Por último, en cuanto a la percepción de loyák en los objetos siempre se trata de aquellos que son próximos al hombre; sus vestimentas, el lecho, las telas que lo cubren, sus armas, etc. En todos estos casos la vida que se le atribuye es originada a la vez que mantenida por la de su propietario, vale decir, por su loGót junto con quien fenecen para convertirse en iléw.

"Una silla tiene vida si está sana, porque sirve para sentarse, si se rompe no sirve para nada y no tiene vida. El grabador también tiene vida porque sirve para grabar nuestras palabras, si se rompe ya no tiene más vida, hay que llevarlo a arreglar, es como si estuviera enfermo, entonces sigue viviendo hasta que se rompa y no se pueda arreglar más. Una casa tiene vida porque sirve para que vive la gente, pero si se rompe la casa ya no sirve. Si se muere alguno de la gente que vive dentro, la casa también se muere y hay que desarmarla para que el muerto no la encuentre. La casa se enferma porque el dueño de la casa está enfermo. Si anda bien el dueño de la casa, nunca se cae la casa porque la cuida, pero si el dueño anda enfermo también se enferma la casa. La tapa tiene vida, sirve para tapar, atapa el frío. La ropa tiene vida, porque sirve para vestirme, si voy al monte la ropa me protege de los árboles si no tenés ropa te lastimás el cuero. Si la camisa se rompe le puedo remendar pero entonces tiene poca vida, pero si se rompe toda en muchos pedazos no sirve más, entonces está iléw.

"Un botijo tiene vida, sirve para tener agua, si se agujerea ya
 "no tiene vida. Un rifle tiene vida porque sirve para tirar, si
 "no tira no sirve y no tiene vida. La yica tiene vida porque
 "sirve para llevar las cosas pero si se rompe ya no tiene vida.
 "Los collares tienen vida porque sirven para adornarte, vos te
 "ponés los collares y quedás lindo, si se rompen ya son iléw.
 "El zapato también tiene vida hasta que se rompe la suela. La
 "faja también tiene vida porque sirve para usarla, pero si se
 "corta ya no tiene vida". (Honorio González).

Es evidente que el estado de loyák se percibe en los objetos en la medida en que cumplan la función para la que fue un hecho. Condición que se cumplimentada si el objeto está sano, entero, integrado en una totalidad. Como contrapartida, la rotura es equiparable a la enfermedad, y si no es sobrevenable determina el estado de iléw, vale decir, el estado de loyák del objeto puede desvanecerse por obra del uso del mismo. Sin embargo, en forma independiente a su condición material, el objeto puede también alcanzar el estado de iléw cuando muere su logót, el sostén de la vida en él manifiesta.

Por otra parte, el Filoá percibe el estado de loyák en cualquier realidad que manifieste cierta funcionalidad, la que por supuesto no separa de las conaciones de potencia, así la funcionalidad del objeto expresa su lariaGák, su fuerza material comprobable empíricamente. Desde esta perspectiva, cualquier realidad que tenga la capacidad de actuar o de ser actuada revela la presencia del estado de loyák como el fundamento que posibilita cumplir con sus funciones específicas. Veamos:

"La tierra tiene vida porque sirve para pisar, para sembrar, "El fuego tiene vida porque sirve para cocinar los alimentos, "si no tenés fuego no te podés calentar. La piedra tiene vida "porque sirve para afilar el cuchillo". (Gabriel Fernández, Alberto Yanciz).

Desde una perspectiva genérica, toda realidad que sea animada, que revele cierta capacidad de acción, posee como fundamento el estado de loyák percibido en el arte.

La alteración del estado de loyák es producido por la enfermedad, la que puede considerarse un proceso que determina la muerte del sujeto. Si bien en muchas circunstancias puede ser curada por la terapia del pi'yoGóná, es claro que cada individuo, animal, vegetal u objeto, se enfrentará con la muerte inevitablemente. Esto es así porque de este modo lo dispuso Qagadeláchiyi en la época primigenia. En efecto, según da cuenta un episodio mítico, los hombres se morían en el tiempo originario, multiplicándose su número de modo excesivo. Qagadeláchiyi encontró entonces un modo beneficioso de solucionar el problema al introducir la muerte.

En el dominio humano, indica la impotencia de la terapia shamánica ante determinados daños infringidos a la persona. Es claro que siempre se trata de un proceso enfermedad-muerte originado en una intención poderosa y maligna. Tres son los personajes que pueden causar la enfermedad y la muerte a la persona. En primer lugar, las teofonías payák, quienes pueden raptar el pacál del individuo, poseerlo cuando se trata de personajes-estado, introducir la enfermedad bajo la forma de sustancia, o

compelirlo a suicidarse. Cualquiera de las acciones descritas provoca la muerte de no mediar la terapia shamánica. En segundo término, también el ni'yoGonáq es un causante de enfermedades, recordemos el envío de los pequeños ki'yaGáyk que, instalados en la anatomía humana, se dedican a recorrerla según se lo indicara su loGót, en este caso un ni'yoGonáq. Finalmente, la konáGanaGae también hace presa de sus intenciones dañinas al viviente, para ello se vale de partes del cuerpo o de objetos de la víctima, los que al ser muertos por diferentes medios determinan la enfermedad del individuo, la que culmina con la muerte si no se identifica a la bruja, condición necesaria para eliminar su accionar. En definitiva, la enfermedad y la muerte se inscriben en la esfera del daño, que no es sino una de las formas en que se concreta la relación entre los humanos y los seres de calidad ontológica payák. En otras palabras, la enfermedad y la muerte patentizan la invasión del mundo extraño del payák en la intimidad del humano, el accionar de los payák en el modo más crudo de relacionarse.

En lo que hace al plano de la intencionalidad, es claro que tanto la acción de las teofanías como la de la konáGanaGae son concreción de una disposición gratuitamente negativa. En lo que respecta al ni'yoGonáq, al realizar el daño por pura malicia debe sumársele una nueva posibilidad, debido a que en muchas circunstancias una acción contrapásstica desencadena el mal. Esta, por ende, se desliza del dominio de las acciones negativas de los payák, para encontrar su sentido en la justa compensación, y desde esta perspectiva, es valorada de un modo diferente por el Pilasá.

Más allá del origen de la enfermedad, el resultado es único e inevitable. En efecto, la muerte percibida empíricamente en el hecho biológico, es entendida como el aniquilamiento total de la persona, vale decir, de las entidades constitutivas del ser no hay ninguna que sobreviva a la muerte, junto con el lo'ók también mueren el pacál y el ki'i. Ahora bien, al entender del Filagá, la muerte no implica el fin de la existencia, sino existir de un modo diferente. La muerte, el hecho biológico, pone fin al estado de loyák e inicia el de iléw. Tras el fallecimiento de la persona, a partir del pacál se origina un nuevo ser de naturaleza payák, un ser de intención, potencia y posibilidades diferentes. La muerte debe ser entendida entonces como una metamorfosis de la persona, en tanto implica la pérdida de la condición de humano para pasar a existir de una manera diferente, extraña y en cierto sentido demoníaca, vale decir payák. Lo expuesto puede advertirse en el siguiente texto:

"Cuando muere una persona se muere su pacál, su ki'i y su lo'ók. Entonces a los días, a los tres días se forma un payák. "Un payák que se va a vivir al mundo de abajo". (Juan de los Santos).

Como señalamos, la muerte del individuo comporta una mutación ontológica en virtud de que el iléw es un ser que ha perdido su condición de humano para convertirse en payák, esos seres no pocas veces negativos que concretan las vivencias de lo extraño y cuyas acciones suscitan temor (154). Desde esta perspectiva, el estado de iléw se presenta como diferenciado del de loyák integrándose a modos del ser opuestos y excluyentes, el humano y el payák.

Es claro que lo dicho vale para el ámbito humano, puesto que animales y vegetales y aún las teofonías conjugan el estado de loyák con la naturaleza nayák.

La muerte implica el abandono de la comunidad de los vivos para integrarse a otra comunidad diferente. Este tránsito da a primera vista la impresión de un cambio brusco y repentino, sin embargo, se trata de un proceso gradual y paulatino que empieza con la vejez, etapa en la que de algún modo el individuo, en virtud del número de letawá que ha incorporado durante el transcurso vital, comienza a poseer oykyaGáyk, a detentar un poder que lo va alejando de la condición de humano, acercándolo a la esfera de lo otro; la muerte es entonces un hito más de un proceso iniciado en la vejez, y que implica la pérdida de la condición de humano para detentar la de nayák.

"Cuando enterramos a un muerto, enseguida se forma un nayák que se va adentro de la tierra. Entonces cuando llega el fondo, ahí se hace una casa porque allí hay muchos muertos. Cuando el nayák está cerca del lugar del entierro viene otro nacál a buscarlo y lo saluda como buenos amigos. Cuando llega encuentra a sus viejos compañeros, les pregunta cómo están tanto tiempo que no los veía. Allá abajo encuentra los amigos que antes conocía en la tierra entonces lo invitan a la casa de ellos. Entonces el muerto ya puede ir a la casa de los otros y comienza a conversar con los muertos. Cuando se muera otra persona, ese pacál ya va a salir a buscar a los otros muertos, y va a hacer como hicieron con él". (Juan de los Santos).

El ingreso a lóléwa lawél es continuo y paulatino, si se quie-

re, un camino. El payák recién originado, durante los primeros días merodeará en los alrededores de su tumba. Posteriormente, al ser buscado, percibe que se integra a un nuevo mundo, la necesidad de ser conducido, las invitaciones de sus compañeros, no hacen sino resaltar que el recién llegado aún no pertenece a dicha comunidad. En efecto, la integración es paulatina, es necesario que el muerto reconozca a sus familiares y amigos, que construya su propia vivienda, que visite los distintos parajes del nuevo habitat, y que aprenda nuevas costumbres. Así, al cabo de un tiempo actuará como un iléw; invadirá en horas nocturnas el plano terrestre con dudosas intenciones, se comunicará con los vivos mediante el sueño, y estará en condiciones de integrar a nuevos pacál payák a la sociedad del submundo.

El muerto es un ser singular, pues a pesar de que se integra a una comunidad formada por payák y que como éstos posee una actitud ambivalente, no separa completamente de la comunidad de los humanos. En efecto, el muerto no sólo está presente en la conciencia indígena por sus acciones malevolentes tendientes a provocar la enfermedad mediante el susto, o a sustraer el pacál del viviente para arrastrarlo hasta su morada en 'aléwa lawél, sino también en virtud de una actuación francamente positiva; por medio de la vía onírica se comunica con los miembros de su familia, los aconseja, colabora con ellos, como si se tratara de uno más, es en rigor desde cierta perspectiva un miembro más de la familia, sólo que ahora posee una nueva condición. Vale decir, el muerto participa de dos comunidades, por un lado, integra una sociedad compuesta por los pacál, que sintetiza lo otro, extraño y potente. Por otro, permanece integrado a su comunidad familiar a través de los

recuerdos, la añoranza, y preponderantemente en función de los diálogos oníricos que le permiten interactuar con los vivientes (165). Sólo el paso del tiempo, la muerte de los individuos del propio grupo familiar, pone fin a este tipo de comunicación y hace de él uno de los innumerables e indefinidos pasál payák sin otro nexo con los vivos que no sea de carácter maligno, terrible, vale decir, que revele su otredad.

De lo expuesto se advierte que la visión Pilagá de la muerte es muy diferente de la occidental. Allí donde se percibe la nada el indígena identifica un cambio ontológico que da origen a una nueva forma de existencia, allí donde se percibe el fin, el indígena descubre un nuevo modo de interacción. Es que el hombre etnográfico percibe al muerto como un ser siempre presente, interactúa con él, conmovido por un doble sentimiento, lo extraña y lo añora, pero también le teme (166).

En el caso de los animales y vegetales, la muerte también es siempre producto de una acción intencional y negativa, y no el resultado de un mero proceso biológico. En lo que hace a los animales domésticos, el origen de su muerte debe buscarse en el actuar nefasto del pi'yoGnáo o de las teofanías payák, quienes concretan de ese modo uno de los múltiples males posibles realizados con la intención de dañar a los humanos. Por el contrario, la muerte del animal montañés es producto de la acción del hombre en procura de alimentos. Veamos la explicación que sobre el tópico nos brinda el Pilagá:

"El animal se enferma porque viene la enfermedad del payák.
" A los animales que hay en las casas los enferma el payák,

"al chivo, a la gallina les manda la enfermedad cualquier payák así hacen que sufra la gente, el dueño del animal. El ni'yoGonáq también manda la enfermedad para jorobar a la gente, "y no queda ningún animal. El payák del monte manda un bicho, "un ayudante de él para que se metra en el animal, el ni'yoGonáq hace lo mismo. Los animales del monte no se enferman nunca, se mueren porque hay veces que los mata la gente. Al animal del monte el payák no le hace nada, los cuida, por eso no les da enfermedad. El animal tiene su dueño payák que lo cuida, no es como los animales que tenemos nosotros, que nosotros mismos somos dueños. El animal del monte se muere cuando lo mata la gente, nada más". (Cefotino, Pacho González).

La muerte de los animales domésticos se inscribe en las acciones negativas realizadas por las teofonías payák o el ni'yoGonáq. En este caso como en el del ser humano, la muerte implica la aniquilación del animal en su totalidad, vale decir cuerpo, nasál y ki'i. De acuerdo a algunos informantes, con posterioridad al deceso se cumple un proceso similar al del hombre, la conformación de un animal nasál nasák que, como el resto de los muertos, se dirige a convivir con ellos en 'aléwa lawél.

Muy diferente es la situación de los animales montaraces, en virtud de que cuentan con la protección de su loGót payák, el que evitará que se enfermen y, como vinos, les enseñará además, las actitudes que deben asumir para precaverse de los humanos. A pesar de ello, son las actividades cinegéticas el único origen de su muerte, la que como en los otros casos compromete a la totalidad de las entidades constitutivas del ani-

mal. Lo que sucede después puede variar, en algunos casos son rehechos por el loGót y continúan una existencia idéntica a la anterior a su muerte, en otros se origina un naqál payák que se integra con el resto de los ilév en el submundo.

Según vimos, también el ni'yoGonán o las teofanías nayák pueden dañar a los vegetales, tanto a los cultivados como a los silvestres, siempre con la intención de perjudicar al gomeIé'ek al disminuir sus fuentes de alimentos. La muerte del vegetal también alcanza a la totalidad de su ser, que inicia una existencia diferente, el tronco se convertirá en horcón, en mobiliario, en choza o leña. La carencia del estado de loyák se evidencia empíricamente en la imposibilidad de reproducción de crecimiento, de dar flores o frutos, ya no se mecerá con el viento, ni podrá escuchar la voz de su loGót indicándole el comportamiento que ha de asumir al llegar la primavera.

Los objetos mueren en virtud de tres procesos. En primer lugar, mediante la destrucción acaecida por el uso, en segundo término, en función de la acción realizada por la bruja tendiente a dar muerte al sujeto mediante un proceso simpático. Finalmente, al ser contagiados por su loGót en virtud de la dependencia que experimentan respecto de éste. En los dos últimos casos, el objeto se enferma y se torna peligroso debido a que tiene la capacidad de transmitir el mal al resto de los vivientes. Es por ello que las pertenencias eran incineradas junto al cadáver, o iban a la tumba con el difunto. En particular se da este trato a aquellas que han estado en contacto directo con el muerto, las que no han estado en dicha situación pueden ser pulcramente lavadas, en virtud del valor puri-

ficatorio que el Pilagá concede al agua, esta última por así decirlo, arrastra la enfermedad percibida como sustancia y permite que se reinstaure el estado de loyák plenamente. El contagio explica también la necesidad de abandonar y deshacer la choza donde moraba el difunto pues se trata de un ambiente enfermo, maculado. Por otra parte, su destrucción impide que el pagál payák reconozca su antigua morada y se instale allí ape- gándose al mundo de los vivos, al cual al principio se niega a dejar.

En definitiva, el estado de loyák se presenta siempre, más allá de la realidad de que se trate, diferenciado del de iléw en tanto ambos implican modos de existencia radicalmente opues- tos, al muerto se le asigna una potencia que lo distingue, una dudosa intención, se le niega la capacidad de crecimiento, de reproducirse, de alterarse o renovarse, atributos que singula- rizan y califican al ser viviente.

En lo que hace al hombre, como señalamos, las nociones de loyák e iléw se contraponen integrándose a dos modalidades ontológicamente opuestas, la humana y la de payák. Si bien no sucede lo mismo con los animales, vegetales u objetos, es cla- ro que ambos estados señalan modalidades de existencia dife- rente claramente diferenciables. Por lo cual se hace evidente que, en toda circunstancia, la muerte pone fin a un estado de existencia y da origen a otro forma diferente, extraña y po- tente desde la perspectiva del gomelé'ek.

Sólo en el caso de las teofanías, el estado de loyák es permanente e ilimitado en función del poder de las figuras pa-

yák. Más precisamente es una de las múltiples formas en que se manifiesta la carga supradimensional de oykyaGáyk que detentan, la que en definitiva hace de ellos seres diferentes.

"Los nayák tienen vida, la misma vida que nosotros, pero "es una vida que no se muere nunca. Las personas en cambio tienen vida corta porque se mueren, porque la pierden. El nayák "no muere nunca porque tiene mucho poder, tiene oykyaGáyk". (Seitó, Orlando).

Sintetizando, los estados de loyák iléw concretan modos de existencia diferente que no sólo se oponen sino que implican formas de existencia diferentes, calificadas por atributos contrapuestos, tanto desde la perspectiva de la potencia, como de la intención o del tiempo. En efecto, el viviente posee un poder menor, una intención más positiva o al menos más claramente definible, y se desenvuelve en una duración limitada que concluirá con la muerte. Por su parte, el iléw está dotado de mayor potencia, su intención ambivalente no pocas veces se concreta en acciones francamente negativas, y desde la perspectiva del tiempo cristaliza en este estado para siempre.

Para finalizar, nos referiremos al aporte realizado por cada canal en lo que hace a las nociones en cuestión. Es evidente que el mayor caudal de conocimiento proviene del ni'yo-Gonáo y de los individuos ya'wó nayák. El primero tiene la posibilidad de conocer 'aléwa la'él, el habitat de los muertos, en forma directa, saber cuánto durará el estado de loyák en el humano, animal, vegetal u objeto. Tal vez pueda observar los pa'ál en el plano terrestre, interactuar con ellos por vía

onírica, y visualizar los atributos que peculiarizan a cualquier ser viviente. Finalmente, el mito da cuentas de las diferencias respecto de la muerte en la sociedad primigenia y la instauración del orden del presente por Qaqadeláchiyi.

CAPITULO VIII

LAS NOCIONES DE PAJÁL Y KI'I

Nos hemos referido a la idea de paajál tanto como alma sombra en el viviente como para referirnos a los muertos. La polisemia de la voz en cuestión exige que nos detengamos un instante a fin de apuntar los diferentes contenidos que el Pilagá le reconoce.

Paajál alude a realidades diferentes: una primera excepción es la sombra, la sombra que proyectan los cuerpos sobre el suelo, vale decir, se trata de una noción en la que no intervienen las conaciones de potencia. En un segundo sentido, paajál es un alma sombra, y esta idea de sombra se aleja de la occidental en varios aspectos, ya porque persiste aunque no haya luz que la proyecte, ya porque puede ser rentada o dañada, y por su intermedio, el individuo en su totalidad. Dicho de otro modo, en la conciencia aborígen no se presenta como una entidad aislada, sino que por el contrario, se integra a un individuo, es decir a un lo'ók y a un ki'i. Es sabido que el hombre etnográfico suele incluir en su noción de persona además de un cuerpo, diferentes tipos de alma, imágenes especulares, pisadas, saliva o cualquier otro rastro del sujeto, y a este respecto los Pilagá no constituyen una excepción (167). En tercer término, paajál designa a los paaják que se originan a partir de la muerte del individuo en virtud de que presentan una apariencia fantasmagórica prácticamente desmaterializada, de una sombra, vale decir, un paajál.

En síntesis, paqál es sombra, alma (un centro de potencia en el sujeto) y muerto. Veamos cómo explicita el indígena la diferencia entre los dos últimos significados:

"Vamos a suponer, yo tengo una sombra acá, ya tengo mi paqál, tiene un cuerpo, el paqál de los muertos no. Los muertos "son puro paqál porque no tienen carne, como si fueran puros "huesos. Pueden caminar pero como si fueran puros huesos, cabeza y piernas, pero no tienen nariz, toda la carne se separa de "la cara; entonces no tienen ojos, todo chato. El paqál sale de "noche, no tiene dientes porque se vacieron todos e "caió, "no tiene kiryagaté porque se forma como payák. El payák tiene "más poder, no es como nosotros que tenemos carne. El payák "tiene su poder, así que camina su sombra, el payák tiene oy- "kyaGáyk". (Juan de los Santos).

"Un paqál (se refiere al muerto) no tiene loyak porque cuando sale el payák, el paqál es sombra nomás, loyak se acaba y "sale un payák, se forma un payák". (Juan de los Santos).

Según los textos vistos existe una diferencia fundamental en cuanto a modalidad ontológica y contenido de potencia entre el paqál entendido como uno de los núcleos de potencia del individuo, y el paqál del muerto de naturaleza prevalentemente terrible y extraña. La divergencia morfológica planteada en el relato es un recurso para denotar una dicotomía esencial entre estados del ser; el de loyak, estado de potencia propio del humano, opuesto al de iléw asistible al de payák, vale decir, extraño e imprevisible. Recapitulando, podríamos afirmar que,

si bien el muerto no puede por definición poseer un paqál en el primero de los sentidos apuntados, puede no obstante ser un paqál payák, lo que equivale a decir un payák con morfología de sombra o simplemente un paqál.

Hecha esta salvedad aclaramos que en este acápite, al referirnos a la idea de paqál lo hacemos siempre como alma, como reservorio de la potencia del sujeto, puesto que el paqál payák es uno de los seres que detentan el estado de iléw, es decir, un muerto.

Al tratar las relaciones loGót-lamasék nos hemos referido al paqál y al ki'i como loGót de la totalidad del ser, ya fuera humano, animal o vegetal. Veremos los contenidos que se asignan al paqál y al ki'i en cada uno de los dominios en que se presentan, para luego precisar los aspectos generales.

El paqál y el ki'i son fundamento, según vimos, de los más variados atributos del sujeto; entre ellos las capacidades intelectual, motora, sensitiva, afectiva, dependen del paqál y el ki'i. Vimos también cómo el daño a cualquiera de las entidades implicaba la enfermedad de la persona ante la carencia de sus centros de potencia.

Del mismo modo, el crecimiento y la maduración dependen del normal y buen desarrollo de las entidades anímicas, las que fundamentan, posibilitan y originan dicho crecimiento.

El sueño y la capacidad de recordar también dependen de la actividad del paqál y del ki'i exclusivamente. En efecto, mien-

tras que el resto de los atributos de la persona -aunque posean como fundamento a paqál y ki'i- expresan el equilibrio entre el cuerpo y la materia anímica, a la vez que necesitan del lo'ók para concretarse, el recuerdo y el sueño expresan puramente la actividad del paqál que se ha excorporizado. Sin excepción la materia anímica, independientemente del status del individuo, deambula durante la noche efectuando diversos recorridos, de los que el individuo toma conciencia a través del sueño.

"El paqál de noche sale a caminar, si le pasa algo nosotros
 "al otro día nos enfermamos. Va a todas partes, para el lado
 "del bañado a Soledad, a Lomitas. Pero no va lejos, anda cerca,
 "hasta que vuelve cuando amanece, entonces nos despertamos no-
 "sotros. Va a los lugares donde nosotros vamos de día. Mi paqál
 "va a tal parte, entonces yo sueño que voy a tal parte. A veces
 "nuestro paqál dispara porque ve a un animal bravo, entonces
 "soñamos que disparamos. A veces nuestro paqál pelea, entonces
 "soñamos que peleamos. El paqál se puede pelear con el paqál
 "de otra persona, animal o vaca, de todo. Por ejemplo, se puede
 "soñar con el tigre entonces si paqál pelea con el tigre. Por
 "acá anda un león por ejemplo, si me voy allá a lo mejor sueño
 "con un león de noche, y mañana voy a cazar y seguro que voy
 "a pelear con el león porque ya me peleé en el sueño. Si mi
 "paqál mata al paqál del león, si cuando ya pueda matar el cuer-
 "po del león. En cambio si muere mi paqál, enseguida me muero.
 "Si te encuentra el paqál de un ni'yoGoná puede enfermarte tu
 "paqál si se pelea con vos. Si yo sueño que voy a Lomitas quie-
 "re decir que dentro de unos días voy a ir a Lomitas, si sueño
 "que voy a Soledad, ya mañana por cualquier excusa voy a Sole-

"dad porque está cerca. A veces nuestro pagál viaja y no anda
 "caminando, puede viajar en canión, entonces va nuestro pagál
 "por el camino y nosotros soñamos. El pagál va a donde quiere,
 "si nosotros somos sanangáí nuestro pagál también es andariego.
 "Después cuando permanece el pagál se apresura para volver, cuando
 "viene ya nos despertamos. Si tu pagál no viene no te podés
 "despertar, si viene a la madrugada ya estás despierto aunque
 "sean las cuatro o las tres de la mañana. Si sueño con un com-
 "pañero es porque vino el pagál de mi amigo a visitarme. Enton-
 "ces ya podés conversar, ya podés charlar. Si sueño con mi se-
 "ñora quiere decir que yo voy a ir a Lomitas donde está ella,
 "o ella va a venir para acá. Cuando vos te acordás de alguien,
 "estás pensando tu pagál en alguien a la noche ya soñás con esa
 "persona. Si te acordás viene el pagál entonces podés soñar.
 "Si yo pienso en mi compañero a la noche ya puede venir mi com-
 "pañero. Si está muerto lo mismo, yo pienso y a la noche sueño".
 (Juan de los Santos).

"El ki'i sale de noche, nosotros no los podemos ver, el pi'-
yoGonág sí puede, entonces nosotros soñamos porque el ki'i o
 "el pagál andan por ahí. Si vos soñás con tu hermano es porque
 "tu alma se va por ahí junto con la de tu hermano. Cuando no-
 "sotros pensamos soñamos lo que pensamos. Si soñás con un muer-
 "to es porque el alma del muerto viene a donde estás vos, o
 "porque vas al entierro. Cuando soñás con un muerto es porque
 "sale de abajo. El ki'i sale de noche y camina, habla con la
 "gente". (Saité, Orlando).

Lo acontecido en los sueños no son, al entender indígena,
 imágenes ilusorias, sino hechos tan reales como las acciones

desarrolladas en estado de vela. Es que durante la noche el naqál y el ki'i tienen la capacidad de excorporarse y realizar diversos recorridos; son justamente los encuentros y las experiencias del naqál lo que produce las imágenes oníricas. Vale decir, hay una correspondencia absoluta entre la actividad del naqál y el contenido del sueño. La realidad de las acciones es comprobable empíricamente puesto que si en sueños sucede algo malo, indefectiblemente a la mañana siguiente el indígena se sentirá enfermo.

Por otra parte, lo actuado por el naqál determina lo que hará el individuo en su totalidad en un breve tiempo. Así, las partidas de caza, los viajes a otros aldeas, el deseo de visitar a un amigo o a un pariente, están inspirados, fundamentados, en los comportamientos ocultos del naqál. Desde esta perspectiva, el sueño permite que el indígena conozca por anticipado las actitudes que ha de asumir en función de lo actuado por el naqál, conocido previamente por vía onírica.

La capacidad de recordar es también propia del naqál y se relaciona con el sueño. En efecto, el Pilagá entiende que es el naqál el que piensa, el que recuerda -particularmente cuando se trata de imágenes que conmueven afectivamente al individuo- y que la añoranza prolongada determina que el deseo de encontrarse con el individuo codiciado, lo que se concreta durante el sueño, ya porque el naqál se dirija al lugar donde se encuentra el amigo anhelado, o bien a la inversa, porque este último se traslade provocando el sueño.

La relación entre paqál, además de concretarse entre los vivos, es el único medio de comunicación entre el individuo y los muertos. Ya hemos señalado que el iléw sigue perteneciendo, aunque de modo diferente, a la comunidad de los vivos. Es justamente la afinanza de ambos la que determina un fluído contactológico entre el difunto y sus seres más queridos, sean familiares, o amigos.

Finalmente se advierte que para que el estado de vola sea posible, es necesario que el paqál se reintegre al cuerpo. No hay peligro en lo prolongado del viaje nocturno, ni posibilidad de dañar al individuo al intentar desertarlo, en virtud de que si el paqál no ha regresado, éste seguirá durmiendo, haciendo vanos todos los esfuerzos.

El paqál o el ki'i sólo pueden ser visualizados por el pi'-yoGonáq o por otras entidades anímicas, pero nunca por un sujeto común en estado de vola debido a que carecen de oykyaGáyk, vale decir, de la potencia suficiente. El shamán no sólo puede observar el paqál y el ki'i incorporados, sino que también puede identificarlos en función de la identidad de atributos entre éstos y el lo'ók. Al entender del Pilacá, el paqál tiene el aspecto de una sombra, y se loca a las espaldas de la persona, es identificable con lo que posee la misma estatura que el cuerpo, así como la misma voluminosidad y peculiaridades físicas. El ki'i es la imagen refleja, especular, y también la foto del individuo, aunque se percibe como externo al lo'ók, se ubica en el interior del cuerpo de manera difusa en su totalidad. Su aspecto es idéntico al de la persona tal como puede percibirse en las imágenes reflejas. Vale decir, mientras

la visión del paqál es reservada al pi'yoGonáa o al paqál de los otros individuos, la visión del ki'i es común a todos los hombres. Lo expuesto puede apreciarse en el siguiente relato:

"Si yo me miro en un es espejo, lo que veo es mi ki'i. El paqál "en cambio está detrás, a las espaldas, y no se puede ver, tiene "ne pinta como de sombra, tiene el mismo tamaño que la persona, "si la persona es gorda, el paqál es gordo, si la persona tiene "la cabeza chata el paqál tiene la cabeza chata, es todo igual. "Si el paqál tiene poder, la persona tiene poder, por ejemplo "el pi'yoGonáa tiene poder entonces su paqál se puede cambiar "en pajarito, otro animal, lo que él quiera. El ki'i se puede "ver siempre no es necesario ser pi'yoGonáa, se ve en el agua, "en el espejo. El ki'i está adentro del cuerpo, se ve reflejado "pero está adentro, desdoblado por todo el cuerpo, por "eso se puede ver todo, si vos te parás en el agua, se puede "ver tu cara, tus ojos, tu nariz, tus hombros, tus brazos, tu "tronco, tus piernas, si no tenés ki'i por todos lados no se "podría ver". (Pedro Moreno).

Además de la identidad de aspecto apuntada, se evidencia que el paqál y el ki'i resumen la potencia del sujeto. Así el paqál y el ki'i del pi'yoGonáa, debido a la potencia del personaje, pueden metamorfosearse en diferentes entes, trasladarse a otros planos cósmicos, y en general realizar un conjunto de acciones vedadas para el humano.

En síntesis, el paqál y el ki'i, en su calidad de logót del individuo, se perciben como fundamento y centro organizador de las más diversas funciones vitales del sujeto -entendimiento,

intención, emotividad, funciones volitivas, motoras, sensitivas, capacidades de crecimiento, de discernir, recordar, soñar que lo peculiarizan y definen como humano. El paqál y el ki'i, en definitiva, otorgan categoría ontológica de humano al individuo, haciéndolo partícipe de una comunidad en función de un estado de potencia.

El paqál y el ki'i no son estructuras peculiares del hombre, sino extendidas prácticamente a la totalidad de los entes que pueblan el cosmos. Así en lo referente al mundo animal y vegetal, en tanto se perciben atributos de vida, crecimiento o intencionalidad, se reconoce la presencia del paqál y del ki'i como fundamento de los mismos.

"Las plantas tienen paqál, les sirve para poder vivir igual que a nosotros. Pero si cortamos un palo ya parece que la planta se ha muerto, ya no tiene vida porque el palo no es más planta". (Juan de los Santos).

"Todos los animales tienen paqál y tienen ki'i, les sirve para caminar, para correr, para tener su leché, para que no se pierdan, para todo les sirve". (Juan de los Santos).

"El paqál le sirve al animal para que pueda hablar con el loGót. Le sirve para soñar de noche, igual que nosotros sueña. Sueña y al día siguiente ya sale a buscar comida para el lado que soñó. Si sueña que encuentra un animal bravo se va para el lado opuesto al que soñó, así no encuentra al animal. Las plantas en cambio no sueñan, y las cosas tampoco, porque no sueñan porque no se crean. La planta puede escuchar al

"dueño del monte, que le indica lo que tiene que hacer, para "eso le sirve el paqál". (Ceferino, Juan González).

El paqál y el ki'i, al ser definidos como loGót de la totalidad del animal y el vegetal, fundamentan los diferentes atributos que distinguen a esos seres. En rigor, en el animal no son muy diferentes de los hombres a lo que se les reconoce capacidad de entendimiento, lenguaje, posibilidad de integrarse en una comunidad de individuos de su especie mediante el vínculo loGót-lamúék, que ubica al animal de una sociedad organizada en virtud de un vínculo de potencia. También son fundamento ambos del crecimiento, de la capacidad de recordar y de la actividad cíclica. Esta última también resulta de las acciones realizadas por el paqál en horas nocturnas, y puede entenderse como anticipatoria en la medida en que permite orientar los movimientos del animal según su conveniencia, evitando peligros, o dirigiéndose a lugares que le son favorables. En definitiva, el paqál y el ki'i otorgan al animal jerarquía ontológica, lo ubican en la realidad bajo cierta condición.

En lo relativo a los vegetales, el paqál y el ki'i fundamentan las cualidades inherentes a los mismos. Entre ellas figuran el comportamiento intencional, la facultad de comprender, de desarrollarse, reproducirse, la posibilidad de integrarse en una determinada comunidad detentando una condición precisa. A diferencia del humano, el vegetal carece de procesos fisiológicos, capacidad motora, de trasladarse, y tampoco necesita de alimentos, para su desarrollo le bastan el agua y el sol. Como en los otros casos, el paqál y el ki'i entendidos como loGót del ser

en su totalidad, fundamentalmente las funciones que expresan el estado de loyá y veretel.

Ya cuando se ha pasado a la presencia del pacál y ki'i en los entes, se afirma que se percibe, o no, será si intiya en el objeto o si no está relacionada. Es claro que cuando se reconoce la existencia del pacál o del ki'i, se manifiestan como el fundamento que actualiza la existencia y las posibilidades de acción del objeto. Lo dicho se percibe en el hecho de que la muerte del objeto es entendida como la muerte o la sustracción de pacál. En efecto, el ki'i al entender que al morir la persona por su condición de loftá, arrastra consigo el pacál y el ki'i del objeto, está actuando de su muerte.

En definitiva, el pacál y el ki'i como loftá de la totalidad fundamentan todos aquellos atributos en los que el Pilagá percibe vida o potencia en el objeto.

Desde una perspectiva eidética, el pacál y el ki'i, más allá de los atributos específicos de cada ser en los diferentes dominios, fundamentan y organizan, en función de ser el centro de potencia, las funciones vitales y las cualidades respectivas a la realidad de cada ser vivo.

Si consideramos el objeto relacionado por los diferentes canales de conocimiento, se advierte la preponderancia del canal shamánico. En efecto, es el shiyafoná la única figura que posee una visión completa del pacál y del ki'i. Lo dicho no implica una contradicción con lo afirmado anteriormente, puesto que cualquier individuo puede percibir el ki'i, pero sólo como ima-

gen refleja y no en el interior de la persona. A esta posibilidad se suma la capacidad de observar su estado de salud, sus posibilidades de desarrollo, si han sido objeto de daño, y si es el caso, la facultad de repararlo. Puede a la vez dañarlos y descubrir a los agentes del daño, paso previo a la reparación del mismo. Tiene además la facultad de dialogar con los naál y los ki'i de animales y vegetales, lo que determina que todo lo que la cultura predica acerca de las experiencias de éstos proviene del canal shamánico, sin excepción.

De igual modo las diferencias de potencia y, por ende, de posibilidad de acción, entre el paál y el ki'i de un hombre y de un ni'yoGonáa, provienen de la experiencia del ni'yoGonáa. Es claro que la metamorfosis del naál o del ki'i o los viajes a otros planos cósmicos, son experiencias vedadas para el individuo que no es ni'yoGonáa.

Finalmente, el resto de los hombres, con independencia de que sean ya'wó nayák o no, tienen la posibilidad de observar el ki'i cuando se proyecta hacia afuera en imagen especular. Lo que equivale a decir que tienen la posibilidad de conocer determinados atributos del mismo, en especial los que hacen al plano de la forma, la identidad de éste respecto del lo'ók, y su estado de salud o enfermedad.

CAPITULO IX

LAS NOCIONES DE OYFYAGAYK Y 'AÑAĠÁK

Ya nos hemos referido a las nociones de oykyaĠáyk y 'añaĠák como fuerza, poder, potencia. En las páginas que siguen intentaremos precisar los ámbitos concretos de manifestación que el Pilgá les asigna, a fin de definir estas formas de potencia desde una perspectiva tautegórica.

Ninguno de los conceptos en cuestión es equiparable al mana (168), lo que equivale a decir que no expresan la potencia de manera generalizada sino que se manifiestan en dominios específicos, que son potencias específicas perceptibles en realidades determinadas.

'AñaĠák alude a la fuerza, en especial a la fuerza física. Fenoménicamente el Pilgá entiende que la 'añaĠák se manifiesta en los hombres, los animales, vegetales, objetos, entes naturales, accidentes topográficos, y en el fuego.

"Las personas tienen 'añaĠák, los hombres y mujeres, la 'añaĠák sirve para caminar mucho sin cansarse. Hay gente que trabaja mucho porque tiene mucha 'añaĠák. El que es cazador, que aguanta mucho tiempo en el monte, tiene 'añaĠák. No todos los hombres tienen 'añaĠák, tienen los que trabajan mucho, igual las mujeres, la que sabe ir al monte a rebuscar comida sin cansarse y traer muchas cosas, ésa tiene 'añaĠák. El ni'yoGonón por ejemplo, no sabe buscar comida porque le rigele, él se ocupa de brujear y de curar así que no tiene 'añaĠák, alguno

"puede tener pero si sale a trabajar. La konáGanaGae tampoco
 "tiene porque no hace nada, sólo enferma a la gente. El misio-
 "neco tampoco tiene 'añaGák, está sentado todo el tiempo, el
 "sábado va al culto y enseña, después va no hace más nada, no
 "sirve para nada, no sabe trabajar. El que tiene 'añaGák tiene
 "coraje para pelearse con cualquiera, tiene mucha fuerza, les
 "gana a todos. El que tiene 'añaGák es buen pescador, sabe tra-
 "bajar en la chacra, en la rillería, o lo que sea. La mujer que
 "tiene 'añaGák puede tejer muchas vicas, buscar la leña, agua,
 "hacer la comida, todo. Los que son sanamañí no hacen nada, no
 "tienen 'añaGák, todo el día cantando, pintándose, eso nomás
 "saben hacer. En cambio el que puede alzar las cosas pesadas
 "tiene 'añaGák. La 'añaGák está en la sangre y así se desbarra-
 "na por todo el cuerpo, los brazos, las piernas, la parte que
 "se necesita. La sangre manda nuestra fuerza por todo el cuer-
 "po. En la grasa también hay fuerza, si yo soy todo flaquito no
 "tengo grasa, qué fuerza voy a tener. La grasa sirve para que
 "el hombre haga el chico, si no tiene 'añaGák no puede tener
 "hijos". (Ceferino, Juan González).

En el dominio humano la noción de 'añaGák se concreta en
 primera instancia, como una potencia manifiesta en la fuerza
 física. Es sabido que en la conciencia arcaica, el poder que
 detenta un individuo se percibe en su actuar exitoso, más pre-
 cisamente, que el éxito es el que revela la potencia de que es-
 tá dotado un individuo. El Pilagá intuye la 'añaGák de un suje-
 to determinado en la eficacia con que emprende las acciones
 que competen a su sexo. Así, percibe el 'añaGák en el hábil
 cazador, pescador, o recolector de miel, en el coraje del que-
 rrero, en la mujer eficaz en lo que hace a la recolección de
 frutos silvestres, en el trabajo de la chacra, en el acarreo

de agua y leche, y en la confección de textiles y cerámicos. Es también el 'añaGák la que permite la fecundación de la mujer, en virtud de que el Pilasá entiende que la realización del coito implica una pérdida de la misma a través de la eyaculación, vinculando al espermatozoide con la grasa, reservorio de esa clase de poder (169).

Como contrapartida, las actividades propias del individuo sanamañí ponen en evidencia la falta de 'añaGák de los mismos. Una idéntica idea fundamenta la visión que se tiene del ni'yo-Gonág, el konéGanaGae, el misionero protestante o el sacerdote, y en general de todas aquellas personas que realicen tareas que no demanden energía o trabajo corporal. Los últimos, por otra parte, son seres de naturaleza payák lo que los hace detentores de un tipo de poder, el que les permite cubrir sus necesidades.

En otro orden de cosas, la 'añaGák manifiesta por el sujeto en las actividades productivas, en la concención, o en el ámbito que fuera, expresan la acción positiva de los letawá payák, quienes cuentan la potencia del sujeto a fin de promover la eficacia en los aspectos que colaboran con él (170).

La 'añaGák no sólo se refiere a la fuerza, sino también a la habilidad, la energía vital y el estado de salud. Veámos:

"'AñaGák es un nombre con fuerza, buena capacidad. La 'añaGák "sirve a la mujer para buscar marido". 'AñaGák "sentir dolor, "que el cuerno esté sano a decir". (Saité, Orlando).

Según las proposiciones enunciadas, los contenidos de 'aña-

Gák se bifurcan en tres sentidos relacionados: por un lado, se entiende que está dotado de 'añaGák aquél que posee eficacia en aquellas tareas que demandan cierta energía o desarrollo de fuerza muscular. En segundo término, se la define como habilidad preponderantemente percibida en las actividades productivas. Finalmente, se la define como estado de salud diferenciado y opuesto al de la enfermedad, resultado de la intervención negativa de las potencias mayák. Dicho de otro modo, no sólo en la enfermedad se ve el accionar de una potencia -en este caso negativo- también en el estado de salud, en el estar sano, en el normal desarrollo se manifiesta una potencia, sólo que esta vez es de signo positivo en tanto expresa las capacidades del sujeto.

Los mismos atributos, la fuerza, la energía, la salud, permiten hablar del animal como depositario de 'añaGák.

"Los animales tienen 'añaGák porque tienen fuerza. Por ejemplo si uno tiene burritos le sirven para acarrear agua, leña, para llevar a la persona encima, algunos animales tienen más "'añaGák que otros. Todos los animales tienen 'añaGák, algunos trabajan bien, otros no tanto, algunos están bien sanos y fuertes otros se enferman. Hay caballos flojones, y hay caballos que trabajan bien, hay algunos que son más fuertes y no quieren hacer nada. Los animales del monte también tienen "'añaGák. Hay pajaritos que tienen porque trabajan mucho, por ejemplo el hornero hace su casa y por más que haya lluvia no se destruye. El pajarito tiene 'añaGák porque puede volar, se despierta temprano y enseguida está cantando. El tigre y el león tienen mucha 'añaGák, más que otros animales porque son

"bien masculosos tienen mucha fuerza, pueden matar a cualquiera. El besuncho o el suri tienen 'añaGák porque pueden correr, disparar rápido para que no los alcancen. Todos los animales tienen 'añaGák porque les da el dueño que los cuida". (Gabriel Fernández, Juan Córdoba).

De igual modo que en el ser humano, la 'añaGák en el animal se percibe en la eficacia de su acción, tanto en la fuerza física, en la habilidad para realizar ciertas tareas -el ido del nornero, o las labores del burro o del caballo- como en el estado de salud, el que expresa una potencia positiva, que no es sino la 'añaGák de lo que está dotado.

Por otra parte, la 'añaGák que se percibe en el animal varía en función de dos coordenadas; por un lado existe una variación individual -resultado de la intención- entre los individuos de una misma especie. Por otro, se aprecia una carga diferente en función de las capacidades inherentes a la que el animal pertenece; así el jaguar o el puma poseen más 'añaGák que otros animales debido a que en ellos los atributos que la definen se perciben de modo maximizador. Esto no quiere decir que no se intuya este tipo de poder en la totalidad de los animales, puesto que las cualidades de cada especie son expresión de la misma, aunque se trate de la velocidad, la capacidad de construir un nido, o de excavar la tierra, para dar sólo unos ejemplos. En la medida en que el Pilagá percibe el desarrollo de determinada capacidad por parte del animal, descubre a la 'añaGák como fundamento de la misma.

Finalmente, también en este dominio la 'añaGák es expresión de las potencias payák, que en virtud de su condición de loGó

dotan al animal de diferentes atributos con el objetivo de protegerlos.

La 'añaGák también se percibe en el mundo vegetal en la dureza de la madera, en la perduración de su existencia, en el desarrollo de los nuevos brotes, en la capacidad de dar sombra, leña, o en el tronco que sostiene la choza. Veamos:

"Los árboles tienen 'añaGák porque crecen bien, tienen sombra, tienen vida, sirven para leña. El tronco y la raíz tienen fuerza, sostienen al árbol, la madera tiene 'añaGák sirve para hacer la casa, para poner de horcón. El árbol tiene 'añaGák porque crece, tiene flores, tiene frutos. El dueño de los árboles les da 'añaGák. Las plantas que tienen madera tienen 'añaGák, hay otras que no tienen; la tuna no tiene, porque no sirve para leña, se puede caer, no tiene fuerza, no es dura".
(Pedro Moreno).

La percepción de la 'añaGák en el vegetal es también un hecho concreto. Allí donde se descubren determinadas cualidades se revela la 'añaGák como fundamento de las mismas. En la fuerza, la dureza, la capacidad de sostenerse, de dar frutos, de desarrollarse con el transcurrir del tiempo, el Pilagá descubre la presencia de la 'añaGák en el vegetal.

Del mismo modo que en otros ámbitos, la presencia de la 'añaGák es una posibilidad del ser vegetal, pero no todos ellos están dotados de igual forma. Los más duros, los más resistentes, revelan una 'añaGák superlativa; el resto de los árboles,

no obstante, posee poder también, mientras que otros vegetales, entre ellos las tunas, están desprovistos de potencia en virtud de carecer de los atributos que lo manifiestan.

Por otra parte, la 'añaGák es también en el ser vegetal expresión de la potencia payák puesto que es otorgada por Vya-Gulé'ek en función de su condición de loGót.

Los objetos también poseen 'añaGák según vimos al analizar la idea de layñí referida a ellos. Se manifiesta como poder, fuerza, capacidad, condiciones que sólo se perciben y son posibles cuando está sano.

"Las cosas tienen 'añaGák, antes de que se rompan tienen 'añaGák. Una faja tiene porque sirve para atar a cualquiera, cuando se rompe no tiene más poder. Por ejemplo, si la faja está nueva, podés colgar bien, en cambio si está vieja enseguida se rompe, entonces se termina el 'añaGák. La yica tiene 'añaGák porque sirve para llevar cosas adentro, tiene fuerza porque no se rompe. El botijo tiene 'añaGák porque sirve para llevar agua, cuando se rompe no tiene más. Todas las cosas cuando están sanas tienen 'añaGák. La bolsita que se usa para conseguir pescado tiene 'añaGák porque tiene el 'añaGák del pescado, entonces te da fuerza a vos y te hace buen pescador. La bolsita que se usa para la guerra también tiene 'añaGák porque tiene el poder de los animales que sirve para contagiarte, entonces vos tenés 'añaGák. La bolsita que se usa para cazar también tiene 'añaGák porque tiene el poder del animal, que le pasa a la persona". (Martín Montoya).

La 'añaGák califica y expresa en el objeto la fuerza, la energía que se percibe en él en acciones concretas; en la capacidad de transportar pequeños animales, vegetales u objetos, de servir de receptáculo, de soporte, de sostener, etc. Desde una perspectiva genérica puede decirse que el cumplimiento eficaz de la función para la cual ha sido hecho manifiesta la 'añaGák en los objetos.

En lo que hace a las parafernalias, la potencia del ente es concreción del poder del animal cuyas partes fueron utilizadas en la confección del paquete de guerra, pesca o caza, atributos que por otra parte, se transmiten al hombre mediante el empleo de diversas técnicas. Los paquetes utilizados por el individuo sanamañí representan al respecto una excepción, debido a que su fabricación posee una finalidad distinta y por ende no se buscan entidades portadoras de 'añaGák.

Es claro que así como en el ámbito humano la 'añaGák indica entre otros aspectos el estado de salud del individuo, en relación a los objetos manifiesta su estar sanos, condición indispensable para que cumplan con la función para la que han sido hechos, en cuya eficacia se percibe, según vimos, la presencia de 'añaGák.

Fenómenos o entes naturales, accidentes topográficos o geográficos, también pueden detentar 'añaGák en la medida en que se perciba en ellos fuerza, energía, acción intencionada, entre otros atributos. Veamos cómo refiere lo expuesto el Pilagá:

"Una piedra tiene 'añaGák porque es pesada, tiene fuerza, aunque sea chico tiene fuerza. Un río tiene 'añaGák porque tiene fuerza la correntada, si vos no sabés nadar te mata aunque no tenga brazos para torcerte el cogote, lo que pasa es que vos tirás para afuera pero el río tira para adentro y te hunde porque tiene poder, tiene fuerza, entonces es inútil, te puede ahogar. El bañado tiene poder, tiene fuerza, viene e inunda la tierra y no se puede parar, inunda todo porque tiene 'añaGák. El fuego tiene 'añaGák, tiene poder porque puede arder todo y no queda nada, si se hace incendio grande nadie lo puede parar tampoco. Apagado ya no tiene poder pero si vos atizás el fuego, tiene poder. El trueno tiene 'añaGák porque puede tronar bien fuerte, y suena mucho. Se escucha de todos lados". (Honorio González).

Se advierte que las manifestaciones más variadas son para el Pilagá resultado de la manifestación de fuerza, de energía, de 'añaGák de la entidad de que se trate, ya sea la fuerza de un caudal, la capacidad exterminadora del fuego, el poder sonoro del trueno, o la dureza de una piedra. En definitiva, allí donde el Pilagá descubra la realización de una acción notoria, de una fuerza desproporcionada, descubre la presencia de 'añaGák en la entidad que hace que se le revele.

Finalmente, no toda realidad es pasible de detentar 'añaGák; escapan a esta manifestación de potencia las figuras míticas de naturaleza payák. Las teofanías, por estar dotadas de oykyaGáyk no necesitan de la fuerza física, de la energía para lograr sus cometidos de ahí que el Pilagá entiende que carecen de 'añaGák.

En base a lo expuesto se deduce entonces que la noción de 'aña-

Gák no es equiparable a la de mana; en primera instancia porque se trata de una potencia restrictiva al ámbito de la fuerza, la energía, la salud, y en segundo término, porque no toda realidad es pasible de detentar 'añaGák, concretamente a ella se sustraen las potencias payák.

La noción de oykyaGáyk define una forma de potencia íntimamente ligada -de forma contraria a la de 'añaGák -a los seres de naturaleza payák. En primera instancia designa el poder que detentan las teofonías, es el poder de lo insólito, lo supranormal, lo extraño, lo imprevisible, lo otro, que en muchas circunstancias reviste formas demoníacas.

"Los payák tienen poder, tienen oykyaGáyk, les sirve para "rujear a la gente, para hacer lo que ellos quieran, pueden "mandar la enfermedad. Los laasék enferman porque tienen oykyaGáyk porque pueden cambiarse la forma, pueden ponerse de "cualquier cosa, lo que ellos quieran, pueden hacer que nadie "los vea. Pueden hacerse como bajarito, pueden hacer soñar a "la gente, decirles lo que tienen que hacer, pueden ayudarla". (Juan de los Santos).

El oykyaGáyk refiere una forma de potencia básicamente diferente a la humana, expresa ciertas capacidades de las teofonías entre las que figuran la posibilidad de metamorfosis, de tornarse invisibles, de imponer su intención a otros seres, de poseerlos y de hacerlos actuar a su antojo, de enfermarlos o ayudarlos siguiendo sus propios deseos con independencia de cualquier otra voluntad. Los payák en virtud de su oykyaGáyk pueden, además, presentarse al individuo en los sueños, guiar

las acciones de los seres que de ellos dependen sean humanos, animales, vegetales, o fenómenos naturales. En definitiva, se trata de una potencia que se manifiesta en lo insólito, lo extraño, lo superior a lo humano, tanto en lo que hace a capacidades de orden físico, como en lo relativo a la voluntad, o las formas de conocimiento y comunicación.

Los muertos también poseen oykyrGáyk al convertirse en payák. Entre las acciones que denotan su nueva naturaleza y el poder de que están afectados figuran la posibilidad de invadir el plano terrestre en horas de la noche, la de dañar a los humanos, ya sea mediante el susto o raptando el pagál, la de comunicarse con los hombres por vía onírica y así colaborar con ellos. En general, las posibilidades del iléw son similares a las de las teofonías puesto que éste es lo que son.

El ni'yoGonáa sufre durante su iniciación una modificación de orden ontológico, que lo desplaza de la condición de humano a la de payák. Es justamente en esa circunstancia que es dotado de oykyrGáyk por la teofonía iniciadora y que adquiere capacidades que lo diferencian del resto de los hombres, que ponen en evidencia su nueva naturaleza payák.

"El ni'yoGonáa tiene oykyrGáyk porque le da su lofít,
 "le da poder, entonces el ni'yoGonáa puede curar, y también
 "brujear a la gente, su pagál se va donde él quiere cuando
 "el ni'yoGonáa duerme, se puede cambiar en lo que él quiera,
 "se puede esconder, discurrir bien rápido. Pueden hablar entre
 "pagál los ni'yoGonáa de noche. Puede robar el pagál de la gen-

"te, puede enfermarlo, él manda al bichito de él y la persona "se enferma. El ni'yoGonáq puede matar a la gente y también a "otros ni'yoGonáq, mata al paqél a la noche y al día siguiente "ya está enferma la persona, y al poco tiempo se muere". (Gabriel Fernández, Alberto Yanciz).

Un conjunto de atributos similares a los percibidos en las teofanías payák manifiestan las posibilidades que confiere el estar dotado de oykyaGáyk. El poder diferencial le permite al ni'yoGonáq metamorfosearse en diferentes entes según su necesidad, divorciar paqél y ki'i del cuerpo, sin que se altere el estado de salud, la realización de viajes a diferentes planos cósmicos vedados a la experiencia del humano; posee además la capacidad de ejercer la terapia -ya sea rescatando los paqél o sustrayendo del cuerpo la enfermedad bajo la forma de sustancia-, o el dolo, provocando así la enfermedad y la muerte del sujeto.

En síntesis, el poder del ni'yoGonáq, su oykyaGáyk, se manifiesta en la capacidad de realizar acciones que lo singularizan, que denotan su esencia no humana, vale decir, payák.

La konáGanaGae es también dotada de oykyaGáyk por la teofanía iniciadora, durante el trance que la conduce de ser humano a figura payák. Las capacidades que adquiere durante su iniciación y que evidencian la potencia que detenta, son similares a las mencionadas anteriormente. Las mismas nos introducen nuevamente en un universo de acciones y posibilidades radicalmente diferente y opuesto al del humano, que en definitiva manifiestan el poder de quemar a de lo otro, lo que equivale a decir en bilagá, lo otro payák.

"La konóGanaGae tiene oykyaGáyk porque le da el nayák. El nayák elige a la mujer que quiere hacer bruja, entonces le "da poder, de todas cosas le da. La bruja tiene poder. Puede "matar a la gente, puede viajar al cielo su paqál, tiene poder "para matar, puede enfermar las cosas que roba, se puede cambiar "er lo que ella quiera. Ella sólo quiere matar a la gente, tie- "ne poder, ella trabaja con el nayák". (Martín Montoya).

El estar dotada de oykyaGáyk le permite a la bruja realizar un conjunto de acciones que revelan su otredad. Entre ellas fi- guran la capacidad de divorciar paqál y ki'i respecto del la'ók, la de realizar viajes a otros planos cosmológicos, la de metamor- fosearse -generalmente en antes de su propia parafernalia-, las que utilizar según su conveniencia y en función de su disposición nefasta. Puede además concretar el daño en el humano causando la enfermedad y la muerte mediante la destrucción de sus parte- nencias, capacidad que refleja, como las otras, que se trata de un ser dotado de oykyaGáyk. En síntesis, el poder de la bruja se manifiesta en todas aquellas acciones que la remiten a la esfera de lo otro, a la naturaleza nayák.

Misioneros y sacerdotes son también asimilados a la condición de nayák, y por lo tanto detentan oykyaGáyk. El Dilagá entiende que las figuras en cuestión son iniciadas, del mismo modo que el pi'yoGonda y la bruja, por Dios o por Cristo, los que al ser descriptos como poderosas teofanías, son también remitidos a la esfera de los seres de modalidad ontológica nayák.

"El pastor es nayák porque le entró el espíritu de Dios, por

"eso tiene oykyaGáyk. Igual que el cura, los ordena Dios, les "da poder, por eso tienen poder en la palabra y la gente se pasa al evangelio, puede ser también que se cambien, eso yo no "sé bien. Tienen oykyaGáyk porque ellos tienen payák en su corazón. Ellos son contrarios del pi'yoGonáq, a la noche se pelean, el pagál del cura y de los misioneros se pelean a la noche "con los pi'yoGonáq. El misionero tiene poder, saben curar a la "gente los evangelistas. El cura también tiene letawá payák en "su corazón, ellos hablan y quieren cambiar a la gente, y hay "mucho gente que se convierte". (Pedro Moreno).

Se advierte que la religiosidad occidental es reinterpretada por el indígena y visualizada en función de sus propias categorías, dentro del arco de posibilidades que le brinda su cultura. Así son clasificadas de acuerdo a las nociones de payák, humano, loGót, lmasák, oykyaGáyk, lmaGák, o lo que sea. El Pilagá entiende que tanto el misionero como el cura reciben oykyaGáyk durante su iniciación, lo que hace de ellos seres diferentes, de naturaleza payák. El oykyaGáyk de que están dotados se percibe obviamente en la eficacia de su acción; así se asigna poder a su prédica ante la evidencia de la conversión, y a su enfrentamiento con los pi'yoGonáq -el que no se diferencia de los realizados diariamente entre shamanes- en función a su oposición al orden tradicional. Vale decir, tanto el misionero como el cura tienen la capacidad de separar pagál y ki'i del lo'ók para debatirse con los pi'yoGonáq o para visitar a Dios en su morada celeste. También se le asigna un poder especial a su palabra en virtud de que se concreta en prédica eficaz.

Muchos objetos también dotados oykyaGáyk, en especial los

que integran las parafernalias del ni'yoGonáq y de la bruja, y en general toda aquella realidad que revele un carácter insólito, extraño, vale decir que se ha vivido bajo el signo de otredad.

"Los sonajeros del ni'yoGonáq tienen oykyaGáyk, sirven para curar, tienen poder porque se los da el payák. Las cosas que usa la bruja también tienen oykyaGáyk, el palito, la ollita, el pañuelo, todo tiene poder porque sirve para matar, sirve para que no descubran a la bruja. Las cosas que usa el médico en el hospital tienen oykyaGáyk porque sirven para curar, la inyección tiene oykyaGáyk porque entra un payák para curarte. La Biblia tiene oykyaGáyk porque tiene la palabra de Dios que es payák. El sonajero del ni'yoGonáq tiene paafál que se cambia en avión, o lo que sea y se va con el ni'yoGonáq. Las que usa la bruja también tienen paafál que se puede cambiar, tienen payák, tienen oykyaGáyk porque les da la bruja poder. Las cosas que usa el que está bananadí no tienen oykyaGáyk, las bolsitas del que es guacero, del que es pescador, del cazador, no tienen oykyaGáyk, tienen lanacék nada más. Los palitos que usan las viejas cuando está por nacer el chico sí tienen oykyaGáyk porque hacen el cerco y nadie puede pasar". (Ramona, Alberto Yanciz).

Es claro que la percepción de oykyaGáyk en los objetos depende en primera instancia de su naturaleza payák, debida a su condición de lanacék de un loGót de dicha modalidad. Así la parafernalia utilizada por el chamán o la bruja es definida como payák y además detentadora de oykyaGáyk, en virtud de la eficacia que se le asigna tanto en la terapia, en el caso del sona-

jero del pi'yoGonáq, como en el daño en lo relativo a los instrumentos utilizados por la bruja.

Todos estos objetos, por poseer oykyaGáyk tienen la capacidad de divorciar el paqál del lo'ók, a la vez que el primero la posibilidad de metamorfosearse según los intereses del pi'yoGonáq o de la konáGanaGae.

La biblia posee oykyaGáyk en virtud de su naturaleza payák, y por ser transmisora de una palabra potente. La eficacia de su lectura en las sesiones de culto se evidencia en las numerosas conversiones que han sido realizadas a favor de diversas sectas protestantes.

Los objetos utilizados por el médico detentan oykyaGáyk en función de su eficacia. En efecto, en tanto facilitan la terapia, el médico y su parafernalia son asimilados a la categoría del pi'yoGonáq, vale decir, a seres de modalidad ontológica payák. La eficiencia del instrumental muestra a las claras al Pilagá que se trata de objetos dotados de oykyaGáyk pues el éxito así se lo revela.

Hemos señalado que oykyaGáyk es una forma de potencia propia del ser payák, sin embargo no todos los individuos payák

... ella se sustraen los animales
... percibe capaci-
... lo'ók, de
... utawá como
... , ca-

que se expresa en grado máximo en las teofanías payák.

El hombre tampoco posee oykyaGáyk en tanto no se perciben en él las manifestaciones que concretan dicha forma de poder. Al humano le es imposible viajar a otros planos cósmicos, divorciar paqál y ki'i del cuerno a su antojo, metamorfosearse en otros entes, manejar lanasék a fin de ejercer el daño, la terapia, o tomar conocimiento de algún suceso, tampoco puede hacer privar su intención sobre las de los otros seres. En definitiva, carece del poder de lo insólito, de lo otro, vale decir, de lo payák.

Sólo la cercanía de la muerte pareciera otorgarle al humano el mentado oykyaGáyk. Por un lado, los ancianos son seres de una potencia singular debido a la proximidad de la muerte, lo que equivale a decir, a convertirse en un iléw de naturaleza payák. Por otro, el elevado número de letawá que detectan pareciera hacerlos partícipes de esa forma de poder. Es claro que los ancianos son los únicos capacitados, desde la perspectiva de la potencia, para realizar acciones peligrosas, para actuar en los momentos críticos; son ellos los que colaboran en el tratamiento del cadáver, en el alumbramiento, con la joven en ocasión de la menarca, en el infanticidio y el aborto, son también ellos los que duermen al lado de los niños enfermos y los crían con el objeto de protegerlos, de evitar su muerte, en función de la potencia que les es propia. Por otra parte, algunos indígenas asimilan la ancianidad a la condición de ni'yo-Gonág en la medida en que entienden que la cantidad de letawá payák que han adquirido durante el curso vital desencadena inexorablemente, con el transcurrir del tiempo, en una iniciación shamánica. De todos modos, sean o no asimilados a esa

condición, los ancianos son siempre visualizados con una carga de poder superior, pueden recurrir a la colaboración de sus auxiliares y proteger éxitosamente al individuo de las acciones negativas de los nayák. Y es justamente esta acción eficaz el hecho que en ciertas circunstancias posibilita que se los vea dotados de oykyaGáyk.

El suicida puede también detentar oykyaGáyk nuevamente en virtud de la cercanía de la muerte. Como todos los hechos significativos de la vida indígena, el suicidio no sólo depende de la disposición del humano para realizarlo, sino también de la voluntad poderosa del nayák. En ciertas circunstancias, generalmente Kedóknolyo', posee al individuo y, mediante una prédica dirigida al corazón, lo conpela a suicidarse. La acción se torna seductora si es alimentada por el deseo de venganza, en virtud de que desde la condición de iléw se opera un cambio radical del sujeto que hace mucho más efectiva su acción (171). En esta circunstancia, la teofanía dota al individuo de oykya-Gáyk a fin de aumentar su potencia ya no para que actúe en el mundo de los vivos, sino para maximizar su poder como iléw. Téngase presente que el muerto mantiene el mismo status e idénticos atributos de los que poseía en vida. Así, los que han sido pi'yoGonác o salyaGanék lo seguirán siendo, y el individuo que posea oykyaGáyk será un muerto más potente (172).

Finalmente, oykyaGáyk no sólo designa a una forma de poder, sino también a los seres que lo detentan. Desde esta perspectiva, son oykyaGáyk las teofanías, el shamán, la bruja y algunos objetos pertenecientes a las ceremonias de los últimos. Ello se debe a que detentan las capacidades enunciadas ante-

riormente, entre las que revisten singular importancia la posibilidad de metamorfosis, de invisibilidad, de acción sobre otros seres y de separar las entidades anímicas del cuerpo.

De lo expuesto se deduce con la mayor claridad que la noción de oykyaGáyk no es asimilable a la de mána por diferentes motivos. Por un lado, porque se manifiesta preponderantemente en las metamorfosis, los viajes a diferentes planos cósmicos, la capacidad de separar entidades anímicas del cuerpo, la posibilidad de imponer su voluntad e intención a otros seres, de actuar de forma independiente a la voluntad de aquéllos, en la capacidad de realizar el daño y la terapia, y en la de manejar a sus lamasék. OykyaGáyk se concreta como lo insólito, como acción eficaz, pero no englobe otras manifestaciones del mána como la riqueza, el prestigio, la fuerza o la energía. Por otro lado, no todo lo que existe es capaz de detentar oykyaGáyk, escapa a las posibilidades de los hombres, de los animales, de los vegetales y de innumerables objetos.

Si bien ninguna de las nociones tratadas es equiparable a la de mána, toda realidad del mundo Pilegá posee o puede poseer 'añaGák u oykyaGáyk, las que suelen presentarse en forma excluyente. Con esto no queremos decir que sean potencias específicas ligadas a diferentes modos de existencia, el humano y el payák, puesto que animales y vegetales son payák y poseen 'añaGák, careciendo de oykyaGáyk, una potencia que en primera instancia parece ligada a esa esfera. Por otra parte, el pi'yoGonáq y la konáGanaGae, seres de naturaleza payák, además de poseer oykyaGáyk pueden poseer 'añaGák, aunque habitualmente no la manifies-

ten, lo mismo sucede con los objetos de las parafernalias del shamán y la bruja, que pueden detentar oykyaGáyk y 'añaGák. No obstante lo expuesto, en base a la descripción fenoménica de dichas formas de potencia se evidencia que los seres o realidades que detentan 'añaGák suelen no poseer oykyaGáyk, y viceversa.

Por otra parte, estas nociones, si bien son las más generalizadas, no agotan todas las formas de potencia que el Pilagá reconoce. Existe un tercer tipo de poder, anatem, referido al éxito logrado en la relación amorosa, vale decir, se trata de una potencia propia del individuo sanamañi que se manifiesta como eficacia en lograr la compulsión amorosa del sujeto codiciado.

En lo que hace a los canales de conocimiento, es claro que en lo relativo a las manifestaciones de la noción de oykyaGáyk prepondera el aporte realizado por el pi'yoGanáq. El mismo, por tener una relación más fluida con las teofanías, conoce más de cerca las concreciones de su poder, es él quien ha sido dotado de oykyaGáyk y, por ende, experimenta las nuevas posibilidades de acción que otorga la potencia, es él quien se enfrenta y observa a la konáGanaGae, vale decir, quien sabe más acerca de sus procedimientos basados en esa forma de poder que detenta, es él quien mejor conoce las posibilidades de acción de la parafernalia. En definitiva, es el canal shamánico el único que posee una experiencia vivida de las capacidades que otorga el poseer oykyaGáyk.

La percepción de 'añaGák, por el contrario, es independiente del status del sujeto. Es claro que cualquiera puede apreciar

la eficacia en la caza, en la recolección, la valentía en la guerra, la fuerza en el objeto, o el estado de salud. No obstante, esta última condición puede ser observada en mejor situación por el ni'yoGonáq, debido a que puede ver el interior de la persona, además del maqál y del ki'i.

CAPITULO X

ALGUNAS CONSIDERACIONES GENERALES

Nos detendremos brevemente en algunos aspectos generales relativos a los sistemas clasificatorios que involucran convenciones de potencia.

Desde la perspectiva de la abarcatividad, las diferentes nociones que hemos analizado no presentan un grado uniforme. En algunos casos la clasificación se extiende a todo lo existente, como sucede con los conceptos de loGót-lamasék y layñí-laíl, por el contrario, menor generalidad poseen las nociones de payák, dadála, loyak, iléw, paqál y ki'i, las cuatro primeras porque expresan un estado del ser o una condición ontológica que presunone otra diferente. Las dos últimas porque otorgan una jerarquía de importancia a la realidad que la posee.

Varios de los conceptos que nos ocupan ubican a los seres en la realidad en una comunidad determinada, ya sea como lamasék o loGót, muerto o vivo, layñí o laíl, cada ente es clasificado y separado del resto de lo existente a la vez que unificado en un conjunto mayor en función de determinados atributos de potencia.

Los diferentes modos de agrupar la realidad apuntan a circunscribirla en función de los aspectos que de acuerdo al indígena se presentan como relevantes. En primer lugar, las nociones de loGót-lamasék y de layñí-laíl establecen un orden jerárquico en la realidad, ubican a todo ente en una comunidad

determinada, a la vez que expresan la potencia y el nivel que posee cada individuo dentro de su comunidad. En segundo término, las nociones de payák y humano, vida y muerte, dotan de calidad ontológica a la realidad, ubicando a cada ser en una comunidad determinada, la que es vivida de modo diferente según la naturaleza, la que por otra parte, expresa un determinado tipo de potencia: familiar o extraña. Vale decir, se especifica si se trata de un ser vivido con reserva de significación o cotidianidad. En lo relativo a las nociones de loyak e iléw es claro que expresan condiciones ontológicas diferentes en relación al hombre, puesto que en este dominio vida y muerte se asimilan a humano y payák. No sucede lo mismo en relación a los animales y vegetales, los que son definidos como payák desde el momento de su nacimiento, lo que equivale a decir que la muerte no implica una modificación ontológica del individuo. Sin embargo, el animal o el vegetal al alcanzar el estado de iléw sufren una metamorfosis que da origen a un nuevo payák que se integra a la comunidad de los muertos, que vive en 'aléwa lawél y que ve aumentada su potencia, o mejor, se trata de un ser que ahora tiene pykyaGáyk, lo que cambia sustancialmente su significación desde la perspectiva del qomeló'ek. En tercera instancia, las nociones de dadála, nanál, ki'i, pykyaGáyk y 'añaGák señalan atributos que puede poseer o no toda realidad, especificándose la potencia de cada ente en base a la presencia de los mismos.

Lo que interesa al Filogá es entonces ubicar a cada ser en una determinada calidad ontológica, especificar su jerarquía dentro de cada comunidad, a la vez que distinguir los atributos significativos que expresan las posibilidades de potencia

y existencia de lo real. La clasificación efectuada en dichos términos le permite saber cómo actuar al enfrentarse con los seres y entes que pueblan su cosmos, qué esperar de ellos, cómo neutralizarlos, gratificarlos, o lograr que lo auxilién. En definitiva, las especificaciones realizadas por el Pilagá captan la realidad sintéticamente haciendo caso omiso a diferencias empíricas al referir la esencia. En efecto, al definir a determinada realidad como loGót, payák, dadála, etc., el Pilagá organiza su mundo en función de comenciones de potencia, dejando de lado las diferencias que surgirán en cualquier sistematización científica que, por ser analítica, nunca englobaría en un sólo conjunto a seres animales y vegetales, las teofanías y el shamán si consideramos por ejemplo la naturaleza nayák. Del mismo modo, jamás haría del bañado, o el monte, una totalidad continente-contenido, como lo hace el Pilagá al percibir el espacio en términos de layá-layá. Podríamos multiplicar los ejemplos por doquier y siempre comprenderíamos que lo singular de las clasificaciones realizadas por el Pilagá radica en intuir y organizar lo existente a partir de comenciones de potencia. En relación al tema señala Cassirer: "Cuando el pensamiento científico pretende describir y explicar la realidad tiene que emplear un método general, que es el de clasificación y sistematización. La vida es dividida en provincias separadas que se distinguen netamente entre sí; los límites entre el reino vegetal, el animal y el humano, las diferencias entre especies, familias y géneros son fundamentales e imborrables. Pero la mentalidad primitiva los ignora y los rechaza. Su visión de la vida es sintética y no analítica; no se halla dividida en clases y subclases. Es sentida como un todo continuo que no admite escisión, ni división tajante". (173).

El penetrante pensamiento de Cassirer es particularizable respecto de los Pilagá, quienes ante la "solidaridad de la vida", nosotros preferiríamos hablar de percepción o manifestación de la sacralidad, segun el cosmos no ya en función de clases, familias o géneros, sino de acuerdo a comenciones de potencia, que expresan en una visión sintética la esencia de cada realidad.

TERCERA PARTECLASIFICACIONES EMPIRICASCAPITULO XIMODOS DE CLASIFICACION DE LOS ANIMALES

Hemos denominado clasificaciones empíricas a aquéllas que proceden de la experiencia directa, sensible, de la realidad. Surgen no ya de nociones que co-mentan la potencia, sino por el contrario, de la percepción de rasgos constantes en la experiencia sensible. Es claro entonces que se trata de sistemas que provienen sólo del conocimiento empírico, dejando de lado otros tipos -metasensible, metaempírico- que integran en su totalidad los modos posibles de conocimiento en la cultura. No se trata sin embargo, de clasificaciones similares a las de la ciencia, pues éstas escapan al interés del hombre etnográfico. En efecto, si bien identifica especies o variedades, los géneros, las familias o las clases -aunque puedan ser intuídas- no significan nada relevante en su relación con la realidad.

En lo relativo a los animales se reconocen -lo que es igual a decir que se denominan específicamente- la totalidad de variedades y especies del hábitat. En la individualización interviene preponderantemente la morfología del animal, aunque también se reconocen perfectamente sus costumbres, el hábitat que le es propio, su conducta, en general todo aquello que sea perceptible empíricamente. Veamos un ejemplo:

"Kedók vive en el monte, es un animal grande casi tan
 "grande como el vacuno. Su cuerpo tiene color, por eso se lo
 "puede ver de lejos, es como si fuera overo, es como un género
 "floreado amarillo y negro. Es un bicho bravo, uno no se puede
 "arrimar porque si te arrinés te mata, lo mismo si se acerca
 "otro bicho lo mata y lo come. El gato onza, konyakalo, se pa-
 "rece al tigre pero es más chiquito y de color y negro y blanco,
 "come animales pero chiquitos, no es bravo, a la gente no puede
 "hacerle nada. El león, sawaGáyki, tiene el cuerpo casi del
 "mismo tamaño que el tigre. Es también mariscador cuando está
 "con hambre come cualquier bicho, chivo, corzuela, lo que sea
 "come animales grandes. El quirquincho, naGaví, tiene el cuerpo
 "duro, por eso no lo pueden morder las víboras, vive donde hay
 "chawa adentro del monte. Hay otros animales que tienen capa-
 "razón que les sirve para protegerlos por ejemplo el tatú, naná,
 "polyo'. El tatú es casi igual que el pichi, napán, el peludo,
 "tapiñik, y la mulita, séñe, pero es más grande, es como si fue-
 "ra el padre de los otros. Esos saben cavar la tierra, tienen
 "uñas, comen pastito, raíces, por eso cavan buscando comida,
 "no comen carne. Como el tatú es más grande es como si fuera el
 "padre y los otros los hijos. Lo mismo pasa con el tigre que es
 "como si fuera el padre del gato onza, gato de monte, tigrillo,
 "león. Los monos también viven en los montes, andan siempre por
 "los árboles, les gusta comer la florcita del algarrobo. Hay
 "uno que aúlla a la madrugada y cuando sale el sol se calla.
 "Tiene pintá como si fuera de persona pero la carne no se ve
 "porque la tiene tapada de pelos. Tiene pelo negro, es silva-
 "dpr, se para todo si tiempo saltando en los árboles se agarra
 "con las manos y la cola. El mono grande se llama 'wovén, y el

"que es más chiquito, al que le dicen tití, le decimos 'woyén
"koGót (lit. mono hijo). El anta, lóleraq, también vive en el
 "monte. El oso hormiguero, potay, vive en el monte, tiene la
 "cola larga, el hocico largo, y semejantes uñas, y mucho pelo.
 "Cuendo anda por ahí busca hornigueros, entonces hace entrar
 "la lengua dentro del hormiguero y las hormigas empiezan a sa-
 "lir, cuando vienen muchas subiendo, cuando está bien llenita
 "se traga todas y se las come. La corzuela también vive en el
 "monte. La corzuela, vyáGase, es miedosa, si ve a alguien sale
 "disparando enseguida, si se acerca un animal bravo empieza a
 "temblar. El suri vive en el campo, en el lugar que está limpio,
 "corre bien rápido y tiene fuerza. Cuando ve a una persona tam-
 "bién sale disparando. Los animales que tienen miedo son los que
 "no son grandes, los que son grandes no tienen miedo porque no
 "les puede pasar nada. Los que no tienen miedo son animales bra-
 "vos. Los chanchos, el majano, kodáGe, y el roñallo, wakae, son
 "animales bravos si se encuentran con una persona pueden matar-
 "la, no para comarla porque comen pasto. Las víboras también son
 "bravas, hay muchas clases, gosoGolo es esa que le dicen curviyú,
 "la lamalagua (malakí), nedék (coral), nanaykn'oin (de la cruz).
 "La lamalagua y la curviyú te aprietan y te matan, se enroscan
 "y matan lo que sea: persona, animales, comen lo que ellas quie-
 "ren. Las otras son ponzoñas, entonces muerden a la persona y
 "la matan con la ponzoña. En el agua también hay muchos anima-
 "les, la palometa, koté, es brava, siempre pica a la gente cuen-
 "do está pescando en el río. El surubí tiene color blanco y ne-
 "gro, se llama 'wachisék. Hay otro que le dicen raya, katáyk,
 "que tiene púas en la cola y es venenosa, te enferma cuando te
 "hinca con las púas". (Ceferino, Pacho González).

Se explicitan en el texto algunos de los muchos predicados

de carácter empírico realizados por el Pilagá en relación a los animales, vale decir que tanto las especies mencionadas como los atributos descritos deben considerarse como meros ejemplos de un tipo de conocimiento.

Es evidente que la identificación de la variedad no se diferencia de la del individuo, en ella recurren variados aspectos, siempre cognoscibles a través de los sentidos, entre los que figuran la morfología, el tamaño, la pigmentación del pelaje, el habitat, las costumbres, la peligrosidad, el miedo, entre muchas otras características. Dichos atributos no dan origen a clasificaciones diferentes en virtud de que no se consideran en forma aislada sino en su conjunto. En otras palabras, los hábitos diurnos o nocturnos, el tamaño grande o pequeño, o el tipo de alimentos escogidos, por ejemplo, no dan origen a agrupaciones de animales diurnos y nocturnos, grandes y pequeños, o carnívoros y herbívoros, sino que cada uno de esos atributos es asociado a una totalidad, vale decir, a un animal que presenta tales características. De ello resulta que la nomenclatura utilizada por el Pilagá siempre se refiere a variedades o especies identificables con un individuo, y no a grupos de animales en virtud de ciertas semejanzas. No con ello queremos decir que éstas no se perciben entre las especies que integran géneros, familias u órdenes, o que no existe forma alguna de agrupación de los animales. En efecto, tal como se aprecia en el relato, por medio de las expresiones la'té y kóGot se vinculan las especies pertenecientes a las mismas familias o géneros. Así ke'ka es el la'té de los felinos en virtud de que los atributos que comparte con el resto se manifiestan maximizados. Otro tanto sucede en el caso de los armadillos, el rol

del tatú como le'tá se fundamenta en los mismos aspectos, vale decir, el mayor tamaño y posibilidades de acción. Lo mismo vale también para los aomos y el tití, las variedades de pecaríes, o de abejas, así como también para las mojarritas en relación a los peces, y en general para las especies que se integran en familias u órdenes.

Por otra parte, la unidad en cuestión se manifiesta en las relaciones loGát-lomasék; según vimos, la totalidad de los felinos es unificada bajo la égida de un sólo dueño -l aomos de acuerdo a ciertos informantes- lo mismo sucede con los pecaríes, los caparasonados o los sapos y las rinas, entre otros. Lo que evidencia la unidad percibida tanto en características físicas como de comportamiento, o de hábitos.

El caso de las víboras es el respecto una excepción puesto que más allá de las denominaciones específicas -mencionadas en los textos- el Pilagá mediante la voz nanáyk se refiere genéricamente a todas ellas. Vale decir, nanáyk corresponde a la noción de boídeos, designa entonces una familia. Si bien se trata de un sólo caso nos muestra que el indígena percibe con la mayor claridad las similitudes que aúnan a las especies en familias u órdenes. Sin embargo, las clases más generales no tienen en cuenta dichas características sino por el contrario, responden a un carácter pragmático. Así, los animales son agrupados en cuatro categorías bastante extensas: las de síyaq, níyaq, mápo't y lapacát, cuyas divisiones posibles las iremos acotando en la medida en que tengamos las especies que agrupan y los contenidos que le atribuye el indígena.

Siyáq designa los animales que habitualmente habitan en el monte. Veamos:

"El mono, por ejemplo, es siyáq porque está en el monte. El "quirquincho es siyáq porque también está en el monte, el peludo, la mulita también porque nacieron en el monte. Los que viven en el campo o en el monte son siyáq, por eso el Mandá también es siyáq, el cuis también es siyáq, el león, el sigro, el tigrillo, el gato onza, el gato de monte, también son siyáq, el oso hormiguero también es siyáq, la corzuela y el t. ir también son siyáq. El cerro también es siyáq igual que la vizcacheta. El carancho, aunque vive al lado del agua, también es siyáq cuando no es parecido al pescado. Pongamos el carancho vive al lado del río en el monte entonces también se entreviene con los otros siyáq. El conejo también es siyáq. Los chanchos también son siyáq. Siyáq son los animales que están en el monte. Las nanáyk son siyáq excepto la curiviyú y la lampalagua porque viven en el agua. La iguana también es siyáq porque vive en el monte. La araña también es siyáq porque vive en el monte y también se puede orde como los otros siyáq". (Juan de los Santos).

Es claro que la noción de siyáq revela la adscripción de un animal a un ámbito determinado, más allá de las características morfológicas, de hábitos o de comportamientos. Así se reúnen los habitantes del campo de monte en un sólo conjunto, sean mamíferos, aves, reptiles, anfibios, fídios o sáureos. A la vez las víboras identificadas en el concepto de nanáyk ven perder la unidad tribuáida en función del ámbito en que habitan, vale decir, de las realísh. Así son siyáq los que pertenecen al

dominio terrestre.

Por medio del concepto en cuestión se unifican una gran diversidad de especies, no desde una perspectiva sistémica científica que tenga en cuenta las afinidades entre las mismas, sino por el contrario, desde un punto de vista empírico que por encima de toda heterogeneidad resalta el hábitat de la especie.

La voz de niyáa tiene una doble acepción, por un lado es la denominación del sábalo, por otro designa a los peces en general. Ambos significados se hallan claramente expresados por el indígena:

"Niyáa quiere decir sábalo, pero también se usa para cualquier pescado. Si yo le digo a un compañero Vamos a buscar "pescado", le digo "Vamos a buscar niyáa". Niyáa sirve para decir a cualquier pescado. El sábalo también se dice niyáa, una sola palabra. Los otros pescados tienen cada uno su nombre, "por ejemplo la palometa se llama koté, el surabí 'wachiysék, "el potí 'apagáy, el dorado saasenáa, la raya kátay, cada uno "tiene su nombre, pero si yo quiero nombrar a todos juntos digo niyáa". (Ceferino, Pacho González).

Es claro que niyáa como designación genérica, en primera instancia se refiere a la totalidad de los peces. El hecho de que para tal denominación se utilice una voz que a la vez denomina una especie concreta, si bien es claramente formulado como contenido de conciencia por el indígena, no responde a una causa que pueda determinarse fácilmente. Quizás se vea en el sábalo el pez por antonomasia, quizás a su abundancia o algún

otro motivo no claramente formulado.

Así como siyáq implica la reunión de un conjunto de especies en función de que habitan en el mismo ámbito, también la idea de niyáq engloba a los habitantes del agua y no sólo a los peces, a los que designa genéricamente.

"Los que viven en el agua son niyáq. El yacaré y la lagartija son siyáq porque viven en el agua y se entorpecen con los pescados. Todos los pescados son siyáq porque viven en el agua. El cangrejo también es niyáq porque vive en el agua, la machurita (conchilla bivalva) también es siyáq". (Pedro Moreno).

Se advierte en el texto que el concepto de siyáq en loba también anfibios, crustáceos y moluscos, en tanto dichos animales se asocian al ámbito acuático. Sin embargo, tal inclusión no debe confundirnos, en primera instancia la voz en cuestión se refiere específicamente al sábalo y genéricamente a los peces, la extensión a todos los habitantes del agua, si bien tiene su paralelo en la noción de siyáq, responde a una necesidad de generalizar y clasificar presente preponderantemente en la conciencia racional y no en la vivencia inmediata del indígena.

Con la voz máyo't se designa genéricamente a los pájaros, a los que vuelan, a los seres que pertenecen al ámbito aéreo.

"Los pájaros son máyo't porque viven en el cielo, el yulo también es máyo't, aunque vive en el botado puede volar. La

"lechuza también es máyo't. El pato también es máyo't porque "sabe volar aunque puede andar por el agua y también sabe nadar. Cada pájaro tiene su nombre pero nosotros a todos le podemos decir máyo't. Si tenés buena vista enseguida ves qué pájaro es y entonces le decís por el nombre. Pero si vuela muy alto y no sabés qué es, entonces ya decís máyo't, como pájaro. Son máyo't los que vuelan, si no vuela es otra cosa. "El murciélago también es máyo't porque vuela, tiene sus alas". (Gabriel Fernández, Juan Córdoba).

En la formulación de la noción de máyo't no sólo se tiene en consideración el hábitat del animal sino también un segundo atributo, quizás de mayor importancia: la capacidad de volar. Así se adscriben a la noción de máyo't aves propias de los ambientes acuáticos como los patos, las garzas y las cigüeñas, o quirópteros como el murciélago y el vampiro, y también la totalidad de los pájaros.

Finalmente, nos resta por analizar la noción de lanaGát. Del mismo modo que siyán designa específicamente al sábalo y genéricamente a los peces o los habitantes del agua, lanaGát se refiere específicamente al piojo aunque genéricamente puede denominar a gran variedad de insectos. Veamos:

"LanaGát es el piojo, pero también se puede utilizar para "otros bichitos chiquititos. Por ejemplo, yo puedo decirle "lanaGát a las abejas, a las extranjeras, las lechiguanas, lo "que sea. Si tengo piojos en la cabeza digo lanaGát. Al zancudo, ese que se llama bandó, o la mosca, mitigáí, vos le podés decir lanaGát porque son chiquititos y pueden volar o salir

"tar. A cualquier bichito le podés decir lanaGát. La hormiga
 "también es lanaGát. Las lombrices también son lanaGát, son
 "lanaGát 'aléwa (piojo de la tierra), la hormiga también es
 "lanaGát 'aléwa. El gusano también se le puede decir lanaGát,
 "es lanaGát del algarrobo. Las avispas igual que las abejas
 "también se les puede decir lanaGát, son todas parecidas. Si
 "vos ves cuál es, vos usás la palabra bola, extranjera, moro-
 "moro. Pero si sentís el ruido y no sabés qué es, le decís la-
 "naGát. La pulga también es lanaGát. A la vinchuca también se
 "le puede decir lanaGát. Cada bichito tiene su nombre, pero si
 "es un bichito chiquito le podés decir lanaGát". (Juan de los
 Santos).

Se advierte que la voz lanaGát se puede traducir de una ma-
 nera comprensiva como insecto. En esta circunstancia no tiene
 relevancia el hábitat del animal ya que puede ser voladores,
 como las abejas, avispas o moscas, que vivan en los árboles o
 bajo tierra, como los gusanos. Tampoco incide el hecho de que
 vuelen o no lo hagan, aspecto relevante en la determinación de
 la noción de máyo't. El hecho relevante en este caso parece ser
 el tamaño, más allá de cualquier otro atributo. La noción de
lanaGát, si bien específicamente designa al piojo desde una
 perspectiva genérica, se refiere a los insectos, vale decir, a
 animales de tamaño minúsculo.

En la determinación de las nociones de siyáa, niryáa, máyo't
 y lanaGát intervienen diferentes criterios: la asignación a un
 habitat determinado, los atributos específicos de los animales,
 tales como la capacidad de volar o el tamaño. Vale decir, en
 toda circunstancia se trata de aspectos cognoscibles empírica-

mente a través de los sentidos. Dichas categorías, por otra parte, responden no a una necesidad teórica de clasificación de las especies sino a la observación de determinados atributos que se presentan relevantes. Carácter que no es establecido arbitrariamente sino en función de una visión de la realidad que implica una cosmovisión. Es claro, desde esta perspectiva, que la asignación de un animal a determinado hábitat en términos de cultura es relevante, puesto que el cosmos indígena sólo existe como realidad segmentada, cada ámbito desde el punto de vista de la potencia es una unidad, una totalidad, y desde esta perspectiva podríamos señalar que las agrupaciones empíricas se corresponden con las clasificaciones realizadas en función de la potencia, lo que equivale a decir que ambas responden a una sola percepción de lo real.

Por otra parte, la capacidad de volar -de singular importancia en la noción de máyo't- o el tamaño -fundamento de la idea de lap Gát- son también aspectos relevantes en términos de cultura. Es claro que las capacidades de cada individuo se revelan como significativas al indígena; son ellas, entre otros aspectos, las que posibilitan la distinción entre los seres que pueblan el cosmos. Son, además, expresión de la potencia de cada individuo, y es también a partir de ellas que se percibe el estado de loyak, la presencia del paq'í, del ki'i o del kiryaqaté. En síntesis, las capacidades de cada ente se presentan como aspectos relevantes en la cosmovisión indígena y desde esta perspectiva, no debe extrañarnos que puedan fundamentar una agrupación determinada en el mundo animal.

El tamaño es también un aspecto significativo en la conciencia arcaica (174). Las formas minúsculas y las supradimensionales denotan la potencia, lo normal respecto a la categoría que pertenecen permite la inclusión en la misma sin reservas, puesto que no se plantea una significación diferente. En otras palabras, el tamaño en términos de cultura se revela como una cualidad relevante y de allí la posibilidad de que entre otros aspectos, fundamente la incorporación de los insectos en la categoría de lanaGát.

Los animales domésticos que, a excepción del perro y el caballo, han conocido por contacto con el blanco, no son incluidos en ninguna de las categorías mencionadas, en virtud de que no responden a los aspectos considerados por el indígena en las agrupaciones tradicionales. En efecto, los cerdos, chivos, burros, caballos, gallinas, pavos u otros animales domésticos, no pertenecen a ningún ámbito, habitan con el nombre en el nóyk, vale decir, no pertenecen a los espacios que se consideran en las agrupaciones, por un lado el campo y el monte, y por otro los ambientes acuáticos. Tampoco pueden ser agrupados con los náyo't puesto que, aunque algunos pueden volar pequeñas distancias, no pertenecen a un espacio aéreo como los pájaros. Finalmente, tampoco pueden incluirse en la categoría de lanaGát en virtud de que su tamaño escapa a tales posibilidades.

"A un chivo, por ejemplo, no le podemos decir siyáa porque no nació en el monte, no vive en el monte. Para decir a los animales que se crían en la casa no hay palabra en idioma, nosotros decimos animales caseros. La oveja, los chanchos, las gallinas, los pavos, cualquier animal que uno cría es casero.

"A la gallina no le puedo decir máyo't porque vive alrededor de la casa y casi no puede volar. Con un pavo pasa lo mismo. "Esos animales no son montaraces, el dueño es la persona nomás. "No son como los animales montaraces, esos viven en el monte como si fuera la casa. La casa es el monte, allí descansan, duermen, comen. Los animales que viven en la casa yo les puedo decir animales caseros y a los que viven en el monte les puedo decir vyrGalé'ek (habitante del monte) (175)" (Ceferino, Pucho González).

Se advierte, además de los aspectos señalados, que desde la perspectiva más general, los animales pueden agruparse en función de su relación con el hombre, en animales "caseros" -expresión que Ramón Tapiceno tradujo por 'emel:'ek (habitantes de la casa) y animales montaraces. De los primeros el hombre es propietario y, desde esta perspectiva, debe criarlos y velar por ellos; los montaraces por el contrario, pertenecen al dominio de las teofanías, aunque desde un punto de vista empírico, es claro que se le asignen ámbitos y hábitos diferentes.

Por otra parte, existe un caso, el de la tortuga, en que el animal no es asignado a ninguna de las categorías mencionadas. Ello se debe a que no se perciben en ella los atributos que permitirían incluirla con claridad en alguna de las agrupaciones establecidas.

"La tortuga no es siyáq porque no vive en el monte, no es máyo't porque no se parece a los pescados, tampoco es máyo't porque no vuela, y no puede ser laragát porque es muy grande." (Juan de los Santos).

Los aspectos mencionados en el texto, que fundamentan la no inclusión de la tortuga en las cuatro clases de animales que el Pilagá reconoce, no son sino los que hemos mencionado anteriormente, la adscripción a un hábitat determinado, la capacidad de volar, el tamaño, el que desde una perspectiva más general se integra en el parecido morfológico, vale decir, el fundamento de su no integración en la categoría de niváa.

Por otra parte, cabe resaltar que en algunas circunstancias la inclusión de determinados animales en una de las cuatro clases pareció ser más resultado del cuestionamiento ante la interpelación del etnógrafo, que de algo acabadamente previsto por la cultura. Lo dicho no significa que la información fuera forzada sino que la necesidad de que las agrupaciones incluyan la totalidad de lo existente no es una necesidad del indígena, de su modo de ordenar la realidad, en definitiva, no es una necesidad de la conciencia arcaica. Las agrupaciones realizadas por el indígena se alejan de la sistematización científica porque pueden no incluir la totalidad de lo real y porque los criterios utilizados no se fundamentan sólo en características de orden biológico.

CAPITULO XII

MODOS DE CLASIFICACION DE LOS VEGETALES

El Pilagá posee de los vegetales un rico conocimiento empírico que se manifiesta en diversos aspectos. Entre ellos figuran los relativos a la floración y a los frutos, tanto en lo concerniente a la época en que se produce como a las propiedades de los mismos -comestible, venenoso, etc.-. También conoce sobre la calidad de las maderas de los árboles y en correspondencia con ésto señala su utilización determinada, la cantidad de agua que necesitan para su subsistencia, la función de la raíz, el tronco, la sabia u otras partes de la planta, se percibe claramente también el tipo de paisaje al que se integran y su disposición en el mismo.

Cada uno de los aspectos mencionados son evocados por el indígena cuando se refiere a un vegetal concreto. Tal como sucede con los animales, cada planta, cada variedad, es individualizada por medio de una denominación, vale decir, por una forma determinada de clasificar la realidad. En tales ideas se tiene particularmente en cuenta el aspecto general, así como también otros que son realmente verdaderos detalles. Por ejemplo, lo que nosotros llamamos genéricamente cactus, tuna, es precisado por el Pilagá en una gran cantidad de vegetales diferentes, atendiendo a la forma redondeada o en aristas, o aún en función de la cantidad de éstas, que presentan las variedades concretas. De igual modo, señala el quebracho blanco del colorado con denominaciones específicas; nodík es el nombre del primero, y ketagayk el del segundo.

Se advierte en el texto que la noción de enáq refiere un aspecto morfológico y su carácter "montaraz", vale decir silvestre. Desde la perspectiva de la forma se explicita tanto la altura como el tronco y la raíz, pero quizás sea el segundo el aspecto que permita su fácil diferenciación de los arbustos.

SaGáchik denomina en primer lugar a una variedad específica de cactus aunque del mismo modo que niyán, la noción se hace extensiva a la totalidad de vegetales de su tipo. En su carácter de una agrupación específica, el Pilagá señala diversos aspectos.

"SaGáchik tiene seis rayas (aristas), ese otro que le decimos lédisi tiene como doce rayas. Esa tuna en forma de hojas le decimos pichinik. Aquella otra que se parece le decimos mañeckóyti pero tiene las hojas más grandes más fruta, que se puede comer, la de pichinik no se puede. Pero a cualquiera de las tunas yo le puedo decir saGáchik, si hay muchas tunas de varias clases yo voy a decir que hay un saGachisát. El saGáchik no es enán, no es como el árbol con ramas, no tiene nada, no tiene hojas, tiene espigas, lo único que tienen igual es que tienen flores y frutas. SaGáchik es montaraz, crece solo en el monte sin que la gente lo siembre, pero igual da fruta que sirve para comer". (Martín Montoya).

SaGáchik tiene un doble contenido, por un lado, se trata de una denominación específica, por otro, posee un sentido genérico en tanto puede englobar a la totalidad de los cactus, hecho que se advierte con mayor claridad en la voz saGachisát, que podríamos traducir como tunal en virtud de que el sufijo sát

da la idea de colectividad. Es evidente que la elección de saGáchik para expresar la asociación de vegetales de la misma familia indica el contenido de generalidad que detenta. De igual modo que en el caso de la noción de niyék es difícil precisar los aspectos que fundamentan la extensión del concepto a su totalidad. SaGáchik revela su importancia desde perspectivas diferentes, tanto en función de su tamaño como de sus frutos, en virtud de que son comestibles. No obstante, el indígena parece dar como un hecho no cuestionable la doble acepción de la voz que nos ocupa. Finalmente, como sucede con la noción de epáq, se señala el carácter montañés de los saGáchik, que comparten en última instancia todas las cactáceas.

Con la expresión nakoló', el indígena se refiere a la totalidad de las enredaderas, muy abundantes en la región, sobre todo en las zonas de esteros, lagunas, ríos o riachos.

"Nakoló' es enredadera nomás, no es epáq, no es saGáchik, no es naná, es nakoló' nomás. A cualquier enredadera le puedo decir nakoló' aunque tenga su nombre propio, si yo veo de lejos y no puedo ver qué clase de enredadera es, voy a decir nakoló'. La enredadera sube a un árbol y lo tapa bien, lo enreda bien, nosotros decimos enredar nakoleplé'ni (parecido a nakoló'). Hay muchas enredaderas en el riacho, en la laguna. Pero algunas crecen como eso tapando el árbol y no está al lado del agua. Nakoló' crece también sola sin que nadie la siembre". (Juan de los Santos).

La noción de nakoló' se fundamenta tanto en la constitución del vegetal como en su peculiar modo de crecimiento. También

se señala su asociación recurrente a los ámbitos acuáticos, como a otras plantas a las que entrelazan. Es justamente a partir de la visión empírica del nakoló' que se denomina nako-lealéGi a cualquier realidad que se presente entrelazada, enredada en virtud de que es desde esta perspectiva que se semeja al vegetal. También como en los otros casos se resalta el carácter silvestre del nakoló'. La idea de sáto la podríamos traducir como arbusto; se refiere a plantas que aunque posean madera en su constitución carecen de tronco como los epáq, no alcanzan grandes alturas y en la mayoría de los casos su crecimiento se concreta hacia lo ancho.

"Para decir a todas las plantas que no son epáq porque son "demasiado bajitas decimos sáto. Sáto es para decirle a cualquier planta, aunque cada una tiene su nombre, sáto sirve para decirle a cualquiera. Pero tiene que ser planta montaraz para "zapallo, sandía, melón no sirve, eso es otra cosa". (Ceferino, Juan González).

Como en los otros casos, sáto unifica vegetales que comparten su aspecto y su constitución. Se diferencian claramente de los epáq en función del alto, el ancho y la disposición de las ramas, vale decir, el sáto carece de un tronco, único aspecto distintivo del epáq entre los vegetales que incluyen madera en su constitución.

La expresión awkapí puede traducirse como pasto. El sufijo pí asociado a diferentes nociones, indica siempre la pluralidad de la entidad identificada. Es claro que el pasto nunca se presenta aislado y de ahí la inclusión del sufijo pi en su de-

signación.

"Awkani quiere decir pasto. Pasto hay por todas partes, siempre junto, nunca está una planta sola, siempre hay de a muchos. En el caso de donde hay más pasto, ahí hay puro pasto. La zona de pasto es muy peligrosa para andar porque hay muchas víboras. El pasto crece por cualquier parte, no hay que sembrarlo, se ocupa el nyák, es como si lo sembrara el nyák. Hay diferentes tipos de pasto, hay uno que es más alto y hay otro que es más bajito, pero todos se les puede decir awkani. (Martín Montoya).

En la noción de awkani ocurren tanto su aspecto y constitución como su pluralidad y su carácter silvestre. Los diferentes variedades se perciben claramente desde una perspectiva empírica, pero la unidad de las mismas, insuñada también sensiblemente, se manifiesta en la noción en cuestión.

Chiná' es, de acuerdo a algunos informantes, la denominación genérica para lo que podríamos denominar plantas parásitas y aéreas, aunque otros indígenas señalan que la voz designa solamente al clavel del aire.

"Chiná' es el clavel del aire, nosotros le decimos Dapichí' namó', sirve para aclarar el agua. Vos lo metés adentro de la vasija cuando el agua está turbia y se aclara onseguida. A las plantas que crecen en el tronco de los árboles les podemos decir epia ketéle o epia la'wó (orejas del árbol o flor del árbol). Así le podemos decir a los hongos que cre-

"cen en los troncos. Se les puede decir así porque son chiqui-
"tas y están siempre en otro planta. Hay en el monte en cual-
"quier lugar, no se siebran, salen solas, son plantas monta-
"races". (Juan de los Santos).

En este caso el informante no ha usado la expresión chiná', sino ená ketéle o epó la'wó para referirse a las plantas parásitas. La divergencia de denominaciones no es un hecho significativo, en virtud de que más allá de las voces mencionadas específicamente, es claro que se refieren en todos los casos a una sola realidad. En toda circunstancia el concepto incluye a vegetales de pequeñas dimensiones, que crecen en forma parásita y, como siempre, se trata de plantas silvestres.

La distinción entre la totalidad de las clases mencionadas se hace en virtud del aspecto, la constitución, el tamaño y el tipo de crecimiento como características de mayor relevancia. Su carácter silvestre, concretamente su desarrollo y reproducción con independencia de la acción del hombre, además de remitirlas ontológicamente a la esfera del payák, desde una perspectiva meramente empírica, fundamenta su inclusión en una clase más general, la de vyák, expresión que ya hemos traducido como monte, y desde esta nueva perspectiva podríamos hacerlo como vegetal silvestre. Vale decir, aquello que se opone y distingue de las plantas cultivadas especialmente y que dependen de los cuidados del hombre para subsistir.

"Todo lo que crece en el monte, que no lo sembramos nosotros es vyák. Si sale en el campo, en el baldo, lo mismo son plantas vyák. Todo lo que no sembramos nosotros es vyák". (Martín

Montoya).

Una noción opuesta a la idea de vyák es la de naná, que designa a los vegetales cultivados o, más precisamente, a los que es necesario sembrar. Así como vyák engloba a entidades muy diferentes, que son agrupadas en clases menores teniendo precisamente en cuenta la diversidad entre los mismos, naná se refiere genéricamente a un conjunto de vegetales muy disímiles, que lo único que comparten es el hecho de ser cultivados por el hombre.

"Naná son las plantas de la chacra, las que nosotros sembramos, algunas las trajeron los qocelé'ek. Por ejemplo el naranjo es naná, el limonero también. A todas éstas les decimos naná, no importa si es planta de naranja, de pomelo u otra planta chica como lechuga, tomate, se les dice naná. Las plantas que nosotros sembrábamos antes también son naná, el zapallo, táñi, la sandía, koda'á, el anco, lolyaGáy, el melón, newoké. Naná quiere decir que salen de semilla. La caña es nanék porque también se siembra, se parte en varias partes entonces las metés en el surco. A las que son naná no les podés decir vyák. Lo mismo si vos plantás flores no le podés decir la'wó, le tenés que decir arañiték, a cualquier flor que vos plantes. Las que están en el campo son la'wó, arañiték se le puede decir a cualquier flor, flor de dalia, rosa, malvón, pero a esas que nacen en el campo no" (Ceferino, Juan González).

Los vegetales cultivados tradicionalmente, cada uno denominado específicamente, son reunidos a la idea de naná, haciendo hincapié en el hecho de que son sembrados y cuidados por el hombre. El contacto con los blancos les permitió incorporar

otros vegetales -frutales y verduras primordialmente- a los que se incluyó en la noción de naná atendiendo el principio mencionado, manteniendo como denominación específica la que les proporcionaba el castellano. Atendiendo siempre a la idea de naná como sembrado, como un producto intencional del hombre (176), se incluye en la noción gran variedad de vegetales, desde árboles hasta tubérculos, desde verduras hasta la caña. Diferencias que, por otra parte, son percibidas claramente, como lo demuestran las agrupaciones de los vegetales silvestres en diferentes clases, que atienden a las diferencias significativas. Sin embargo, en la noción de naná no se hace hincapié en la constitución, en el aspecto o en la forma de crecimiento del vegetal, sino en la relación de éstos con el hombre, concretamente, su labor en la chacra.

La denominación naná, que utilizamos genéricamente, es no obstante, un femenino, debido a que el Pilagá otorga ese sexo a la mayoría de los vegetales que se siembran en función de que es la mujer quien realiza el trabajo más relevante en la chacra. Por el contrario, la caña es denominada nanák, el masculino de naná, debido a que la labor de los cañaverales compete a los hombres.

Las dos nociones que pueden traducirse como flor, arañiték y la'wó, responden a la división entre naná y vyák, vale decir, lo que se siembra y lo que crece en forma silvestre. Es sólo otra concreción de una misma idea.

Los vegetales se clasifican entonces en función de diversos niveles jerárquicos. En primer lugar, teniendo en cuenta las

características del ente concreto se denominan a éste, lo que equivale a decir a la variedad o a la especie. En segundo término, haciendo hincapié en la constitución, en el aspecto, en el tamaño, en la forma de crecimiento, se agrupan las vegetales en un escaso número de cl. Finalmente, considerando la actividad humana en relación al vegetal, se los percibe como vyák o naná.

Vereos finalmente cuál es el papel que le cabe en relación a la percepción del paisaje, más concretamente el establecimiento de ámbitos específicos. Vimos cómo, desde una perspectiva clasificatoria que tenga en cuenta las conenciones & potencia, los ámbitos se delimitan y unifican en función de la figura del loGót, vale decir, una topografía payák. Teniendo en cuenta las nociones de sirác y niyáa, las barreras entre el campo y el monte, el río y el bañado, se diluyen para integrar ambientes terrestres y acuáticos, aspecto que sustenta la clasificación mencionada. Si consideramos la percepción de los ámbitos en relación a los vegetales, vemos que las distinciones se multiplican.

"Hay dos clases de monte, hay monte que es bien cerrado, "puro monte grande, y hay un monte que es abierto, no es tan "tupido. Algunos árboles viven en el monte cerrado y en el "monte abierto, y otros más en el abierto que en el cerrado. "Por ejemplo, el elgarrobo vive en monte medio abierto, el vi- "nal en monte cerrado, el yuchón y la cachasardie también, la "tusca crece en un lugar medio abierto, los tunas están siempre "en la orilla del monte grande, palo santo hay siempre en el "monte cerrado, palo anteco siempre hay cerca del bañado, el

"palo cruz está en lugares medio abiertos, quebracho hay en
 "el monte cerrado. Si es monte tupido le decimos nesúñi y si
 "hay poca plantación le decimos satraoí. A veces una clase de
 "árboles está todo junto entonces ya le damos otro nombre,
 "por ejemplo, el lugar donde hay muchos viñales le damos pla-
 "yasát, donde hay mucho algarrobo le decimos mapisát, sale
 "de mapík que es el nombre del algarrobo, quiere decir que
 "hay muchos. Donde hay mucho palo mataco decimos tadesát,
 "donde hay mucho quebracho colorado decimos ketrasát, donde
 "hay muchas palmeras, un palmeral, decimos chaysát, takesát
 "se dice cuando hay muchos chañares juntos. El yuchán, por
 "ejemplo, no hay nunca mucho juntos, tenés que buscarlos en
 "el monte porque están solos, los pistoles tamoco hay muchos
 "juntos, puede haber cuatro o cinco pero nada más. La zona de
 "tuscales se dice paGesát. El palo santo hay mezclado, no hay
 "mucho todo junto. Las tunas a veces hay muchas juntas, enton-
 "ces decimos saGachisát, y en el bañado hay muchas enredaderas
 "entonces decimos nakolo'sát". (Ceferino, Juan González).

La unidad del vyák según la asociación de los vegetales
 deja de ser un atributo importante, dando lugar a otras deno-
 minaciones que precisan de forma más efectiva el contenido
 del paisaje. Una primera división surge en función de la can-
 tidad de vegetales, así se reconoce el "monte cerrado" y el
 "monte abierto", a la vez que se percibe la presencia predo-
 minante de algunas variedades en uno y otro. Por su parte,
 la asociación exclusiva de árboles de un mismo tipo permite
 distinciones más precisas. En efecto, a la raíz de la voz u-
 tilizada para denominar el vegetal se le agrega el sufijo
sát, indicando la pluralidad excluyente de determinado tipo

de vegetación. Así surgen las nociones de mapisát, chaysát, ketaqasát, etc., que en muchas circunstancias recortan un paisaje peculiar diferenciado de los que contienen gran variedad de especies.

Es claro que dichas divisiones responden a una percepción y clasificación empíricas de la realidad, aunque también es claro que todas ellas son englobadas en la noción de vyák, de la cual también el indígena posee una experiencia sensible.

Por otra parte, digamos que sólo del plano terrestre y su paisaje puede el Pilagá tener una experiencia empírica. Los conocimientos relativos tanto a la bóveda celeste como al mundo subterráneo, implican otro tipo de experiencia meta-sensible o metaempírica. La única excepción a lo dicho podría ser la asignación de un frío helado a piyéa, percibido en el rocío matinal, que el entender del indígena viene del cielo.

CAPÍTULO VIII

MODOS DE CLASIFICACION DE LOS OBJETOS

No existen en Pilagá nociones que agrupan a los objetos teniendo en cuenta su funcionalidad, tales como herramienta, mobiliario, adorno o vestido, para mencionar sólo unos ejemplos. Cada uno es determinado separándolo del resto, y puede integrarse a la categoría de awo'ón o awét según la técnica con que fueron construidos.

También puede agruparlos en función del sexo. Podría argumentarse que la percepción de éste en un objeto no proviene de un conocimiento empírico, y esto es así en muchas culturas. Por ejemplo, entre los ayoreo el sexo del erga está determinado por el que tuviera el personaje mítico que se metamorfoseó en el ente actual. Vale decir, desde la perspectiva de nuestro tema la percepción del sexo en el erga posee un fundamento mítico y expresa entonces un conocimiento del mismo carácter. Sin embargo, entre los Pilagá la asignación del sexo, si bien no surge de una experiencia sensible en sí misma, está ligada generalmente a un tipo de conocimiento empírico. En efecto, los objetos que son vinculados al hombre por propiedad, uso, o el nexo que fuera, son de sexo masculino, mientras los que se asocian a la mujer son femeninos. Dicha vinculación no implica en ninguna instancia una percepción que involucre la potencia, puesto que no se trata de una participación (177) sino de una asociación empírica fundada en el uso habitual, la propiedad, u otra relación con el erga, cognoscible en lo dado.

Comenzaremos las clasificaciones de los objetos hechas por el Piló estableciendo cuáles se agrupan en la categoría de aw'ón y cuáles en la de awét. Ambas hacen referencia al modo o la técnica con que se han hecho los erga; aw'ón puede traducirse como "tejido", vale decir, objeto tejido, trenzado o entrelazado, y awét se refiere a las formas de construcción restantes.

"Fabricar, las cosas que hace la mujer, se dice awo'ón. "La mujer puede hacer yica, es awo'ón. Tejer se dice awo'ón, "puede ser una yica, una manta, un poncho, tódo es awo'ón. "Cuando tenés que tejer decís que la cosa es awo'ón. La flecha y el arco son awét, el palo que usaban los antiguos para sembrar también. La cama tiene una parte awo'ón donde están los tientos, y awét la parte de madera. La mesa y el "bancuito son awét. Si tejés de nuevo y arreglás lo que está "hecho decís awo'ón. En cambio si hacés o arreglás una silla "decís awét. Fabricar una casa también se dice awét y un bote también y un trompo también, todas las cosas que son "de barro son awét; las palas, las herramientas de los posele'et, también son awét, ese cuaderno que tenés vos también "es awét". (Cefrino, Pacho González).

Se advierte en el texto lo mencionado anteriormente, las nociones de awo'ón y awét agrupan los objetos según su técnica de construcción. La idea de awo'ón que los indígenas traducen como tejer, es en rigor más amplia, incluye el trenzado, el entrelazado y cualquier otra técnica semejante, de ahí la inclusión de la parte del catre sobre la que descansa el individuo, en función de que es realizada entrelazando

tientos de cuero seco. Sin embargo, la unidad, el parecido de las técnicas en cuestión se revela fácilmente. No sucede lo mismo con las formas de trabajo unificadas en la noción de awét. En efecto, cubren una gama que va desde la fabricación de ceramios hasta el trabajo sobre madera, pasando por la construcción de la choza o de objetos que incluyen el metal o el papel. Vale decir, la unidad de las técnicas awét parece residir más en su oposición a la idea de awo'ón, que en el parecido de las mismas. Es evidente -dejando de lado los objetos de procedencia industrial- que poco tienen que ver la confección de un ceramio o de un arco, tanto desde la perspectiva de la división sexual del trabajo, como de la técnica misma de construcción.

Veamos ahora lo relativo a la percepción del sexo en los erga:

"La lana es yawó (mujer) porque la ocupa la mujer, la cha-
 "wa también es yawó. Los tientos de cuero son machos porque
 "el hombre caza los animales, la miel es lé'em (macho) por-
 "que la junta el hombre. La pala es lé'em porque la ocupa el
 "hombre. El catre también es macho porque lo hace el hombre,
 "aunque lo pueden ocupar la mujer y el hombre. Un portero,
 "una jarra, son yawó porque los usa la mujer. La casa es
 "macho porque la hizo el hombre. Los cigarrillos son yawó
 "porque el tabaco sale de las cenizas de hesóge. Del tabaco
 "hay explicación, de las otras cosas, el arco, la flecha es
 "así nomás porque el que lo hace lo ocupa y no hay explica-
 "ción. La vica es yawó porque la usa la mujer. El grabador
 "en cambio no sé qué será. El botijo es yawó. Hay yicas que

"son lé'em, las de las mujeres son grandes para poner algo-
 "rrobo, o lo fruto que sea adentro, si es de un hombre hay
 "que hacer medio chico, el hombre la usa para poner pescado,
 "bolas, piedras. El hombre y la mujer llevan también de modo
 "diferente la yica, la mujer la cuelga por la cabeza y el
 "hombre la cruza por el cuerpo. La leña es yawó porque es
 "trabajo de la mujer. Una faja si la usa el varón es lé'em
 "aunque la haya hecho la mujer; el fuego es yawó porque siem-
 "pre levanta la leña la mujer y hace el fuego". (Juan de los
 Santos).

Es evidente que el erga se asocia determinado sexo y
 es desde esta perspectiva que se le otorga el propio. La
 vinculación puede ser hecha teniendo en cuenta quién ha fa-
 bricado el objeto, quién lo usa, y finalmente, si se trata
 de algo duro o blando, correspondiendo la primera cualidad
 al sexo masculino, y viceversa. Testimonian el primer tipo
 de relación en lo que respecta a la mujer, los ceracios o
 el fuego y la leña, y en lo relativo al hombre, tanto las
 armas como el mobiliario o los instrumentos que fabrique.
 La conexión mediante el uso se evidencia en los vestidos, las
 yicas, y los adornos -collares de abalorios o cintas de
 lana- utilizados por los individuos sanamañí. Es claro que
 en este caso el individuo que usa el erga y el que lo fabri-
 ca es el mismo. Sin embargo, no sucede lo mismo con las yi-
 cas, fajas o cualquier tipo de vestimenta que utilicen ambos
 sexos, en esta circunstancia prevalece la asociación tenien-
 do particularmente en cuenta el sexo del individuo que use
 el erga. La tercera posibilidad implica la asociación del
 objeto al individuo, incluyendo la percepción de determinado

atributo que compartan un sexo específico y un objeto determinado. Vale decir, se trata de una vinculación indirecta fundada en un tercer elemento compartido. Por ejemplo, se dice que una mujer es lé'én, no teniendo en cuenta quién la haya fabricado, sino la dureza de la misma, por el contrario una mujer es varó porque es blanda.

Por otra parte, la determinación del sexo de cualquier realidad en función de su asociación al ámbito masculino y femenino, no sólo se evidencia en los argos, se manifiesta también en los vegetales o en la topografía. Así por ejemplo, los árboles que dan frutos recolectables -como el algarrobo, el chañar, el mistol etc.- son definidos como varó en virtud de que la recolección es un dominio femenino, por el contrario, el quebracho o el palo santo son visualizados como lé'én porque se asocian a la labor del hombre tanto en el desmonte como en la fabricación de muebles, armas o útiles de labranza. En relación a los accidentes topográficos sucede lo mismo el río es lé'én porque a él se dirige el hombre para pescar, mientras que el monte puede ser definido como varó porque allí se dirigen las mujeres a recolectar.

La fundamentación de estas asociaciones es generalmente de carácter empírico, tal como puede apreciarse en el relato, en el que se menciona una sola excepción: el caso del tabaco cuyo sexo se fundamenta en el rito de Ne'óga, en virtud de que las cenizas del personaje se metamorfosearon en el ente actual. Este caso es realmente singular pues -como veremos en el capítulo siguiente- el papel etiológico y explicativo no es una característica generalizable del corpus mítico Pilagá, sino antes bien una excepción.

Finalmente, a través de las nociones de dadála y soyén (terminado, utilizable) no se agrupan entes sino que señala el momento en que se halla la construcción del erga. No implica separar clases de objetos agrupándolos, debido a que todo ente pasa por las dos etapas.

"Por ejemplo un ladrillo, cuando se está haciendo es dadála, cuando está terminado es soyén, cuando ya lo podés usar. "Cuando hacés una mesa o una silla es igual, hasta que la mesa o la silla no estén construídas, y la madera esté bien "seca, aunque esté terminada son dadála, recién cuando podés "usar la mesa o sentarte en la silla es soyén. Soyén quiere "decir, terminado, acabado. Una frja lo mismo mientras la "mujer la está haciendo es dadála, cuando la termina es soyén. "Un botijo lo mismo, cuando todavía está crudo es dadála, "cuando se terminó de cocer es soyén. El arco y la flecha "también. Cualquier cosa cuando todavía no está terminada, "o no se puede usar, es dadála, y cuando está terminada es "soyén". (Martín Montoya).

Una percepción idéntica a la que hemos mencionado en los erga, se da también en otros ámbitos, como por ejemplo en los alimentos. En relación a los frutos o verduras dadála "designa a la etapa en que no son comestibles, y soyiyé como contrapartida al vegetal maduro. Cuando la carne no se ha cocido es dadála, mientras que cuando se ha completado dicho proceso, es dáto, vale decir, comestible.

Volviendo a las clasificaciones de los erga es claro que son muchos los atributos que se perciben desde una perspec-

tiva meramente empírica. Entre ellos el tamaño, la consistencia, la funcionalidad, los elementos que lo constituyen, para citar sólo algunos ejemplos. Sin embargo, dichos atributos, aunque son percibidos por el indígena, no dan nacimiento a ningún tipo de asociaciones. Por ejemplo, aunque se percibe la dureza de la nariz, de una silla, o de una pala, la flexibilidad de la cuerda de un arco, y una consistencia diferente en una planta, una faja o una yica, en modo alguno pueden clasificarse los entes en duros, flexibles o blandos desde una perspectiva taxagógica en virtud de que dichos atributos no son visualizados en forma aislada e independiente, no dan origen a un modo específico de agrupación de objetos, por el contrario, cada uno de los atributos sensibles son unificados en la visión del ente concreto y no revelan importancia fuera de esta percepción.

Por otra parte, el conocimiento del castellano ha permitido la introducción de ciertos términos que implican la asociación de los entes en agrupaciones teniendo en cuenta su función. Nos referiremos a las ideas de herramientas, adornos o vestimenta, o mobiliario.

En relación a las primeras, el Dilogó advierte que designan objetos muy diferentes pero utilizables en labores específicas. Sin embargo, mantiene el término para referirse a objetos de procedencia industrial, dejando de lado los erga de su propia cultura que cabrían en el concepto.

Las nociones de adorno o vestimenta, por el contrario, han sido comprendidas en toda su generalidad y se las usa

tanto para designar objetos obtenidos de los blancos como para la ergología tradicional.

En relación a la noción de mobiliario se plantea un caso curioso. Mueble es sólo el ergon que sirve para guardar otros objetos mientras que una cama, una silla, una mesa, son cosas diferentes. Vale decir, no se ha captado el carácter genérico de la idea de mueble y se lo ha identificado con un tipo concreto.

De lo expuesto puede deducirse que la funcionalidad del objeto es un aspecto de poca importancia desde la perspectiva del Pilagá. Lo son en forma contraria su asociación a un sexo determinado o la técnica con que fueron construídos.

Si pasamos a considerar las características de las clasificaciones empíricas ya sean de animales, vegetales y objetos, vemos que este tipo de conocimiento, si bien es más limitado que el que proviene de experiencias que involucran la potencia, abarca un contenido importante de la realidad. Las nociones forjadas no se limitan a las de frío o calor (178), sino que permiten agrupaciones que implican una organización jerárquica de los entes en clases diferentes. Es claro que la noción de ayón, ayón o ayót no manifiestan la potencia, ni surgen de una percepción mítico-religiosa de la realidad, sino por el contrario, en función de ciertos atributos cognoscibles sensiblemente, y cuyos contenidos se agotan en una percepción empírica del animal, el vegetal o el ergon.

CUARTA PARTEEL MITOCAPITULO XIVEL CONOCIMIENTO DE ANIMALES Y VEGETALES A PARTIR DEL MITO

En este acápite nos proponemos analizar la visión de animales y vegetales provenientes del mito, a fin de identificar los contenidos propios de esta visión así como destacar qué papel cumple en su relación con la cultura vivida. No consideramos los objetos por la escasez de referencias a los mismos y al hecho de que los mismos son similares a los predicados relativos a animales o vegetales, los que pueden considerarse un ejemplo respecto no sólo de los erga sino también de las más diversas realidades. En lo que respecta a las estructuras peculiares de sentido, analizadas en la segunda parte, cabe resaltar que la casi inexistencia de referencias a las mismas en los relatos, hace imposible su consideración. Dicho de otro modo, no hay una explicitación en el mito de las nociones de noyák, loGót-lamasék, layíí-láíl, dadála, etc., vale decir, una visión mítica de esa realidad.

Desde muy diferentes escuelas se ha señalado durante este siglo la importancia del mito en su relación con la cultura. Malinowski señalaba su relación con el ritual, y en todo genérico, con los vastos aspectos de lo real (175). Jensen afirmó su conexión con el culto y otras facetas significa-

tivas en la vida de los pueblos primitivos (176). Pero sin lugar a dudas, fueron los pensadores de las corrientes irracionistas los que más se han dedicado al tema. Ya Levy Bruhl destacó la importancia del mito y habló de una participación por imitación que hacía hincapié en el carácter ejemplar de los relatos (177). Sus discípulos van der Leeuw y Leenhardt, aún con ciertas divergencias, encontraron en el mito una realidad fecunda de la cual había mucho que decir. Leenhardt, quien logró un profundo conocimiento de la cultura canaca en virtud de la larga convivencia que efectuó como misionero, introduce variantes significativas en la noción en cuestión. En efecto, no sólo concibe nuestro autor al mito como relato sino ante todo como hecho de vida, así la emoción del melanesio frente al *Mane* (vegetal totem), el gesto, la danza, expresan un mito vivo, haya o no un relato formulado que pueda servir de guión al actuar del indígena (178). El mito es el que permite el equilibrio social y el equilibrio humano mediante el ritual, el que asegura la repetición de los acontecimientos primordiales, y de ahí su importancia (179).

Pero no sólo se han ocupado de él filósofos y antropólogos, sino también estudiosos de las religiones, como es el caso de Eliade, cuya obra ha tenido gran resonancia en trabajos posteriores. Eliade recalca el papel ejemplar, arquetípico y cosmogónico del mito. Escribe "La función principal del mito es fijar los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las acciones humanas significativas..." (180). Esto lo demuestra un conjunto de mitos y de sistemas rituales en los que aparecen las ideas de reconocimiento y restauración, las que

son asimilables a la de nacimiento y éste a su vez a la de creación cósmica, siendo entonces el mito cosmogónico el modelo arquetípico y ejemplar de cualquier acción humana significativa.

Inspirado en Leenhardt y Eliade encontramos el pensamiento de Gassdorf, quien resalta que más que un relato es estructura de existencia. "Reencontrado en su contexto vivido, el mito se manifiesta, pues, como la forma espontánea del ser en el mundo. No ya como teoría o doctrina, sino como aprehensión de las cosas, de los seres y de sí" (181). Por otra parte, reafirma también su carácter arquetípico y ejemplar "el mito ha formulado el modelo perfecto de ser en el mundo. De tal suerte, la tarea del hombre consiste en volver a representar el comportamiento ejemplar de los héroes míticos" (182). Representación que en realidad, de acuerdo al autor, no es tal en virtud de la unidad del Gran Tiempo Inicial que hace al hombre etnográfico contemporáneo de la cosmogonía (183).

Finalmente, nuestro maestro, el Dr. Marcelo Bormida, definió al mito como un "relato verdadero y presente, explícito o implícito, frecuentemente sagrado y ejemplar" (184). Para Bormida la verdad del mito es inmediata porque el hombre etnográfico carece de otra verdad posible que oponerle. La presencia resulta de su concepción con el mito, de la actuación en el presente de las figuras que actuaron en la época primigenia instaurando el orden vigente, de la repetición constante de acontecimientos ocurridos en el tiempo originario, y de su carácter ejemplar que en muchas circunstancias

sirve de modelo al indígena. La sacralidad se refiere a la posibilidad de instrumentalizar la potencia del mito en alguna acción concreta en la actualidad. La ejemplaridad, el valor arquetípico, tanto de aspectos positivos como negativos (135). Influído por Leenhardt también consideró el mito no sólo como relato sino también como palabra y acontecimiento, aunque posteriormente, en función de su análisis de la cultura de los Ayoreo del Chaco Boreal, abandonó esta idea, pasando a considerar el mito como un canal.

En las páginas que siguen, el análisis de los relatos míticos Pilagá relativos a animales y vegetales nos permitirán ver el papel que le cabe en esta cultura y su integración con la vida, teniendo entonces la posibilidad de discutir los conceptos expuestos de los autores considerados.

Dentro del conjunto de relatos posibles -míticos, shamánicos, de experiencias oníricas, de vida, etc.- el Pilagá distingue y unifica un tipo de narraciones a las que denomina layátoms Ganak. Con dicha voz se singularizan los relatos referidos al tiempo praisigenio, que tienen como personajes a las teofanías payák.

No existe en la narrativa un mito que pueda considerarse estrictamente cosmogónico, tan sólo se hace referencia a una inversión de los planos cósmicos en un mundo preexistente. En efecto, Danichí', cansado de soportar un ambiente desagradable como resultado de los deshechos de los humanos que le caían constantemente, decide invertir la posición del plano terrestre y de la bóveda celeste, dando al cosmos su apariencia actual.

"En el tiempo antiguo la tierra no estaba acá, 'alówa es-
 "taba en el cielo, y el cielo estaba en la tierra. La tierra
 "estaba arriba. Danichí' vivía en el cielo pero no le gusta-
 "ba porque había mucho calor. La gente en vivía en la tierra,
 "arriba, defecaba y le caía a Danichí'. Había tormentas, des-
 "herdicias. Como no le gustaba, Danichí' dijo: "Mejor vamos
 "a cambiar: yo me voy allí donde está la gente, y la gente
 "se viene a acá". Entonces se cambió, se dio vuelta así.
 "Así que antes está en el cielo, el niyén antes. Entonces
 "Danichí' quedó contento. Ahora nosotros podemos ver a Dani-
 "chí' en el cielo, con las Siete Cabrillas (Eléyadas), ahí
 "está Danichí'". (Francisco Rubio, Leonardo Gona).

En relación con los rituales, el mito nos da cuenta de su
 origen a partir de la metamorfosis de parte de la humanidad
 primitiva, también en función de la participación de Danichí'.

"En ese tiempo, cuando estaba Danichí' en 'alówa, él se
 "enoja con la gente porque lo trataban mal, nadie le ofrecía
 "ninguna cosita, la gente lo golpea. La gente no sabía que él
 "era Danichí' porque él no les avisa, pero él está cansado,
 "lleno de rabia. Como es é enojado, Danichí' se vuelve al
 "cielo y manda lluvias grandes, helada manda a donde está la
 "gente. Manda granizo, helada y pone todo oscuro, no se pue-
 "de ver. La gente no puede salir a cazar, ni a culear, no
 "tienen qué comer. Danichí' apaga la luz del sol, entonces
 "se hace una noche larga, hay mucha oscuridad mucho tiempo.
 "La gente va defecar por ahí, y se pierde, no encuentran
 "el camino, no se acuerda cosa no se ve. La gente después
 "siente hambre porque es oscuro y no puede salir a cazar. Como no
 "tienen qué comer, los que tienen muchi familia se comen los

"chicos, en cambio los que no tienen chicos se mueren de hambre. Después encontraron tanto fruto de algarrobo blanco, pero sólo vivían los que tenían cuadrillas de hijos, los que no tenían hijos se murieron de hambre. Después cuando frutó el algarrobo ya pudieron comer de esa fruta. Sufrió mucho esa gente cuando Danichí' puso pura oscuridad. Cuando se murieron los contrarios de Danichí' le habló, le gritó a la gente y ahí se levantaron todos esos muertos, las mujeres, los hombres, todo. Salieron todos pero cambiados en bichos. Uno se fue arrastrando por el suelo, otro volando como pájaro. Una viejita se salió como oso hormiguero, por eso el oso hormiguero es arrugado como la viejita, otro salió como suri, otro como conzuala, el quirquincho es un hombre viejo, otro salió como víbora, otro salió como pichi, de todas clases fueron saliendo muchos animales. Entonces Danichí' hizo salir al sol de nuevo y la gente que no se había muerto pudo seguir viviendo". (Francisco Rubio, Laureano Gomez).

El origen de las diversas especies animales, de acuerdo al relato, se funda en una acción contrapásística de Danichí' originada en las continuas agresiones de los hombres, quienes desconocen la identidad de la telefonía. En otros términos, la creación de los animales es obra de la poderosa figura uránica, quien mediante el empleo de la palabra logra revivir a los humanos castigados pero transformando su apariencia. Estos últimos detentan por ende la condición de deidades deus, al metamorfosarse en las especies animales. En algunas circunstancias -la del oso hormiguero y la del quirquincho- se evidencia un nexo morfológico entre la apariencia del ser en su forma humana y animal, vale decir, se trata de rasgos anticipatorios, muy comunes, por otra parte, en los procesos

de metamorfosis.

Entre los diversos temas presentes en el mito, llama la atención el relativo a la antropofagia de la propia prole. Es claro que el episodio permite explicar la supervivencia de algunos humanos en función del problema alimenticio, pero es de notar que no se asocia a costumbre o institución alguna en la cultura. En efecto, los Pilcá desconocen, y desconocieron en época etnográfica, cualquier tipo de canibalismo y, por otra parte, son padres benévolos y protectores, la mayoría de las veces dispuestos a satisfacer las caprichos de sus vástagos.

En términos generales se puede decir que la etiología de cualquier animal particular es recitada por el Pilcá al temático en cuestión. Sin embargo, algunos insectos tienen un origen independiente. En esta circunstancia la acción temofórica cabe a dos niños que tienen la particularidad de no haberse gestado en el útero materno, sino en el interior de una Bates. El llamativo proceso habla de las claras de la potencia que detentan los personajes, lo que además se evidencia en las capacidades físicas e intelectuales de los criaturas.

"Los chicos que nacieron en la Bates estaban llevando el agua para hacer los ríos (el río Chico el Bermejo y el Pilcomayo). Ellos tenían una flecha, la tiraban, entonces el agua se paraba y los chicos se ponían a sostear, después cuando se iba de la unta de los dos se azaban de nuevo el trabajo, sacaban la flecha y el agua empezaba a perseguirlos.

"Los chicos van llevando el agua para el lado del nacimiento
 "para hacer un río. Antes no había agua, antes no había ría-
 "chos. Al otro día llegan las doce y clavan la flecha, enton-
 "ces ahí para el agua y los chicos mataron dos pescados chi-
 "quitos para comer. En el agua hay un pescado grande que no
 "se puede matar porque les avisó el cuidador de los bichos.
 "De repente los chicos tomaron con una persona, con un men-
 "tiroso, con un engañador. El les dice a los chicos que va
 "a hacer el trabajo de llevar el agua, los chicos les dicen
 "que no, pero él molesta, molesta, molesta hasta que los chi-
 "cos aflojan. El hombre que es mentiroso dice que él sabe bien
 "hacer ese trabajo. Los chicos le avisan que cuando él se fue
 "y cuando a las doce no hay que matar el pescado grande, porque
 "ese es peligroso, le dicen que hay que matar el pescado que
 "ese chico cuando quiere desayunar, almorzar. Ese que es en-
 "gañador es como una persona tonta, es así engañador para jo-
 "der a uno. El se quedó con el agua y los chicos se fueron.
 "A las doce el hombre clavó la flecha y paró el agua y agarró
 "otra flecha y mató el pescado grande, no hace caso a lo que
 "le dicen los chicos. Los chicos le avisaron pero él no hace
 "caso. El pescado grande se movió y de vuelta el agua y el
 "hombre se ahogó. Ese hombre se ahoga, se hundió, lo mataron.
 "Se ahogó adentro del agua porque mató el pescado grande.
 "Entonces al otro día se hincó, se salió fuera del agua.
 "Hinchado, hinchado, hinchado. Cuando viene un requito de
 "lluvia se paró de nuevo el hombre que estaba muerto, está
 "vivo otra vez, pero está bien helado el pelo que tenía, él
 "se cambió, se cambió a cascabelos, en mosquitos. El pelo de
 "ese hombre que es engañador, cuando se heló se heló el
 "cuerpo a él. No ves que un bicho que está sobre el agua

"cuando se echó a perder cuando elado. Así que de el pelo
 "ya salen mosquitos, se acuerda. El mosquito chupa la sangre
 "de cualquiera. Los chicos ya son entonces otra vez la fle-
 "cha y continúan llevando el agua. Los chicos hicieron los
 "ríos. Los chicos traían al agua al paciente para ha-
 "cer riachos, para hacer bañados como está ahora". (Sebastián
 Gomez, Laureano Gomez).

Se evidencian en el relato diferentes aspectos de la per-
 cepción del animal en el mito. En primer lugar, el origen de
 algunas variedades de mosquitos a partir del cabello de un
 personaje mítico, hecho que reitera la presencia de figuras
de origen divino y de especies animales.

En segundo lugar, hay una clara referencia a la fauna ic-
 tícola: por un lado, aparecen ligeros al tema de la alimenta-
 ción tal como sucede en la vida diaria, lo que nos permite se-
 ñalar que muchos de los motivos señalados en el mito provienen
 del dominio de lo cotidiano, mostrando diferentes aspectos de
 la cultura. Por otro lado, el episodio del "pez grande", cu-
 ya muerte posibilita que los niños retomen la construcción
 de ríos y bañados que pueden observarse en la actualidad, nos
 da otra imagen de una misma fauna, aquí se hallan presentes
 las connotaciones de potencia. Aunque no se explicita en el re-
 lato la identidad del animal -si se trata de una figura míti-
 ca o de un ser natural- la peligrosidad que implica su muerte
 y su tamaño singular resultan la potencia. Es claro que la
 morfología grande o minúscula denota siempre lo que separa
 a determinado ser de la especie a la que pertenece, y le de-
 cir, señala su carácter sagrado. Desde esta perspectiva, el
 mito muestra al animal también en función de connotaciones de

potencia.

Finalmente, si bien en relación al mundo animal, el tema de la metamorfosis del pelo del personaje en mosquitos se asocia a determinado conocimiento empírico de la realidad. Nos referimos a la pérdida del pelo como resultado de la putrefacción, y a la hinchazón del cadáver al permanecer en el agua. De lo expuesto se deduce que en el mito se plasman aspectos que provienen de una observación empírica de la realidad.

En lo que hace al aspecto etiológico vemos que los relatos analizados, son desde esta perspectiva, bastante pobres. En efecto, no van mucho más allá de señalar el origen de diversas especies animales sin que se predique nada de sus costumbres, hábitos, peculiaridades anatómicas o cualquier otro hecho que singularice a cada especie particular. Una excepción al respecto se aprecia en una versión recogida por Tomasini (186), en la que Enití habla de la interdicción de comer carne de suri en virtud de que para un humano en el tiempo originario, las mismas interdicciones se manifiestan en una versión del mito de Emalojésót proveniente de la zona de Sombrero Negro. En ambas circunstancias se dice que los jóvenes ya no respetan las prohibiciones en cuestión. Sin embargo, el hecho más llamativo resulta de que en rigor la totalidad de los animales comestibles también eran personas que murieron cuando Danichí' mandó la oscuridad y el frío, y recién posteriormente se convirtieron en animales. Lo que nos hace suponer que cualquier interdicción alimenticia debe asociarse a algún otro hecho que forme el pasado humano del animal.

Considerando la perspectiva etiológica debemos señalar que el mito no sólo narra el origen de diferentes especies en elcos, sino también la aparición de otras realidades a partir de la acción del animal. Tal es el caso del eclipse que al entender indígena es resultado de la intención de devorar al sol por parte del león.

"Cuando se apaga el sol es porque el león está comiendo. Eso pasa siempre, cada tiempo el león se quiere comer el sol entonces parece que se apaga. Cuando el sol lo come se achica, se achica, se achica, hasta que queda angostito como la luna cuando recién sale. Están peleando, y el león está comiendo un pedazo. Cuando pasaba eso los antiguos agarraban un morterito chicuito y gritaban para que el león no se comiera al sol. Ellos hacen ruido para que se vaya el león. Cuando se va el león se hace de día de nuevo porque es "oykyaGáyk". (Pedro Moreno).

Más allá de la explicación del eclipse, tema central del texto, nos interesa destacar la imagen del león evidenciada en el relato. Es claro que se destacan sus actitudes carnívoras, su agresividad, vale decir, todos aquellos atributos que son cognoscibles desde una perspectiva empírica, lo que nos muestra que la elección del felino no es en absoluto casual, sino que por el contrario, muestra la solidaridad del mito con el conocimiento empírico que el Pilagá posee de la realidad.

También algunas estrellas encuentran su etiología en las acciones del animal.

"Había dos chicos, uno varón y otra mujer, que andaban
 "buscando un bicho con sus perros. Mas lejos los perros en-
 "contraron un suri. Los perros corren el suri y los chicos
 "persiguen detrás, pero no alcanzan. Lo persiguen mucho tiem-
 "po y los chicos se cansan, llegan a un lugar donde había
 "una sombra, y se paran y están llorando los dos chicos con
 "los perros. Hubió sido que el suri se había ido al cielo. Los
 "chicos se preguntan qué van a hacer y deciden seguir a los
 "perros, piensan que no los pueden dejar. Entonces se fueron
 "ellos también, pero ellos no sabían que habían ido allí, al
 "cielo. De noche se ven, son dos estrellas grandes, nosotros
 "le decimos suri, hay dos estrellas chiquititas que vienen a-
 "trás de la que le decimos suri, ésas son los chicos que vic-
 "nen con los perros atrás. Ellos no sabían, creían que esta-
 "ban abajo en la tierra. Esos no volvieron nunca más. Antes
 "había mucho oy'yaGáyk, mucho payák, mucho médico, no hay
 "gente como nosotros antes. Los chicos, el suri y los perros
 "se fueron y no volvieron más". (Francisco Rabio, Laureano
 Gomez).

En este caso es el animal quien, tras haberse trasladado
 al plano celeste con sus persiguidores, da origen a una nue-
 va entidad que es observable en la actualidad. Es interesante
 destacar en relación al episodio, el comentario que realiza
 el informante sobre los caracteres del tiempo primordial. La
 presencia, de ni'voGaná, de personajes dotados de oy'yaGáyk,
 vale decir de astuteza payák, pone de manifiesto la poten-
 cia de los seres primigenios, atributo en el que se percibe
 la diferencia esencial entre ellos y los humanos del presente.
 En relación al tema en cuestión, el poder superlativo se ma-

nifiesta preponderantemente en la ascención definitiva a la bóveda celeste. Desde esta perspectiva, el animal del episodio mítico se revela diferente, con una carga de potencia superior a la del animal común, concretada en acciones imposibles de realizar hoy en día. Desde este punto de vista, el mito muestra al animal como lo otro, imprevisible y potente.

Otros relatos también dan cuenta del traslado de diversos animales a la bóveda celeste, lo que determina que en el presente sólo puedan observarse bajo su apariencia estelar. Nos referiremos al caso del quirquincho, del conejo y del tigre, según lo dispusiera Dapichí en la época primigenia (187). Nosotros nos detendremos en el mito relativo al tigre en función de la riqueza de sus contenidos.

"En el tiempo de antes había un kedók (jaguar), como si fuera hombre. Hablaba, claro, porque era hombre antes. Había una toldería de gente Pilagá, eran Pilagá antes. Vino el tigre, y después ha cambiado el cuerpo. Ya era Hombre, la gente no sabía; después subió a cada casa, y los indios lo queríamos matar, pero él no moría, no se podía. Los indios queríamos matar al tigre, no se podía matar porque el tigre dijo: "No, qué, para matar... narrope, soy hombre". Había

"un viejo muy viejo, dijo que: "No, no se ha muerto, qué van a matar". Le tiraron un fierro, no sé si sería una flecha, no podían, le tiraban y no lo podían pillar. Claro, Dapitchí le dió la orden para cambiar; dijo: "Bueno, Kedók, hay que cambiar". Kedók se cambió en hombre, pero antes era animal, era tigre antes, y después Dapitchí le dió orden y ya se cambió en hombre. Dapitchí hacía como quería antes. Y Dapitchí dijo: "Bueno, yo voy a llamar a todos Ustedes".

"Llamó a todos, venían, venían; y después vino Waiagaláchi, "también era capo. Waiagaláchi dijo: "Y ese tigre?, vamos a "matarlo". Pelearon algunos paisanos, alguna gente; meta "trompadas, y después de unas cuantas trompadas ya cayó el "tigre. Entonces vino Kakadeláchi. Dapitchí colgó al tigre. "Dapitchí se fue al cielo, después de dos o tres días hizo "llamar al tigre: "Venga nomás". Entonces el tigre se fue al "cielo, como el mañik, como nesonagá. Ahora están todos allá. "El tigre está al norte, ahí lo dejó Dapitchí antes. A media "noche se lo ve al tigre, es un lugar medio oscurito, ahí "está el tigre, por eso hay kedók en el cielo. Dapitchí dijo: "Bueno, después voy a dejar otro tigre aquí, manso". Pero to- "avía ahora no hay tigres mansos, porque también son malos. "Macaneó (mintió) Dapitchí". (Saité, Tomasit) (188).

Se advierten en el relato diferentes aspectos que hacen a la percepción del animal en el mito. En primer lugar, la humanización del tigre en tanto posee lenguaje e interactúa con los hombres con la mayor naturalidad. En segundo término, se evidencia la fluidez de las imágenes del mito en las continuas transformaciones del animal en hombre y viceversa. En tercera instancia, se percibe la potencia del jaguar, y en general de todos los seres primigenios, en las dificultades que implica darle muerte. En cuarto lugar, aparece un aspecto etiológico; el traslado del jaguar al cielo dando origen a una estrella, forma bajo la cual se lo percibe en la actualidad. Y finalmente, se evidencia la visión que la cultura posee del animal, su ferocidad y la imposibilidad de domesticación, aspectos que provienen preponderantemente de una experiencia vivida de la realidad.

Otro relato, referido a la mayoría de los animales, da cuenta de una situación diferente respecto del comportamiento de éstos y la alteración del mismo por obra del payák Qaqadeláchiyi. Veamos:

"Antes los animales eran mansos, se podían mariscar enseñada, no era como ahora. La gente podía pillar para comer sin problema. Pero vino Qaqadeláchiyi y dijo: "Vamos a poner los animales ariscos, baguales, entonces el que tiene poder los mata y el que no tiene poder no los mata. Aunque sean ariscos los que tienen poder los van a poder cazar." Como los animales se ponen ariscos se disparan por el monte, por el campo y cuando ven gente se disparan. Cambió porque así quiso Qaqadeláchiyi. Antes los animales venían cuando la gente los llamaba, pero Qaqadeláchiyi ha dicho que no conviene, que es mejor que los hombres tengan que mariscar". (Saité, Orlando).

El mito da cuenta de una actividad cinegética de características edénicas en la época primigenia, en virtud de la docilidad de los animales ante los requerimientos del hombre. Dicha situación es alterada por Qaqadeláchiyi, quien impone a los animales sus hábitos actuales, haciendo de la caza una actividad diferente. En efecto, ya no se trata de la buena disposición del animal sino de un enfrentamiento de poderes y por ende sólo puede salir airoso de ella el individuo que detente la potencia suficiente. Ya hemos señalado la carga de 'añaGák que debe poseer el cazador, y el empleo de los "paquetes", aspectos que resaltan las dificultades de la empresa en el presente.

Hasta aquí los mitos vistos han tenido, desde uno u otro punto, un aspecto etiológico; ya sea porque se refiera el origen de las especies o de los hábitos de los animales en el presente, o el traslado de los mismos al plano celeste dando origen a una nueva entidad. Sin embargo, en la mayoría de los relatos en que aparecen animales, el aspecto en cuestión no se manifiesta, por lo que cobra una importancia secundaria en función de otros aspectos que reflejan la percepción del animal en cononciones de potencia, o a partir del conocimiento empírico, entre muchas posibilidades a las que ya hemos hecho referencia en el análisis de los mitos vistos.

En el mito que narra la integración de las mujeres a la sociedad primigenia, se perciben diversos aspectos que hacen a la percepción del animal en este tipo de relatos.

"Antes había unos mariscadores. Eran puros hombres mariscadores. Ellos asaban la carne y la dejaban porque salían a mariscar. Como les robaban la carne, el cacique pregunta: a quién van a dejar para que cuide; entonces se queda el conejo, que era como machacho. Después se ha ido la gente. Y a eso de las doce el conejo se acostó a la sombra de un árbol a dormir. En esa época las mujeres no vivían por acá, venían del cielo, de ahí venían, bajaban y se robaban el asado y se volvían a subir al cielo por una piola. Cuando venían comían pero no se metían la comida en la boca sino que comían por la vagina, y ahí se comieron todo mientras el conejo dormía. Las mujeres se van al cielo otra vez. Después viene la gente y no están más, y no hay más asado, lo han comido todo las mujeres. El cacique le pregunta en-

"tonces al cuidador quién se había comido lo que ellos habían
"dejado. Pero el conejo no sabe nada quién lo comió porque
"dormía. Después duerme la gente y por la mañana sale otra vez
"a mariscar. El cacique pregunta quién se quiere quedar y el
"loro dice que él se queda. Loro se queda arriba de un árbol
"vigilando. A eso de las doce vienen las mujeres del cielo.
"Después de un rato las mujeres miran arriba de un árbol y
"lo ven, al principio no lo veían porque el loro es verde.
"Cuando lo ven le tiran cascotes, y una mujer lo llama y le
"dice: "Loro, abrí tu boca". El loro abrió la boca y le tiró
"un bizón entonces le dejó la boca negra. También le quebró
"la carretilla y no podía hablar, podía pero no se entendía
"lo que decía, por eso ahora el loro dice cosas que no enten-
"demos. Cuando vienen los hombres el loro no les podía decir
"quién había robado la carne. Entonces al día siguiente se
"queja el Gavilán que es como cacique. A las doce bajan las
"mujeres del cielo y él estaba en el árbol con un palo. Y
"ahí cuando las mujeres están bajando, el Gavilán cortó la
"soga por la mitad, entonces las mujeres se cayeron en la
"tierra; adentro se hizo un pozo, apenas se veían los pelos.
"Las otras mujeres que estaban en la piola que quedó se dis-
"pararon al cielo y no bajaron más. Gavilán había dicho que
"él iba a silvar para avisarle a los hombres que había en-
"contrado las mujeres. Entonces cuando los hombres oyen, sa-
"len corriendo para el campamento. Pero en el camino se en-
"cuentran con una víbora, entonces viene el quirquincho, que
"corría despacio porque tiene el pene muy grande, y pasó,
"cuando la víbora lo picó se le quebraron los dientes, enton-
"ces ya pudieron seguir todos los muchachos. Se quiebran los
"dientes porque el quirquincho tiene la caparazón dura. El

"El Gavilán dice que hay que buscar todas las mujeres enterra-
"das, así que el quirquincho como tiene uñas empieza a cavar,
"saca una mujer y se la quitan. El quirquincho saca porque
"tiene uñas largas, pero siempre viene otro y se la quita,
"hasta que saca una, pero con la uña le saca un ojo, entonces
"esa queda para él. Si no fuera por el quirquincho ninguna
"mujer sería tuerta. Cuando se encuentra una tuerta se dice
"que el quirquincho la hizo porque él dejó tuerta a la mujer
"cuando buscaba para él. Los muchachos ya e tán todos casados
"pero tienen miedo de probar porque las mujeres tienen dien-
"tes en la vagina, entonces viene Wayayjaláchiyi y dice que
"él va a probar, pero cuando copula con la mujer, le corta el
"pene y los testículos. Entonces Wayayjaláchiyi se hizo un
"pene nuevo de palo santo y unos testículos con una fruta.
"Después a la noche vino una lluvia grande y viento y ahí
"empezaron a tener frío las mujeres. Entonces los hombres
"hicieron un fuego grande y llamaron a todas las mujeres.
"Las mujeres se arriman al fuego porque tienen frío, y se po-
"nen con las piernas abiertas. Entonces los hombres agarran
"piedras y les tiran a las vaginas de las mujeres y les quie-
"bran todos los dientes. Después al otro día los hombres ya
"pueden tantear a las mujeres. Algunos ya han copulado con
"la mujer, pero tienen el pene como los perros y no se larga
"en mucho tiempo. La han pisado antes de la madrugada y has-
"ta la mañana no sale el pene. A los hombres no les gusta,
"ellos quieren copular más rápido. Entonces le cambian el pe-
"ne al perro; nosotros antes teníamos pene como el perro,
"entonces se lo cambiaron al perro y el perro tarda mucho
"pero el hombre termina rápido. Al otro día se embarazó la
"mujer y enseguida nació el chico, pero salió nacido muerto.

"Nació muerto porque era hijo de la paloma, que no tiene fuerza y por eso hay chicos ahora que nacen muertos. Después tuvieron hijos los otros y ya salió bien sanito. Lo que pasa es que la paloma siempre tiene pichones que nacen muertos. Todos tenían su mujer, ya entonces cuando salían de mariscado ya no asaban más los hombres, asaban las mujeres. El Gavilán tenía dos mujeres porque él es cacique, tiene mucho poder". (Saité, Uclando).

El relato es de gran riqueza no sólo en virtud de su tema central, la integración de las mujeres a la sociedad primigenia, sino también desde la perspectiva que nos interesa: la visión mítica del animal.

Se aprecia en el texto la dualidad con que el informante se refiere a los hombres primigenios; por un lado, no deja de señalar que en ese tiempo los animales poseían morfología humana, sin embargo por otro, se hacen constantes referencias a la anatomía del animal, la que no pocas veces sirve de fundamento a diferentes motivos. Así es el quirquincho el encargado de cavar la tierra y extraer las mujeres, con sus uñas -tal como las posee el animal en la actualidad- deja tuerta a su futura esposa dando origen a tal problema, el loro es considerado un buen cuidador porque su coloración verde le permite disimularse entre el follaje, nuevamente en relación al quirquincho, es su caparazón lo que le permite neutralizar la picadura de la víbora, como sucede en el presente. Es claro entonces que, aunque el indígena predique que son hombres, piensa inmediatamente en ellos como en seres con morfología animal.

Varios de los motivos reflejan, por otra parte, la transposición del conocimiento empírico al mito. Un ejemplo tenemos en el caso del quirquincho en lo que hace tanto al hábito de cavar la tierra como a sus características anatómicas. Un mismo nivel de conocimiento se advierte en el tema de la muerte de los pichones de paloma, lo que nos permite señalar que en muchas circunstancias los motivos presentes en el mito provienen de un conocimiento sensible.

Se advierten además en el mito, dos aspectos etiológicos vinculados con el animal. Nos referimos por un lado, al caso del loro, y por otro, al de la paloma. En efecto, el primero pierde la posibilidad de hablar con sentido, por ende, de ser comprendido, además de poseer la lengua negra como resultado del tizón que le tiraron las mujeres. A los aspectos obvia ante son visibles en la actualidad. En lo relativo a la paloma, es la debilidad que el Pilagá percibe en el animal el hecho fundante de la pérdida de su vástago en el mismo instante del alumbramiento, y éste a su vez es el origen de los nacidos muertos en la actualidad.

Finalmente, se advierte la potencia que el indígena percibe en el Gavilán en virtud de que se lo define como cacique, es además quien corta la soga por la que las mujeres descendían del cielo, manifestando su poder en la acción eficaz, y quien por poseer el rango señalado concreta una unión poligámica, fundamentando tal tipo de matrimonio en relación a la figura del salyaGanék en el presente.

En el difundido mito de TomaGalonosót (variedad de garza)

(189), también se advierten diferentes aspectos significativos que hacen a la percepción mítica del animal.

"El yulo era un cazador, pero hombre como nosotros, era "cazador, mariscador, a la madrugada salía. Cuando él sale a "mariscar la señora le dice que ella va a traer leña. El Yulo le dice que vaya temprano y vuelva temprano. El Yulo se va "a pescar y la mujer no viene como hasta ahora tardecito, y "cuando llega no está cargada, trae un poco de leña nada más. "El hombre miraba a la señora y pensaba: "Por qué viene siempre tarde mi señora cuando va a traer leña. Será que está "haciendo algo en el monte. Un día cualquiera voy a espiar "a mi señora". Al día siguiente se fue temprano y trae mucho "mariscado y la señora no viene y la espera hasta bien tardecito. Cuando llega la señora tomaba agua y le salía por la "vagina. Tenía todo roto adentro, desde la vagina hasta la boca, "entonces cuando toma agua sale, no puede quedar en la panza. "A la señora le pasaba eso porque siempre fornicaba con el "anta. El pene del anta era muy grande entonces le llegaba "hasta la boca, era como el del burro. Resulta que cuando la "mujer va a buscar chawa (fibra vegetal) siempre encuentra "al animal, y el anta le pide que le preste sus genitales para "fornicar. La mujer al principio no quería, pero después "fornica con el anta. En ese tiempo el anta hablaba, era animal pero hablaba, no tenía la voz finita como los hombres "sino gruesa. Cuando el Yulo ve que la mujer pierde el agua "dice: "Mañana voy a ir a pescar otra vez". Y le avisaba a "la mujer para que ella también saliera. Salió el Yulo y esperaba en el lugar por donde siempre entra la mujer al monte. "Cuando pasa un kilómetro canta la mujer, va cantando, y el

"Yulo la va siguiendo detrás de ella. Entonces oye un silbi-
 "do, y ahí está el anta, entonces se da cuenta por qué llega
 "siempre tarde la mujer, y se llena de rabia porque la mujer
 "lo engaña con un animal. Cuando el anta comienza a fornicar
 "con la mujer del Yulo, él empieza a gritar, entonces el an-
 "ta sale disparando porque tiene miedo. La señora se moría
 "de vergüenza porque era un animal. Entonces el Yulo le dice:
 "Vamos para la casa, vos caminá adelante", y cuando pasan trein-
 "ta metros, el Yulo flecha la mujer y la mata. Entonces ahí
 "nomás carnea a la señora. Hace un fuego para hacer asado y
 "cuando está asada se fue a donde él iba a mariscar, entonces
 "busca un sur. (190), lo mata y le saca las plumitas. Enton-
 "ces le pone las plumas a la carne de la mujer para que pa-
 "rezca de sur. El Yulo va a la toldería y le da a la suegra
 "la pica bien cargada de carne asada. Le dice que reparta
 "entre la gente, que él no se va a quedar con nada porque to-
 "davía tiene qué comer. El Yulo tiene poder, es payák, antes
 "todos eran payák. El suegro y la suegra repartían la comida
 "y la gente comía. Comían todos y no hallaban el olor, algu-
 "no guardaba un pedacito. El suegro esperaba a la hija, has-
 "ta que preguntaba qué habrá pasado a mi hija. A la noche el
 "viejo no podía dormir, recién se durmió al amanecer un rato
 "nomás, entonces soñaba con la hija que la estaban asando en
 "el monte. Entonces a la mañana salía a huellar la huella
 "de la hija hasta que encontró el fuego, el asador y la ca-
 "beza de la hija. Se dió cuenta de que la había asado el ma-
 "rido y ahí mismo vomitaba porque había comido su propia hi-
 "ja. Entonces se fue llorando disparando a la casa. Pero
 "cuando salía el padre de la mujer, entonces el Yulo salió
 "con sus hijos, se van a cambiar en yulo. El padre de la mu-

"jer quería matar al Yulo, pero el Yulo se fue. El padre
 "avisaba a la gente que lo que habían comido el día anterior
 "era su hija, entonces la gente vomitaba, botaba la comida.
 "El padre quería matarlo, pero él se fue con los hijos, el
 "padre lo sigue huelleando hasta un lugar donde hay un palo
 "seco, un palo mataco, cuando estaba cerca, el Yulo salió
 "volando y se metió adentro de una nube, entonces el viejo
 "gritaba de rabia. Pero el Yulo se va al cielo y no lo pueden
 "pillar porque la gente no tiene alas. Se cambia en pájaro,
 "tiene alas como el yulo. El Yulo se va al cielo con los hi-
 "jos y ahí se quedan, se quedan como estrellas, todavía hoy
 "se pueden ver para arriba derecho". (Honorio González).

Más allá de los muchos temas presentes en el relato, nues-
 tro interés se centra en la transformación del personaje en
 yulo, y en los diferentes predicados relativos al anta.

En relación al último se recalca su condición de animal,
 la que se contrapone a la humanidad del Yulo, personaje de-
 finido como hombre, lo que se explicita en el relato en los
 contenidos de su actuar, tanto en la habilidad que posee en
 la obtención de alimentos como en el modo de conducirse res-
 pecto de sus suegros e hijos (191). Por el contrario, la ani-
 malidad del anta se percibe en las particularidades de su voz
 -téngase presente que en el tiempo mítico la totalidad de los
 animales hablaban-, en la dimensión del pene, y en el horror
 que causa el acoplamiento con la figura, no sólo a TomaGalo-
gosót sino también a su propia esposa. Es justamente la bar-
 barbaridad de la transgresión el fundamento de las alteraciones
 anatómicas de la mujer y de la inevitable muerte a manos del
 iracundo esposo.

Desde esta perspectiva, la visión del animal presente en el relato, manifiesta dos sentidos diferentes. Por un lado, se humaniza al anta, dotándolo de lenguaje y otros comportamientos propios de los hombres. Mientras que por otro se recalca su animalidad, la imposibilidad de relacionarse con él como si se tratara de un humano, vale decir, aparece el animal como lo otro.

Señalemos finalmente que algunos autores han considerado al mito que nos ocupa de carácter etiológico respecto de los yulos (192). Sin embargo, ésto no es así ni se consigna en ninguna de las versiones que hemos recogido, o que aparezcan en la bibliografía. La transformación de TomaGalagosót en ave es simplemente un recurso que le permite la ascensión a la bóveda celeste, y que manifiesta la condición de oykyaGáyk del personaje. En otras palabras, la metamorfosis manifiesta la potencia superlativa de TomaGalagosót, que burla de este modo la intención de matarlo de su suegro (193). En definitiva, es concreción de su condición de payák y, por ende, de oykya-Gáyk, la que manifiesta una diferencia significativa en función de la potencia entre el tiempo de los mitos y el presente.

En otro relato que tiene como personaje central a Kidik'ik (lechuza), se advierten diferentes aspectos que hacen a la percepción del animal en el mito. Veamos:

"Ha venido la lechuza y le ha preguntado al palomo si tiene cuñada, entonces el palomo le dice que él tiene. Kidik'ik le dice: "Preguntale si se quiere casar conmigo ella, así soy compañero suyo". Entonces la paloma le preguntó, le di-

"jo en la casa: "Hay un hombre que se quiere casar con usted!"
 "Así fue que se casó Kidik'ík con la cuñada del palomo. Ellos
 "se fueron a mariscar todo el día, recién volvieron a la ora-
 "ción. Cuando llegaron Kidik'ík dijo que apagaran el fuego.
 "Entonces apagaron el fuego y Kidik'ík se puso de espaldas al
 "fuego. Después de unos días la mujer del palomo dice: "Siem-
 "pre da la vuelta mi cuñado al fuego". Recién cuando apagan
 "el fuego se sienta al lado del fogón. Entonces alguien sopló
 "y el fuego se prendió de nuevo. Entonces se vieron los ojos
 "grandes de la lechuza, la lechuza no quería que se los vieran,
 "siempre los ocultaba. La mujer de la lechuza dijo que no le
 "gustaban los ojos grandes del marido, así que se iba a ir.
 "La lechuza le dice al palomo: "Yo me voy porque mi mujer ya
 "me botó. Así que se va a otro lado. Y así quedó soltero
 "Kidik'ík". (Pedro Moreno).

En el plano morfológico se advierten en la figura de Kidik'ík diferentes aspectos que hacen a la percepción del animal en el mito. Entre ellos se revela un aspecto físico que incluye rasgos anticipatorios de la morfología animal combinándose con una apariencia básicamente humana. En rigor, podría definirse como una figura mixta, aunque el único órgano animal sean los ojos. Los que justamente en virtud de su extrañeza, de su carácter no humano, determinan que el personaje sea abandonado por su esposa definitivamente.

Por otra parte, en lo que hace a actividades y comportamientos, es claro que los personajes se presentan como acabadamente humanos, tanto en lo que hace al lenguaje como a las tareas de manutención económica, la pauta uxori-local de asen-

tamiento, el matrimonio y el posterior abandono.

En el relato del pájaro carpintero se advierten diferentes aspectos de la percepción del animal, que van desde las manifestaciones de potencia hasta conocimientos de nivel empírico.

"Antes el pájaro carpintero era como persona. Había mucha "gente y también estaba Wayaqaláchiyi. El cacique dice que "salgan a melear al día siguiente, así hacen bebida con la "miel. Al otro día todos están listos y salen. Wayaqaláchiyi, "que es mentiroso, engañador, también ha ido, es una persona "muy tonta, salvaje. Wayaqaláchiyi sigue un precho y dice "que se le metieron espinas de vinal. No parecía que estuvie- "ra puchado, pero él es un hombre que sabe mentir. Los com- "pañeros vienen y le quieren sacar la espina, pero él les "mezquina, les dice que no lo toquen, que le duele mucho. "Entonces Wayaqaláchiyi dice que se va a quedar, que no puede "melear, que qué es lo que va a hacer cuando lleguen. Enton- "ces se volvió. En la casa estaba la mujer de Carpintero que "era muy hermosa. Wayaqaláchiyi se fue para donde estaba la "mujer. La mujer se iba al monte. Después Wayaqaláchiyi se "sacó la espina, no rengueaba, ya andaba sanito. La mujer se "iba a buscar agua. Wayaqaláchiyi va detrás de ella porque "Wayaqaláchiyi quiere fornicar con la mujer del Carpintero, "por eso ha dicho que se le había clavado una espina. Se "quiere aprovechar de la mujer porque está sola, el hombre no "está, se ha ido a mariscar. La mujer se ha ido por agua, y "está cargando el bateón que había llevado, y enseguida se

"puso a bañar, se saca la ropa y la deja al costado del agua,
 "la mujer estaba adentro del agua. Wayaqaláchiyi se larga al
 "agua y quiere arrastrar a la mujer, quiere gatear (fornicar)
 "la mujer adentro del agua nomás. Pero la mujer también tie-
 "ne poder, tiene oykyaGáyk, es oykyaGáyk. Wayaqaláchiyi se
 "zambulló adentro del agua pero la mujer se escapó. Y pasa
 "mucho tiempo y no aparece, como una hora y no aparece. Des-
 "pués de mucho tiempo se salió del otro lado del riacho, pero
 "salió con otro cuerpo, salió como bicho, como carpincho. Ha-
 "bía sido que tiene poder la mujer. Y había sido que ese bi-
 "cho era la mujer del Carpintero antes, cuando era gente.
 "Wayaqaláchiyi agarra toda la ropa de la mujer que se escapó,
 "se cambia todo el cuerpo, parecío un mujer, pero otras partes
 "del cuerpo no se las cambia, se queda con lo mismo. Esa mujer
 "se escapó, no vuelve más. Wayaqaláchiyi alzó el bateón con
 "el agua y se fue a la casa. Al otro día llegó la gente que
 "había ido a melear, y vino el Carpintero bien cargado de
 "miel. El Carpintero no se dió cuenta y mandó a buscar agua
 "a la mujer, pero era Wayaqaláchiyi. Fue y cargó mucha agua
 "hasta que llenó el bateón. El Carpintero desconfiaba de que
 "fuera la mujer de él, entonces le dice a la mujer que le sa-
 "que los piojos. Pero Wayaqaláchiyi no sabía despiojarlo como
 "la mujer de él, entonces Carpintero sospechaba. Entonces ha-
 "bla con una hormiga negra, esas grandes que están en el pas-
 "to, que pica fuerte. Le dice: "Cuando yo entre vos también,
 "vamos a tantear, yo no creo que esa sea mi mujer". El Car-
 "pintero entra y le dice: "Bueno, sacame de nuevo los piojos".
 "Al rato entró la hormiga, él le había avisado que revisara
 "si tenía vagina, que si era mujer no la tenía que picar, pe-
 "ro si era hombre que lo picara. La hormiga subió por las

"piernas, cuando llegó vió que tenía testículos, entonces lo
 "picó fuerte. Y Wayaqaláchiyi gritaba, había sido que él le
 "agarró todas las prendas a la mujer, se había cambiado el
 "cuerpo, pero el pene y los testículos no, sólo se había
 "cambiado la cara, la parte de arriba. Entonces la hormiga
 "le picó bien los testículos, entonces Wayaqaláchiyi dió un
 "brinco y se pone a gritar. Entonces Carpintero agarró un pa-
 "lo y le dió garrotazos a Wayaqaláchiyi dió un brinco y se
 "pone a gritar. Entonces
 "_____, y ahí se murió, le ha matado".
 (Sebastián Gomez, Laureano Gomez).

Se advierten en el relato diferentes aspectos que hacen a la percepción del animal. Entre ellos la asociación del pájaro carpintero a un personaje habilidoso y competente en las tareas que la cultura asigna al sexo masculino. Habilidad que, por otra parte, expresa siempre la potencia, en función de que ésta se manifiesta en la acción eficaz. Es claro que las virtudes del Carpintero personaje tienen como correlato empírico la laboriosidad del ave en el presente, a la que el Pilagá también atribuye un poder no sólo en virtud del nexo mítico sino también a partir del conocimiento que posee del animal.

La transformación de la esposa del personaje, además de expresar la etiología de los carpinchos en la actualidad, señala la potencia, su condición de payák y de oykyaGávk, las que en última instancia hacen posible la metamorfosis en cuestión.

En lo relativo a la hormiga, se aprecian en el relato la mención de diversos aspectos que hacen a un conocimiento empírico del hábitat y de los comportamientos del animal. Pero a la vez se percibe otro aspecto propio del tiempo de los mitos. Nos referimos a su sociabilidad, capacidad de interacción con los humanos, acción intencionada y aunada a la del hombre, así como la posesión de lenguaje inteligible.

En otros relatos se advierte que el fundamento del tema se halla en clara relación con un conocimiento empírico de la realidad. Tal es el caso de un mito relativo al Hornero y de otro cuyo personaje central es un pájaro de hermosa voz.

"El Hornero tiene historia corta. A ese pajarito le enseñó Qaqadeláchiyi a hacer l'acháqa'. Entonces él aprendió a armar el barro y les enseñó a las mujeres a trabajarlo. Les enseñó a las mujeres a trabajarlo. Les enseñó a hacer botija, olla, todas las cositas de barro. El pajarito era gente antes!" (Sebastián Gomez, Laureano Gomez).

Es claro que el Pilagá percibe en la habilidad del Hornero para construir su nido un fundamento mítico en las enseñanzas de Qaqadeláchiyi. Pero a la vez el conocimiento empírico que resalta la capacidad del ave en la construcción se manifiesta en el mito en el papel tesofórico que se le atribuye respecto de la enseñanza de la fabricación de los ceramios a las mujeres primigenias, la que obviamente se mantiene en el presente.

Respecto a su condición de humano, cabe señalar que en este caso, como en otros, la metemorfosis no se explicita como

tema en relatos particulares sino que es referida a las transformaciones que padecieran los humanos como resultado de la acción contrapásica de Danichí', según vimos, al enviar el frío, la helada y la oscuridad.

En el caso del pájaro de bella voz es justamente este atributo el tema del relato.

"Había una mujer hermosa, todos le pedían que se casara con ellos, pero ella no quiere. Una noche cantaba un hombre por ahí, cantaba muy bien la persona. Cuando siente ese hombre que canta, la mujer ya no puede dormir más, porque se acuerda de la voz todo el tiempo. Cuando amanece la mujer ya se está alistando para buscar al hombre que cantaba. Llegaba a un lugar y le pedía a las personas que cantasen, pero nunca eran porque siempre cantaban fiero. Entonces se ve y llega a otro lugar, y le pide a otras personas que canten, pero no eran. Y sigue de un lugar a otro, pero no lo encuentra. Sigue nomás, encuentra otra gente, prueba que canten pero ahí tampoco está. Hasta que al final llega a donde está la persona que decimos Waka', es un pájaro medio grandecito parecido al águila, cuando canta anuncia el viento, era persona antes. Cuando canta lo hace bien. Bueno, ha cantado ese hombre el último de todos. La mujer se pone contenta porque encontró al hombre que estaba buscando. El pájaro tiene poder, secretos, medio oykyaGáyk. Así que el pájaro se ganó (enanoró) la mujer". (Sebastián Gomez, Laureano Gomez).

En este caso es la belleza del canto del animal, vale decir un atributo que proviene del conocimiento empírico, el

tema del mito. Claro está que en la misma aprehensión sensible, el Pilagá percibe una potencia, la que se manifiesta en el relato como acción eficaz mediante la compulsión amorosa que opera el personaje en la mujer deseada. De lo expuesto se advierte la solidaridad existente entre el conocimiento empírico y su asociación a una potencia manifiesta en el mito.

En el cielo de Qaqadeláchiyi se hacen referencia a algunos animales en los que se resalta su carácter terrible. Veamos:

"En la época antigua había bichos que no quieren a la gente. Ese bicho mataba a la gente que se iba a melear o pescar. "Entonces Qaqadeláchiyi mató al Gaimán. Otra vez había un pájaro grande que mataba a la gente estaba en un pozo grande. "Entonces Qaqadeláchiyi se hace el borracho, pero no está, "llega, pregunta por la abuela y una vieja saca un cuero "grande para dormir, Qaqadeláchiyi enseguida se puso a roncar, pero enseguida lo llaman cuatro personas. Entonces Qaqadeláchiyi va y se mete en el pozo donde está el pájaro grande que come a la gente. Qaqadeláchiyi se hace puntas con las espigas de un palo mataco. Se metió en el pozo y el pájaro grande mueve las alas, entonces Qaqadeláchiyi le clava las espigas por debajo de las alas. Al rato Qaqadeláchiyi gritaba como si fuera el pájaro grande, había sido que estaba muerto el pájaro grande. Después sale Qaqadeláchiyi y ya se va para otro lado". (Saité, Orlando).

En el relato se resalta la actividad de Qaqadeláchiyi como héroe salvador del grupo al enfrentarse a animales terribles. Puede tratarse de un recurso para denotar la potencia y la intención positiva de la teofanía, no obstante da una imagen

singular del animal que difiere de la que hemos observado en otros mitos. La negatividad de los animales concretada en la antropofagia, los muestra como lo otro, peligroso y potente, ya no se trata de seres familiares con los que prima la interacción sino de personajes terribles apartados del mundo de los humanos, acercándose tan sólo para dañarlos. Lo que nos muestra que el mito remite una imagen ambivalente del animal; por un lado, lo acerca humanizándolo al dotarlo de un comportamiento y de hábitos similares a los de los hombres, mientras que por otro resalta su carácter negativo, su otredad, en definitiva, su esencia payák. Otredad que hace estrictamente a una visión mítica.

Por otra parte, el mito consigna tanto en el caso del caimán como de las aves, atributos -como la malignidad y la antropofagia- que no poseen ningún tipo de asidero en un conocimiento empírico de la realidad, vale decir de cualidades que hacen una visión estrictamente mítica del animal.

Para finalizar con el tema que nos ocupa nos referiremos al ciclo de Wayagaláchiyi, quien en virtud de sus andanzas de trickster tropieza constantemente con animales.

"El quirquincho antes era hombre como nosotros, era mariscador del suri. El quirquincho cargó agua en todo el cuerpo, en la barriga, y agarró un pastito para que le tapara la cabeza, y la cola también para que no lo vieran los bichos cuando vinieran. Cuando viene el suri ve el agua y se acerca para tomar. Entonces el quirquincho está esperando. Cuando vienen dos, el quirquincho los agarra con la cabeza y los voltea. Después vino ese que es tanteador, Wayagaláchiyi,

"se puso agua en la barriga y vienen dos suris y toman agua
 "en la barriga de él. Con el pico tomaron agua en la barriga
 "y no puede trampear a los suris porque dice que el pico es
 "muy duro. Entonces Wayaqaláchiyi se levantó y los suris sa-
 "lieron corriendo". (Sebastián Gomez, Laureano Gomez).

"Wayaqaláchiyi tenía una poronguita que tocaba muy lindo
 "entonces viene el tigre y le dice: "Cómo puedo tener una
 "poronguita". Wayaqaláchiyi le dice que es el corazón de él,
 "que si quiere una se tiene que sacar el corazón. El tigre
 "le dijo que sí, entonces Wayaqaláchiyi le sacó el corazón y
 "el tigre quedó muerto. Al rato Wayaqaláchiyi se encontró con
 "la chuña. La Chuña a veces tiene forma de hombre, y otras
 "veces tiene forma de chuña. El tigre también, los bichos se
 "cambian cada vuelta, tienen secretos, tienen poder los bi-
 "chos antes. La chuña estaba en el riacho, tenía mojaditos
 "los pies. Entonces llega Wayaqaláchiyi y dice: "Vamos a ju-
 "gar carreras". Entonces dice Chuña: "El que entra más pri-
 "merito al agua tiene que zambullirse y quedarse tres horas,
 "cuatro horas". Hicieron cinco carreras y apenas se mojan,
 "pero la última vuelta dicen que se van a meter bien en el
 "medio. Pero la Chuña llegó, se sacó las alas que tiene y
 "las dejó en el agua. Entonces Wayaqaláchiyi se zambulló y
 "la Chuña se levantó en un ratito y se fue a dónde Wayaqalá-
 "chiyi tenía carne. Wayaqaláchiyi se levantaba y veía las a-
 "las de la Chuña, entonces metía la cabeza de nuevo. A la
 "quinta vez se dió cuenta Wayaqaláchiyi de que la Chuña le
 "mintió. Al rato se va caminando y dice: "Voy a comer un po-
 "co de asado", pero no encuentra nada porque la Chuña se lo
 "robó". (Juan de los Santos).

"Wayagaláchiyi encuentra una persona que se llama iguana, pero era como persona. La iguana le dice: "Vamos a hacer una cueva y recién vamos a salir cuando madure el algarrobo, el chañar". Primero salió la iguana y Wayagaláchiyi se quedó en la cueva. Wayagaláchiyi se quedó flaco pero la iguana se puso gorda, parece que comió toda la fruta. Un tiempo después salió Wayagaláchiyi. Pero como está flaco se tapan el año con pasto y empieza a comer chañar hasta que engordó" (Saité, Orlando).

"Un día Wayagaláchiyi se encuentra con un pajarito que era rengo. Le pregunta: "¿qué has hecho con tu pata". "Yo me la he hecho cortar con palo santo", le contesta el pajarito. A Wayagaláchiyi le gustó el pajarito así que se fue a buscar palo santo para cortarse la pata. Le trae palo santo al pajarito para que le corte la pata, entonces Wayagaláchiyi se queda rengo. Cuando Wayagaláchiyi se corta la pata el pajarito le dice: "Te mentí, yo tenía mi pata encogida pero no soy rengo". Entonces Wayagaláchiyi empieza a llorar y piensa cómo va a hacer con su pata. Entonces se van por ahí, y ven una araña grande con tela. Wayagaláchiyi le pide a la araña que le haga su pata. Entonces la araña agarra tela, da vuelta todo y le hace la pata. Caminan un trecho y Wayagaláchiyi dice: "La araña es muy fiera, tiene el año para arriba". Entonces se le vuelve a quebrar. Entonces Wayagaláchiyi vuelve y le pide que le haga bien la pata. Entonces se pone a borrarle bien la pata. Cuando camina mucho, ya llegando a la casa dice: "¿qué año grande!, estaba cerca de la cabeza". Entonces se le vuelve a caer la pata otra vez. Entonces vuelve otra vez y le dice: "Tiene que hacer mi pata bien". La araña

"era como gente, como mujer. Entonces la araña le dice: "Bueno, voy a hacerla bien pero no voy a decir más otras cosas de mí, porque usted allá lejos dijo una cosa, que yo tengo el ano grande". Tiene poder la araña porque tiene mucha ponzoña. La araña le dice que no hable más macanas porque si no no le va a hacer más el pie. Entonces ha vuelto a curarle otra vez más el pie. Entonces ya se fueron, y no ha dicho más entonces se fueron lejos". (Pedro Moreno).

Más allá de los aspectos de trickster de la teofanía Wayaqaláchiyi, vinculados con ciertos aspectos de la cultura, en particular aquellos que se valoran negativamente; nos interesa destacar los motivos míticos que hacen al animal. En el primer relato, se da una imagen humanizada del quirquincho no sólo por la posesión del lenguaje sino también por el empleo de técnicas de caza propias de los hombres. Por otra parte, si bien se hace referencia a su condición de humano, se señala también su morfología animal, cuando se menciona la cola, y se halla implícita la dureza de su cuerpo que resiste los picotazos de los avestruces diferencia de Wayaqaláchiyi.

La imagen del tigre es por entero singular. No se manifiesta en ella un conjunto de atributos que hacen a la percepción del animal tanto desde una perspectiva empírica como en términos de potencia. Es claro que el Pilagá conoce los comportamientos del felino, que sabe de su ferocidad y le teme. También le asigna una potencia notoria y una intención negativa, aspectos que se vinculan a su condición de lamasék de Kedókuolyo', una figura potente y terrible. Sin embargo, en el relato no se mencionan estos atributos que hacen a la

percepción del animal, por otra parte, siempre presentes, sino que se lo describe como un animal inofensivo, hasta tonto. No representa un peligro para Wayagaláchiyi, ni éste expresa temor. Aparece como un tonto burlado al que es fácil darle muerte mediante un ardid. Lo expuesto nos lleva a señalar que el mito da, entre otras, una visión del animal que nada tiene que ver con lo que hace al conocimiento empírico o con los atributos en los que se percibe su potencia. Desde esta perspectiva, se trata de una imagen estrictamente mítica, en la que mito y otros tipos de conocimiento se divorcian, que resulta lo distinto, la potencia y la otredad de los seres primigenios puesto que su comportamiento nada tiene que ver con el habitual, con el del presente, en el caso del tigre su fuerza, agresividad y acechanza.

En lo relativo al episodio de la chuña se hace referencia a la oscilación morfológica del animal en la época mítica. La que por ser propia de ese período destaca su potencia a través de la fluidez de las formas, presente en el mito. La oscilación en cuestión se evidencia en el hecho de que tras describirla como humana, se hace referencia a las alas que deja para confundir al burlado Wayagaláchiyi.

Se señala la conexión del animal con los ámbitos acuáticos, lo que puede entenderse como una plasmación del conocimiento empírico en el relato.

En lo que hace a la percepción de la potencia, la misma se evidencia en el ardid por medio del cual engaña a Wayagaláchiyi, despojándolo de su comida.

En el episodio de la iguana se refieren diferentes aspectos que hacen al conocimiento empírico que la cultura posee. Nos referiremos a la hibernación, y a los hábitos alimenticios. La primera se evidencia en el motivo de la cueva, que no perjudica obviamente al animal, pero sí a Wayaqaláchiyi, y de la que han de salir precisamente en la primavera, como lo hace habitualmente la iguana. En lo relativo a la alimentación, se señalan los frutos que constituyen la dieta del animal hoy en día.

Finalmente, se hace también referencia a su morfología humana, sin embargo los comportamientos de la figura son en un todo similares a los del animal, los que pueden considerarse rasgos anticipatorios, si partimos de la idea de que todas las especies animales deben su origen a la transformación de un humano como resultado de la acción de Dapichí'.

En los episodios brindados por Pedro Moreno, se hace referencia a una visión estrictamente mítica del animal, concretada en la sociabilidad, la capacidad de habla, de interacción, e intención independiente. No con ello queremos decir que en la actualidad las aves no posean dichas cualidades, sino que sólo las detentan en ciertas circunstancias y no son observables por cualquier individuo. En efecto, es claro que el pi'yoGanáq cuenta con aves entre sus letawá, con las que interactúa y dialoga en muchas circunstancias, les ordena lo que deben hacer en virtud de su condición de lamasék. Sin embargo, una persona común, y no un payák como el shamán o la konáGanáGae, no puede hablar ni interactuar con las aves, cuya intención es, por otra parte, dominada por la de su loGót,

sea un dueño de las aves, el pi'yoGonáq, o la konáGanaGae. Los pájaros suelen también anunciar algún hecho futuro pero esto no quiere decir que posean las mismas características y atributos que poseían en el tiempo de los mitos. En otras palabras, en el mito la interacción entre hombres y animales era posible de un modo diferente al que es posible en la actualidad.

Lo dicho es válido también para la araña, en ella se manifiesta una morfología oscilante. Se señala su condición de persona pero constantemente se hacen referencias a sus particularidades anatómicas. Tiene lenguaje, intención propia, y potencia, la que se asocia empíricamente al veneno del animal que lo hace peligroso. Desde esta perspectiva, el mito da una imagen que señala posibilidades pretéritas, convirtiéndose en el único vehículo de conocimiento de la realidad primigenia.

La aparición de los vegetales no es referida en un único relato, como sucede con el mundo animal, sino que por el contrario, su etiología es remitida a la acción de diversos personajes. En varias circunstancias incluso, el origen de un mismo vegetal es atribuido a diferentes teofanías. Veamos:

"Qaqadeláchiyi les enseñó a los antiguos a mariscar, a "comer la carne. Antes la gente no sabe plantar, no sabe sembrar. Un día viene Qaqadeláchiyi y trae semillas porque él "se fue a buscar. Pero la gente no sabe qué semilla es, no "sabe el nombre todavía. Qaqadeláchiyi trajo semilla de maíz, "es un maíz petisito más chiquito. Trajo también semilla de "zapallo, ese que dicen zapallo de tronco, cuando la planta

"está grandecita ya tiene tronco todo redondo. Trae la semilla esa y se la da a alguna gente para que siembre. Buscando un trechito en el medio del monte estaba la gente, para plantar la semilla. Cavando un quito lo metés, metés la semilla. Cuando al otro día vuelve a la chacra de él dice que enseguida salió. Entonces la gente dice: "Mirá qué linda que sale esta planta". Pero todavía no saben cómo se llama. Entonces viene Qaqadeláchiyi que es avisador y dice: "Esa planta se llama zapallo". Después la gente probó y salió bien. Así que siguieron plantando las plantas. Qaqadeláchiyi enseñó que las plantas se iban a sembrar, que se iban a quedar quietas en ese lugar. No como los animales que los hizo ariscos, las plantas no corren, se quedan en el lugar porque así les enseñó Qaqadeláchiyi." (Sebastián Gómez, Laureano Gómez).

Se refiere en el mito la introducción de algunas plantas cultivables por Qaqadeláchiyi. En rigor no se trata de explicar el origen de los vegetales en virtud de que éstos existían con independencia de que los Pilagá los conocieran. Se advierte que es Qaqadeláchiyi quien da a la siembra su razón de ser al establecer que, a diferencia de los animales, los vegetales permanecerán en su lugar, haciendo posible así la cosecha de los diferentes frutos.

La acción tesmofórica, por otra parte, no se limita a la introducción de las especies y las modalidades de labranza, sino que también incluye el otorgamiento del nombre. Aspecto que nos señala que éste forma parte del ente tanto como su existencia física. Vale decir, encontramos en el mito expli-

citaciones sobre la denominación, tema que tiene que ver con otros aspectos de la cultura que no son de estricto orden mítico (194).

Finalmente, también aparecen mencionados en el relato algunos aspectos que hacen al conocimiento empírico del vegetal. Tal como lo señalado en torno a la apariencia del zapallo de tronco.

En otro mito, la introducción de las plantas cultivables es remitida a la acción de la Mujer Estrella. Según da cuenta un episodio mítico:

"Había un muchacho que se quiere casar con la estrella porque es muy linda. La estrella ha oído hablar al hombre ese, entonces baja enseguida del cielo. A la noche tiene pinta de mujer, de día se ve el brillo, la luz nomás. Pero la mujer no se quiso quedar porque ella era muy blanca, muy linda, y la gente era muy sucia. Así que se volvió al cielo. Pero la estrella después vuelve de nuevo con el hombre que se había casado. Y lo lleva a un campo. Entonces la mujer empieza a poner fruta aquí y allá. Entonces sale zapallo, un poco más allá sale anco, otro más por allá sale maíz, más allá sandía, más allá poroto, más allá melón. Así que ahora tenemos que comer, si no fuera por la estrella no tendríamos comida. La mujer le lleva a la gente zapallo, anco, poroto". (Ceferino, Pucho González).

En lo que hace a la percepción del vegetal, tan sólo se refiere su origen y su asociación a la siembra, sin que se predique nada sobre éstos que hagan a su consumo, potencia,

formas de siembra, etc.

Finalmente, la introducción de las plantas cultivables también es remitida a la acción fundante de Dapichí':

"Dapichí' trajo las semillas y se las dió a las mujeres. Entonces la mujer tiene un botijo grande y guarda la semilla de maíz. Mañana dice Dapichí': "Voy a venir". Entonces vino y sembró el campo como éste, zapallos, sandías, maíz, cuando ya están listos ya salen choclos". (Pedro Moreno).

Se advierte que la labor de Dapichí' consiste en la introducción de vegetales preexistentes. La acción tesmofórica incluye además la siembra y la asociación del vegetal a la mujer, puesto que es a aquélla a quienes lo entrega de acuerdo a la división sexual del trabajo que establece el Pilagá.

Es claro que el horizonte mítico en relación a los vegetales cultivables sólo involucra la explicación de la etiología en una percepción del mismo que no es diferente de la que proviene del conocimiento empírico. Desde esta perspectiva, los predicados míticos son escasos si los comparamos con el conjunto de conocimientos que provienen de la inserción del vegetal en las relaciones loGót-lamasék. Recordemos que en función de ese nexo se señalan un conjunto de atributos que lo separan de la visión empírica, entre los que aparecen la posesión de lenguaje, la actuación intencionada, la facultad de comprensión, de desarrollo, etc.

El origen de los vegetales montaraces es referido, en lo concerniente a algunas especies, en un relato sobre TomaGalogósót, que posee variantes significativas respecto del que

nos consiguieron. En efecto, según da cuentas esta versión, tras TomaGaloqosót descubrir la infidelidad de su esposa y matarla ofrendándola a sus suegros como si se tratara de una pieza de cacería, decide vengarse de la totalidad de los hombres que han aceptado la intención contrapasística de su suegro, concretada en el deseo de matar al personaje. En esta circunstancia, TomaGaloqosót indica a sus hijos que cavén un nozo para ocultarse allí con algunos hombres. Cuando éstos estuvieron escondidos, TomaGaloqosót manda un gran fuego que produce la muerte del resto de los hombres y que además aniquila a los vegetales. Posteriormente los humanos muertos se convierten en animales y un ave se encarga de la reconstrucción del mundo vegetal. Veamos:

"Cuando el mundo se incendió al principio no había plantas, no había nada. Pero había un pajarito que se llama Nisolé que empieza a trabajar para hacer crecer el pasto. Cantaba, cantaba durante dos o tres días y después apareció un brote, un pastito. Donde cantaba el pajarito brotaba el pasto. Salía una clase de pasto, en otro trecho otra clase de pasto, y en otro trecho salía otra clase de pasto. Sigue cantando, sigue llamando y sale una raíz y entonces crece una planta. El pajarito hace eso y hasta ahora crece el pasto. Nisolé cantaba y salieron toda clase de plantas". (Sebastián Gómez, Laureano Gómez).

Se refiere en el mito la nueva aparición de los vegetales, tras la destrucción del mundo por el fuego, a instancias de la acción de Nisolé, vale decir, en virtud de la acción fundante de una teofanía payák que concreta su potencia dando

al cosmos su apariencia actual. Por otra parte, la idea de que Nisolé llama a los vegetales señala que los mismos poseen intención, capacidad de comprensión, y una disposición colectiva, debido a que colaboran en la reconstrucción del cosmos.

En otra versión de la destrucción del mundo por fuego, la multiplicación de los vegetales se explica en función de un conocimiento empírico. En el relato de referencia, es Dapichí' quien decide enviar un incendio devastador aniquilando lo existente. En tal circunstancia le cabe a Nisolé la nueva introducción de las plantas. Veamos:

"...Después del incendio no hay árboles, nada, campo pelado y vacío. Entonces viene Nisolé y siembra una plantita de "algarroba y crece y crece, y después de un año o dos años se estaba floreciendo el algarrobo. Al poco tiempo ya tienen "frutos. Entonces se cae la fruta y ya sale un arbolito. Así "hace Nisolé, planta cada arbolito y después cuando hace "fruto y crecen muchos más cuando llueve..." (Saité, Orlando).

La obra de Nisolé en el texto que nos ocupa, ya no es resultado de canto sino del simple mecanismo de la siembra de unas semillas, cuyo origen no se explicita claramente. Es claro que por medio del canto o la siembra directa siempre se trata de una acción potente, sólo realizable por una teofanía payák, en tanto implica una reconstrucción inusual. Sin embargo, la explicación relativa a la posterior multiplicación de vegetales es similar a la que proviene del conocimiento empírico. Lo que nos muestra nuevamente que en el mito

se plasman aspectos que son propios de diversas maneras de percibir la realidad.

También la etiología de algunos vegetales se explica mediante un proceso de metamorfosis, tan habitual en el caso de los animales. Esto sucede por ejemplo con el pejuco, el que se origina a partir de ciertas partes del cuerno de la teofanía Wayaqaláchiyi.

"Wayaqaláchiyi es andador. Cuando él se muere viene un chaparrón ya se levanta otra vez. Wayaqaláchiyi se va por ahí, encuentra un yuchán y se pone a jugar con el otuto. Wayaqaláchiyi pide que le presten porque no sabía qué es un yuchán grande, los otros no le querían prestar, pero como Wayaqaláchiyi pide mucho al final se los prestan. Entonces Wayaqaláchiyi sube hasta arriba del yuchán y baja otra vez, así como tres veces. Cuando bajaba Wayaqaláchiyi se corta la panza con una espina porque el yuchán tiene espinas grandes. Entonces se salieron todas las tripas de Wayaqaláchiyi. Wayaqaláchiyi agarró las tripas de él y las tiró arriba de los árboles y salió enredadera grande. Después Wayaqaláchiyi dice: "Bueno, yo tiro esto, mis tripas, ya puede ser que en uno de estos años lo coman las personas". Después que muere Wayaqaláchiyi después viene un chaparrón y se levanta otra vez". (Saité, Orlando).

Aparece en el mito la figura de Wayaqaláchiyi en un papel semi dema, dando origen a las enredaderas a partir de su cuerpo. El rol tesmofórico no sólo se concreta en la aparición del vegetal sino también en señalar su carácter comestible.

Pero más allá de los aspectos etiológicos, también se perciben en el mito las plasmaciones de conocimientos empíricos en el motivo de las espinas del gran palo borracho, que hieren a la teofanía.

También NesóGe, o la que ya hemos hecho referencias, después de su muerte da origen a una planta. En este caso es el tabaco (145).

"Había una mujer que tenía marido, ellos se van a buscar
 "pichones de cata al monte. El marido subió a un árbol donde
 "había arriba un nido de cacas. El hombre agarró los pichon-
 "citos y se los iba largando a la mujer que estaba abajo. La
 "mujer se empezó a comer los pichoncitos. El marido ve un pi-
 "chón de cata que vuela lejos pero la mujer lo corre, lo aga-
 "rra y se lo come. Cuando ve eso el marido se va y se escond-
 "de. La mujer lo busca, lo encuentra y lo mata y lo come.
 "Después pone la cabeza adentro de una yica. NesóGe tenía
 "dos hijos que estaban en la casa. En un rato llegó a la
 "casa de ella. Después tenía sed la mujer por que se comió
 "todo el marido, sólo dejó la cabeza. Se fue a tomar agua y
 "les dijo a los hijos que no fueran a comer nada. La mujer
 "se va y los changos van a revisar la yica de la manita y
 "ven la cabeza del papá. Entonces salen disparando y le avi-
 "san a la abuela. Entonce ya avisan a toda la gente. Cuando
 "está ahí toda la gente llega Qanadelachiyi y les dice "Ahí
 "hay un yuchén grande, grande, bien grande, vamos a hacer
 "una cueva adentro. La mujer esa que comía la gente viene
 "para donde está la gente. Y la mujer no muere por más que
 "le tiren flechas, piedras, garrotazos, no se muere. Ella

"tenía el secreto en las uñas, el corazón en las uñas. Nesó-
Ge se hizo payák, le crecieron las uñas como garras, y le
"salió pelo en el cuerpo. Cuando NesóGe llega ve el yuchán, y
"se da cuenta de que ahí se escondió la gente. Entonces em-
"pieza a barrenar el yuchán con la uña. Cuando mete la uña,
"Jaqadeláchiyi, que estaba al lado de la puerta, le sopló
"las uñas tres veces, entonces ya no la pudo sacar, entonces
"Jaqadeláchiyi agarró un cuchillo y le cortó las uñas, y ahí
"nomás se queda muerta la mujer porque tenía el secreto en
"las uñas. Cuando la gente sale afuera agarran a NesóGe y la
"queman. Al día siguiente de las cenizas se hace una planta
"que es tabaco. Cuando la gente ve el tabaco no sabía el nombre,
"no sabía qué era. Entonces viene Jaqadeláchiyi y les enseña
"que se llama kóyk. El enseña porque es el que más sabe. Des-
"pués Jaqadeláchiyi les enseña que hay semillas de tabaco,
"que se pueden plantar y que sirven para fumar. Bueno, enton-
"ces ya saben todo, ya saben el nombre ese, ya saben cómo ma-
"nejar para fumar. Cuando NesóGe vivía no había tabaco".
(Saité, Orlando).

Se explicita en el relato el origen del tabaco a partir de la metamorfosis de las cenizas de NesóGe, cobrando enton- ces el personaje, entre otros aspectos, una modalidad dema tan extendida en la etiología animal. Sin embargo, la total integración del vegetal al patrimonio de seres primigenios es obra de Jaqadeláchiyi, quien le otorga nombre, introduce las semillas y las siembra, a la vez que señala que se debe utilizar para fumar. En otras palabras, los predicados míticos hacen tanto al origen, como al modo de reproducción y a la función que ha de cumplir el vegetal.

Finalmente, en el tema del yuchán supradimensional, que además puede excavarse en su interior albergando un número considerable de personas, se advierte una visión estrictamente crítica del vegetal, en virtud de que tales atributos no tienen correlato en el conocimiento sensible. Es más, es tan claro que se trata de un árbol singular que en algunas versiones es resultado de la potencia de Qaqadeláchiyi, que lo hace aparecer para proteger a los indefensos seres primitivos.

Del mismo modo que los animales, los vegetales también dan origen a constelaciones al ser trasladados al plano celeste por Dapichí.

"En el cielo hay un napík (algarrobo blanco). Hay como un "estrellado, son muchas estrellas, es un árbol y después está tadéek (palo mataco). Eso antes era de aquí, el napík estaba en 'aléwa (tierra), y Dapitchí lo hizo cambiar, lo "llevó al cielo. Dapitchí dijo: "Bueno, cuando yo vaya al "cielo, cuando haya alguna gente nueva, tiene que haber otros "palos más, allá en el cielo. Entonces todos los hombres van "a saber que se llama napík". Ahí está na ík, es una historia con Kakadeláchi, es en Hokaléi, es una historia como la "de antes, como la del suri. Como estaba diciendo, lo ha cambiado, fue al cielo, ahora ha cambiado el napík al cielo; "tiene que estar ahí como un estrellado (una constelación) "no es una nube, nada más que un estrellado. Entonces nosotros la gente nueva ya lo conocemos. Estas estrellas se llaman lakachiní. Por eso tiene palo el cielo porque lo hicieron antes, por eso está ahora. A medianoche si sale alguno

"(una persona) ve el palo en el cielo, ya lo conoce". (Saité, Tomosito) (196).

El mito de cuenta del traslado de algunas especies vegetales a la bóveda celeste, convirtiéndose en vehículo de conocimiento del cosmos. En otras palabras, lo que la conciencia Pilgá predica acerca del plano celeste no proviene solamente de la experiencia shamánica sino también de contenidos explicitados en los mitos.

En lo que hace a los árboles, no se trata de una metamorfosis como podría pensarse, sino de un simple traslado de lugar, lo que hace que desde la tierra se los perciba como estrellas, aunque mantienen su apariencia arbórea en piyén, y así los puede percibir quien tenga la posibilidad de ingresar a ese plano.

Por otra parte, en cuanto a las posibilidades del vegetal, el traslado muestra la potencia del tiempo y de los seres primigenios, que se concreta en acciones imposibles de realizar en el presente.

En una versión del ciclo de Qaqadeláchiyi en la que la teofanía se enfrenta con un ave asesina y antropófaga, recurre a la colaboración de un vegetal. Veamos:

"Había un ave, un bicho grande, que tenía dos hijos. Ese bicho comía a la gente. Cuando la gente se le a mariscar, le pegó en la cabeza con un hierro. Entonces se los lleva al nido y les da de comer a los hijos. Qaqadeláchiyi se va

"para al í cuando están nada más que los hijos, ahí estaban
 "los huesos de la gente que mataba. Entonces Qaqadeláchiyi
 "le pegó al hijo más grande y lo mató. Al otro le apretó la
 "boca para que no pudiera hablar. Cuando llega el padre se
 "pone a llorar porque ha visto al hijo muerto. Le pregunta
 "al otro: "Quién ha matado a tu hermanito?". El hijo señala
 "con el dedo, el padre miraba y no había nada. Cada vez le
 "mostraba un lugar distinto. Qaqadeláchiyi estaba escondido
 "detrás de un algarrobo. Entonces Qaqadeláchiyi soplabá, so-
 "plaba al chico para que pudiera hablar. Entonces ya puede
 "conversar el chico y dice: "Ahí está ese que mató a mi her-
 "manó". Entonces ya se va ese bicho grandote con un pedazo
 "de hierro. Qaqadeláchiyi estaba adentro del algarrobo, el
 "bicho tira el algarrobo entonces se sale afuera. entonces
 "hay un palo mataco y Qaqadeláchiyi dice: "Palo mataco venga
 "para acá". Entonces Qaqadeláchiyi se entra adentro del árbol.
 "Cuando va a entrar el bicho grande, el palo mataco le hinca
 "todas las espinas, y ahí nomás se muere. El palo mataco se
 "cerró cuando entraba el bicho, entonces le clavó todas las
 "espinas". (Pedro Moreno).

La imagen del palo mataco hace la percepción mítica del vegetal. En ella se hace hincapié en la capacidad de comprensión, en la intención, y un actuar inusitado, concretado tanto en la translación del árbol a instancias de qaqadeláchiyi como en la posterior muerte que da al ave entronófaga. Todos estos aspectos no tienen correlato en la experiencia sensible de la realidad y revelan posibilidades sólo propias del tiempo de los mitos. En otras palabras, la percepción mítica del vegetal incluye aspectos que sólo se manifiestan en dicha esfera, tal como sucede con el animal.

Por otra parte, el tema de las espinas de las que se vale el palo mataco para dar muerte al ave está en relación con el conocimiento empírico del vegetal.

Si comparamos la cantidad de predicados míticos referidos a seres animales y vegetales advertimos una mayor riqueza de contenidos en relación con los primeros. Es claro que el animal aparece con mayor frecuencia en los relatos, y por ende las referencias a aspectos etiológicos, empíricos, o que provengan de su visualización en función de connotaciones de potencia, son más abundantes, aunque en esencia sean del mismo tipo. Al respecto cabe señalar que las escasas referencias al mundo vegetal pueden considerarse un ejemplo de lo que sucede en otros ámbitos de la cultura. En efecto, entre los Pilagá los sentidos míticos, las referencias al mito, son escasos, inciden mucho más en las explicaciones que da el indígena de la realidad aspectos que tienen como fundamento a estructuras peculiares de sentido, tales como las de payák, loGót-lamasék, layñí-laíl, etc. Demos un ejemplo, si consideramos la organización de la unidad familiar vemos que los sentidos de las acciones realizadas -por ejemplo contraprestaciones al suegro, uxori-localismo, distribución en la choza, etc.- responden mucho más a una organización de la realidad en términos de loGót-lamasék y layñí-laíl, que a predicados observados en el mito. Es claro también que en relación al vegetal en la vida diaria importa mucho más que dé frutos en virtud de su condición de lamasék de VaGalé'ek, que el que en la época primigenia un palo mataco haya contribuido a eliminar un ave asesina, hecho que no se espera que se repita en el presente.

Con ello no queremos negar toda relevancia a la percepción de la realidad revelada por el mito. De hecho, a partir de éste animales y vegetales pueden situarse en determinados sistemas de conenciones que hacen a una percepción específica de estos seres.

De lo expuesto se deduce fácilmente que los predicados míticos concernientes a animales y vegetales no sólo se refieren a aspectos etiológicos, sino que también incluyen otras perspectivas. Así hemos visto que el mito muestra diversos aspectos que hacen a una percepción empírica de animales y vegetales, del mismo modo se plasman contenidos que dan una imagen específica de estas realidades, en las que se manifiesta la potencia pero que no poseen un carácter etiológico o fundante.

El mito refiere por medio de una fluidez de imágenes, de metamorfosis, una modalidad de existencia diferente en virtud de la potencia que se percibe en ese tipo de acciones. Se trata de una visión ambivalente, por un lado, se los acerca reiterando un conocimiento de origen empírico, mientras que por otro se los aleja, acentuando su potencia y lo inusitado de las acciones y de los sucesos míticos que se tiñen de otredad. En definitiva, en el mito se plasman y se predicen atributos que provienen de otros ámbitos culturales, ante la imposibilidad que experimenta el indígena en reconocer límites tajantes entre los predicados que se originan en experiencias diversas.

En síntesis, en lo relativo a animales y vegetales, el mito refiere tanto la etiología como otra cantidad de aspec-

tos que solo son cognoscibles por medio del mismo. Téngase presente por ejemplo, la existencia de aves antropófagas, la posesión de lenguaje, la posibilidad de interacción fluída con los hombres, la posesión de intención independiente, el traslado al cielo para dar origen a diferentes constelaciones, la posibilidad de acción en contradicción con lo que se percibe en el presente, tal como sucede con el tigre cuando se lo muestra como un tonto burlado, también se explicita la posibilidad de metamorfosis, la posesión de figuras oscilantes. Vale decir, todos aspectos que sólo son cognoscibles a través del mito, convirtiéndose entonces en un vehículo de conocimiento de la realidad pretérita, en virtud de que los seres no poseen los mismos atributos que detentaban en el tiempo originario. Lo expuesto puede advertirse en el siguiente relato:

"Ahora nada más que el ni'yoGonáq puede hablar con los animales, puede entender lo que dicen. Pero la gente común no puede hablar porque no entiende. Sólo en el tiempo de los antiguos sí podían hablar los hombres con los animales. Pero ahora ya no pasa eso. Antes sí, las plantas y los animales hablaban, se entremezclaban con la gente. Ahora sólo el ni'yoGonáq y la konáGanaGae pueden hablar con sus letawá, pero la gente no puede". (Juan de los Santos).

Si bien el mito refiere una realidad diferente, la que es explicada en función de la potencia de la época primigenia -recuérdese que constantemente se señala que en aquél tiempo todos eran nayák u oykyaGávk-, también es cierto que se plasman diversos aspectos que provienen de la experiencia vivida,

ya se trate de una experiencia empírica o que involucre la potencia. En los textos transcritos son muchos los ejemplos al respecto, para dar algunos mencionemos la percepción de las norraigas o de la iguana en la narrativa de Wayaqaláchiyi, la ferocidad del puma en sus intentos de fagocitar al sol, las capacidades del quirquincho cuando extrae a las mujeres primigenias, las espinas de palo mateco que hieren a Wayaqaláchiyi, o la descripción del zapallo que señala su introducción por Jaqadeláchiyi, entre muchos otros posibles.

Si retomamos las ideas de los autores que nos habíamos propuesto discutir, contamos con una perspectiva diferente.

Señalamos que Eliade, y al respecto era seguido por Gusdorf, recalca el papel cosmogónico, arquetípico y ejemplar del mito. En base a lo expuesto se advierte que en la cultura que nos ocupa, no existe en rigor una cosmogonía sino una mera inversión de planos. Acción que por otra parte, no hemos visto aparecer asociándose a ningún tipo de hechos, vale decir, que no es perpetuada como significativa en ningún otro contexto.

Por otra parte, tampoco se aprecian aspectos arquetípicos o ejemplares que hagan a la percepción del animal, la relación que deben tener con el hombre, tabúes de caza o de consumo. En relación a los vegetales, sólo podría considerarse ejemplar el modo de sembrar, puesto que se refiere a las enseñanzas de una teofanía y se lo vincula con la eficacia en la producción. Pero en modo alguno se explicitan normas de consumo, tabúes alimenticios, pautas para la siembra, la co-

secha, la recolección de frutos, y en general cualquier otro aspecto que connote lo arquetípico, o lo ejemplar.

Por otra parte, esta pobreza está en relación con la escasez de predicados etiológicos del horizonte mítico Pilagá. Es claro que la riqueza del mito no se agota en ese tipo de aspectos, sino que por el contrario, a ella hacen un conjunto de contenidos en los que el mito da una imagen propia de lo real. Sin embargo, además, la integración del mismo con la cultura vivida no sólo se manifiesta en lo que el mito tiene de original, sino también en la plasmación de predicados que provienen de la experiencia vivida, constantemente presentes en los relatos. La vida plasma al mito de su propia realidad. De esto se deduce que su vitalidad, su conexión con la cultura, no se agota en el aspecto etiológico, ejemplar o arquetípico, sus lazos con la experiencia de vida son mucho más profundos. El mito es un relato vivo integrado a un conjunto de creencias, forma parte de una cosmovisión a la que muestra, a la que plasma no sólo mediante un nexo etiológico, arquetípico o ejemplar. Este tipo de conexión entre mito y vida puede presentarse en determinados contextos culturales, pero en modo alguno es generalizable como lo muestran los mitos Pilagá.

En cuanto a la inclusión en la idea de mito a palabras, gestos, acontecimientos, danzas, como quiere Leenhardt, y aprueba Gusdorf, es claro que sólo se puede mencionar, si la cultura la acepta, si percibe la identidad. En el caso de los Pilagá, desde una perspectiva tauteológica, vale decir, que contemple lo predicado por el indígena, tal extensión no es

válida en absoluto en virtud de que ningún indígena aceptaría definir como layátemaGamak a la acción shamánica, al relato que surge del encuentro con una teofanía payák en el monte, o los bailes nocturnos a los que concurren los jóvenes sanamaí, o la emoción que causa a la pareja el conocimiento de la gravidez femenina, podríamos multiplicar los ejemplos por doquier, recurriendo a las más diferentes facetas de la vida indígena y siempre veríamos que se trata de hechos diferentes y diferenciados del mito, vale decir que no es factible incluírlos en la idea de layátemaGamak. Lo que unifica las manifestaciones mencionadas no es su carácter mítico -como predicaría Leennardt (197)- sino el estar impregnadas de lo sacro, el mostrar una concepción diferente de lo real que no cabe en el marco de la racionalidad. En muchas circunstancias los aspectos irracionales de la cultura son reducidos al mito, sin comprenderse que manifestación de potencia, expresión de lo numinoso, no es sinónimo de mito. Si bien es cierto que el mito se integra a una cosmovisión, no la reduce totalmente, es simplemente uno de los ámbitos en que se manifiesta una manera singular de percibir lo real, escapando a una estructuración racional, por expresar un modo de estar en el mundo diferente comparte con otras categorías también irracionales los mismos atributos. Es claro que un mito, un relato shamánico, una experiencia onírica, o cualquier hecho que involucre una manifestación de cualquier tipo de potencia, comporten diversas características pues se trate de acciones, personajes y sentidos que manifiestan de uno u otro modo lo sagrado. Sin embargo, al menos entre los Pilagá, no es sólo el horizonte mítico, y ni siquiera el más importante, comportador de sentidos. En efecto, la gran ma-

yoría de las acciones que realiza el Pilagá tienen su razón íntima de ser en estructuras peculiares de sentido tales como las hemos descrito en la segunda parte de la obra.

En definitiva, nos parece que los atributos propuestos por Eliade, si bien pueden ser válidos dentro de cierto marco cultural no son en modo alguno generalizables, características esenciales del mito. Entre los Pilagá, según vimos, los aspectos etiológicos son escasos, y la ejemplaridad y la arquetipicidad están prácticamente ausentes.

En relación a la idea del mito vivido en el gesto, la danza, la emoción, propuesta por Leenhardt, y defendida por Gusdorf, debemos señalar que nos resulta una extensión excesiva. En el caso concreto de los Pilagá, porque los mismos indígenas no admiten la inclusión, la reducción de bailes, gestos, palabras, etc., en la categoría de mito. Por otra parte, nos parece una idea teórica previa si se la sostiene con antelación a toda investigación sobre el tema, convirtiéndose en una formulación apriori de la que habría que precaverse. No queremos decir con ello que dicha posibilidad no se dé en cultura alguna sino que tal predicco debe reflejar los contenidos de la conciencia indígena, vale decir, debe ser una formulación a posteriori.

Con respecto a Gusdorf, cabe señalar que sus ideas acerca del mito se inspiran en las obras de Leenhardt y Eliade, por lo que las reservas o anteadas a estos autores las hacemos extnsivas al pensamiento de Gusdorf. Quien incluso exagera el papel arquetípico y ejemplar del mito llegando a afirmar

que toda acción que no reproduzca un acontecimiento primordial carece de significación (198). Es claro que en muchas ocasiones se ha reducido al hombre etnográfico a un mero repetidor de acciones primigenias, a la vez que se ha considerado que sólo es significativo para el indígena aquello que está explicitado arquetípicamente en el mito. Sin embargo, al menos entre los Pilagá, no toda acción provista de sentido reproduce lo actuado en el mito, el encuentro con la teofanía, o su imagen onírica, son hechos plenos de sentido, pero a la vez inefables, irrepetibles, cada una de estas experiencias tiene su peculiaridad y no responden a ningún modelo mítico de relacionarse con ellas. En otra oportunidad, analizando el mito de PomaGaloqosót (199), al que hemos transcritto, señalamos por ejemplo que el abandono de la esposa adúltera y el posterior traslado al plano celeste en compañía de sus hijos no son hechos ni arquetípicos ni ejemplares, a pesar de que habitualmente ante el adulterio el Pilagá deja a su esposa y mantiene consigo los hijos. Sin embargo, la actuación del personaje no es fundante sino que simplemente no podría ser de otro modo porque el mito refleja pautas y comportamientos que tienen sentido para el indígena porque son las que le indica la cultura.

Por otra parte, la idea de que sólo es significativo aquello que es ejemplar, no es aceptable si se considera al Pilagá. En efecto, nociones como las de payák, loGót-lamasék, layñí-laíl, paqál, dañála, ki'i, organizan la realidad ubican seres y entes, relacionándose de diversas maneras y explicitan el sentido profundo de muchas acciones del indígena y sin embargo, no se hallan explicitadas arquetípicamente en

mito alguno, es más, partiendo sólo del horizonte mítico pueden no ser comprendidas en su totalidad y aún no ser intuídas, se puede desconocer su existencia.

En lo que hace al pensamiento de Bormida, cabe destacar que en su primera etapa -influído por las ideas de Eliade y Leenhardt- acepta la idea de mito como acontecimiento, gesto, u otro tipo de acción. A la vez que lo define como "relato verdadero y presente, explícito o implícito, frecuentemente sagrado y ejemplar (200). Hecho que nos muestra la prudencia con que tomó las ideas de Eliade respecto a la arquetipicidad y ejemplaridad del mito. No obstante, pensaba que el mito penetraba toda realidad. Fue con posterioridad que planteó la idea de mito como canal de conocimiento, poniendo de manifiesto que no todo aspecto de la cultura se explicita o halla sentido en el mito. En su estudio de la cultura Ayoreo (209), se preocupó por identificar las experiencias del shamán, del loco, y del soñador, diferenciarlas de los predicados provenientes de la abundante mitología ayoreo. No obstante mantuvo el término mítico para expresar genéricamente cualquier manifestación de la cultura en la que se manifestaran contenidos irracionales.

En nuestro caso hemos preferido hablar de conciencia arcaica y no de conciencia mítica porque nos parece que tal predicado trasluce de una u otra manera una visión demasiado amplia del mito, con la cual -como hemos señalado- no estamos de acuerdo. A nuestro entender es sólo mítico lo que se liga de un modo u otro a un suceso mítico, vale decir cognoscible por ese tipo de relatos. Así por ejemplo, en relación al te-

ma que los ocupa, son míticos los predicados etiológicos de animales y vegetales, la imagen del tigre como un tonto burlesco, la existencia de aves antropófagas, la sociabilidad de animales y vegetales manifiesta en su interacción con el hombre, para mencionar sólo unos ejemplos. Mientras que no lo son la percepción del carpintero como animal potente -tema que se presenta en la narrativa de Wayagaláchiyi- puesto que las habilidades del animal se perciben en la experiencia sensible, en cuya aprehensión inmediata se manifiesta la potencia en la eficacia, tampoco lo son los predicados sobre la hibernación de la iguana en virtud de que tal comportamiento animal se conoce empíricamente, del mismo modo que tampoco lo es el poder que se le asigna a la araña por cuanto se lo asocia al veneno, atributo que no es explicitado en mito alguno. Vale decir, los ejemplos vistos nos muestran que en el mito se plasman aspectos de la experiencia vivida, que provienen de percepciones de la realidad que no tienen fundamento en el mito, sino en estructuras que involucran la potencia.

Es claro entonces que la manifestación de potencia es el hecho que aúna los acontecimientos míticos, la experiencia shamánica, el conocimiento onírico, o cualquier otra experiencia de vida, otorgando a todas estas manifestaciones su carácter extraño, irracional. En síntesis, es la potencia, lo sagrado, el atributo básico más general de la conciencia arcaica; es a partir de la comprensión de las expresiones de potencia que se hace inteligible el modo de estar en el mundo propio de los pueblos etnográficos.

La potencia se manifiesta en la aprehensión de la reali-

dad foráneo parte de ella. Se evidencia en el mito, en la acción de shamán o de la konálon-Gae, en la experiencia omnívota de los individuos yawó payák, en el encuentro con la naturaleza, en el caza o la pesca exitosas, para mencionar sólo los hechos principales. El mito es entonces una de las múltiples realidades que muestran una cosmovisión diferente cuyo atributo distintivo es estar impregnado de lo sacro. El mito no es diferente a otros fenómenos porque todos concretan percepciones en las que la potencia e la esencia de la realidad manifiesta. El peso del mito, la experiencia shamánica o la onírica, variará de cultura a cultura, en algunos casos los sentidos míticos crecieron alcanzarlo todo, en otros, su valor es mucho más limitado y en algunas circunstancias prácticamente insignificante. Entre los Gilagá el papel del mito es limitado mientras que se acentúa el conocimiento onírico tanto en los individuos yawó payák como en el shamán y la bruja, dando a la cultura su originalidad.

CONCLUSIONES

Existen en la cultura Pilegá un conjunto de nociones que involucran la otencia, por medio de las cuales el indígena clasifica toda realidad. En base a los nexos loGót-lamasék se organizan los ámbitos cosmológicos, las relaciones sociales, los comportamientos que se separan de lo normal, como el de los locos o el de los individuos nesóGe, las relaciones entre la persona y sus pertenencias, y los nexos existentes entre las entidades que conforman a los seres, el shamanismo y la brujería.

Las ideas de layáí y laíl recurren también organizando diversas realidades. Entre ellas, los dominios que se perciben en el espacio, la anatomía humana y animal, como así también la morfología de vegetales y objetos.

La noción de payák designa la calidad ontológica de seres que revelan un carácter potente y extraño, sintetiza lo otro y no-humano.

Dapála se refiere a un estado por el que pasa toda realidad, cuyo atributo básico es la alterabilidad del mismo en la existencia.

Parál y Ki'i son el fundamento de la percepción de todos los atributos significativos tanto en el hombre como en animales, vegetales y objetos.

Finalmente, las nociones de 'añáák y oykyaGáyk se refieren

a forma de poder que se conectan con la modalidad ontológica de los seres.

Este conjunto de nociones permiten que el Pilagá agrupe la realidad en función de nexos jerárquicos y de potencia, a la vez que le dotan de una naturaleza precisa, definiendo su esencia. Por medio de estas nociones se clasifica la realidad en términos de potencia, homogeneizando lo que es heterogéneo desde una perspectiva científica y occidental, pero patentizando vínculos que revelan su carácter significativo.

El hombre etnográfico posee un conocimiento pormenorizado de características físicas, comportamientos y hábitos de animales y vegetales. Sin embargo, las clasificaciones empíricas no manifiestan este conocimiento detallado puesto que no se trata de un conocimiento teórico pormenorizado, sino de una experiencia fundamentalmente vivida en la praxis, por eso no debe llanar la atención la pobreza de las clasificaciones empíricas si las comparamos con su caudal de conocimientos.

Por otra parte, este tipo de agrupación de animales y vegetales se realiza en función de las constantes, tanto morfológicas como de comportamiento, que se perciben en esos seres. Desde esta perspectiva, se asemejan mucho más a las clasificaciones de la ciencia aunque muchas de sus categorías estén ausentes. No obstante, el Pilagá identifica la variedad o la especie, y en muchas circunstancias, intuye agrupaciones de género, familia u orden, captando justamente los rasgos homogéneos, lo que nos señala que la percepción empírica de la realidad posee mayor riqueza de la que estamos acostum-

brede de otorgarle habitualmente. En modo alguno se limita a lo meramente sensible como señala Leenhardt (202), sino que por el contrario, llega a realizar verdaderas clasificaciones, en la medida en que establece diferentes conceptos que se relacionan inclusivamente, vale decir, unos más limitados y otros más amplios que incluyen a diferentes conceptos.

En relación al mito, se destaca que existe una visión estrictamente mítica de animales y vegetales, en la que se señalan aspectos de los mismos que no son cognoscibles por otra vía. Entre ellos la sociabilidad, el lenguaje, la intención independiente de todo loGót, comportamientos no habituales (en rotofagia), capacidad de traslado en los vegetales, entre otros aspectos, que connotan la potencia de la época primigenia. Pero también en el mito se plasman aspectos que hacen al conocimiento empírico, o la percepción de animales y vegetales en términos de potencia.

Por otra parte, el papel del mito en la cultura Pilagá como corroborador de sentidos, es limitado, si se lo compara con la cantidad de acciones llevadas a cabo por el indígena que cobran significación en las estructuras peculiares que hemos descrito. No obstante, mito, experiencia shamánica, conocimiento onírico, y en general cualquier experiencia de vida, comparten la característica de manifestar la potencia, dando sentido a un modo singular de concebir lo real propio de la conciencia arcaica.

NOTAS

- (1) Al respecto véase Bornida, 1977.
- (2) Payák designa lo otro no-humano. Al respecto puede verse el capítulo correspondiente a dicha noción. El caso concreto de la percención del vegetal como payák se debe a su condición de dependiente de una teofanía de esa calidad ontológica que rige el ámbito donde se encuentran los vegetales.
- (3) Hablamos de conciencia arcaica en el sentido que lo hace Cazeneuve, considerando la potencia -el mana o lo numinoso para el autor- el rasgo distintivo en la aprehensión de la realidad propio del hombre etnográfico. Vale decir, en dicha aprehensión el manifestarse de lo sagrado le permite explicarse la realidad de un modo diferente a como lo hace la conciencia racional. Al respecto véase Cazeneuve, 1967, cap. XI.
- (4) Durkheim y Mauss, 1971, *passim*.
- (5) Es difícil en el presente saber con exactitud cómo era la organización de la sociedad Pilagá en época etnográfica, debido a la cantidad de alteraciones que provocó en su sistema la pacificación del área y el contacto con los blancos. De todos modos, su estructura social podría ser definida como un deme o un matrideme. En el presente los traslados, las migraciones laborales, la asunción de nuevas de comportamiento diferentes, y aún contradictorias con las de antaño, hacen que sólo pueda observarse el descalabro de un sistema social organizado.
- (6) Difrieri, 1960, TII, p.411.
- (7) *idem*. p.412.

- (8) idem.
- (9) idem. p.414
- (10) idem.
- (11) idem. p.416.
- (12) idem.
- (13) idem. pp.416-417.
- (14) idem. T. III, p.99
- (15) idem. pp.100-101
- (16) idem. p.101
- (17) idem. pp. 133-136
- (18) idem. p. 136
- (19) idem. pp. 137-138
- (20) idem. T.IV, pp. 243-246
- (21) idem. pp. 246-249
- (22) idem. pp. 249-251
- (23) Imbelloni, 1948, pp. 83-84
- (24) Veliard, 1981, p. 155
- (25) idem. p. 156
- (26) Al respecto vé se por ej. Tover, 1961, pp. 42-43
- (27) Bruno y Najlis, 1965, p.31
- (28) idem. p. 32
- (29) Tebboth, 1943, pp. 35-36
- (30) Metraux, 1946, p. 10
- (31) Sobre los cambios habidos en función de la adaptación del caballo véase Kersten , 1968, no. 24-25
- (32) Al respecto véase Kersten, 1968, p. 21
- (33) idem.
- (34) Véase Kersten, 1968, pp. 30-35
- (35) idem. pp. 116-117
- (36) Al respecto véase Boggiani, 1897, p. 619
- (37) Tal es el caso de Sobriehoffer, 1784, T I, p. 160

- (38) Kersten, 1968, p. 62
- (39) idem. 1963
- (40) idem.
- (41) idem., p. 03
- (42) idem., p. 02
- (43) idem., p. 29
- (44) Al respecto véase Bormida, 1976, p.82
- (45) Al respecto véase Bormida, 1976, cap. II
- (46) idem, cap. III
- (47) idem.
- (48) idem.
- (49) Al respecto véase Bormida, 1977.
- (50) idem.
- (51) idem.
- (52) idem.
- (53) idem.
- (54) idem.
- (55) idem.
- (56) Con la expresión yawo'ó payák, el Pilagá designa al individuo que ha adquirido uno o más auxiliares, teofanías payák, que colaboran con él en aspectos específicos. El contacto con la teofanía implica un cambio radical para el sujeto, puesto que accede a un nivel de conocimiento que le era imposible con anterioridad, en el que se inscribe la visión y la interacción con las potencias payák.
- (57) Al respecto véase Bormida, 1977.
- (58) La noción de numinoso fue acuñada por Otto para señalar el plus de significación, los aspectos irracionales que se manifiestan en lo santo. Sus aspectos básicos son los de tremor y fascinans. Otto, 1965, *passim*.
- (59) Nos referimos a Ar ott, 1934 y 1935; Henry, 1951, Kers-

ten, 1968; Metraux, 1941, 1946, 1937 y 1973; Palavecino, 1933, 1935.

- (60) El Pilagá generalmente se refiere al dueño con la voz loGót, aunque también puede hacerlo indistintamente con la de le'tá (lit. padre) que rebasa la esfera del parentesco para designar a cualquier jefe.
- (61) Esta visión singular se manifestó en una niña quien nos preguntó sobre la altura del cielo en Buenos Aires, dando por supuesto que debía ser más bajo que el de allí, por hallarse la ciudad ya no en el centro del plano terrestre sino cerca de uno de sus límites, donde la bóveda celeste cae. Nuestra respuesta negativa la asombró perturbó.
- (62) Lo expuesto no es más que un esquema realizado por el etnógrafo. La visión indígena carece de la organicidad y de la claridad que le hemos dado. Por ejemplo, el número de planos celestes varía según los informantes del mismo modo que los habitantes que se ubican en cada uno de ellos. Las distancias entre la totalidad de los planos son imprecisas. Los mecanismos de producción de los fenómenos meteorológicos son también diferentes según diversas informaciones. En síntesis, la yuxtaposición y ordenación de los planos no manifiesta un contenido de la conciencia indígena. La visión pragmática del Pilagá presta atención a nexos parciales en función del sector de lo real en el que fundó su actuar del momento, y se desinteresa por nexos totales y armónicos que den una imagen de cosmos como totalidad.
- (63) Al respecto véase Tomasini, 1976.
- (64) Sobre la idea de Dei otiosi véase Eliade, 1972, p. 65
- (65) TomaGalocosót en el tiempo originario era un hábil ca-

zador. Al descubrir la infidelidad de su esposa debe abandonar el plano terrestre en compañía de sus hijos a fin de evitar la venganza de sus suegros. Su traslado a la bóveda celeste da origen a una constelación, forma bajo la cual se lo percibe en la actualidad. Una versión completa del mito puede verse en el capítulo que dedicamos a la mitología, y un análisis pormenorizado en Idoyaga Molina, 1981.

- (66) 'Asién es el personaje central de un ciclo en el que se recurre constantemente a la miserabilidad, la fealdad y el desprecio para connotar la potencia del personaje que, tarde o temprano, se manifiesta dejando impávidos a quienes lo maltrataban. Su actuar se lleva a cabo durante la época primigenia, en la que se trasladó al plano celeste en el que permanece en el presente.
- (67) Una versión del relato puede verse en el acápite dedicado al mito.
- (68) Qaqadeláicuyi es una teofanía payák, personaje central de un ciclo en el que resaltan sus atributos de héroe salvador del grupo y de tasmóforo, bajo este último rol en muchas circunstancias instaure el orden del presente quebrando aspectos edénicos propios del tiempo primordial.
- (69) Nos referimos al episodio de la Mujer-Estrella, un difundido tema chaqueño, que narra las peripecias que pasó una joven que tras enamorarse de una estrella; se casa con ella y la sigue hasta el plano celeste, donde encuentra la muerte debido al contacto con un fuego helado que existe en piyén.
- (70) Sobre la utilización del atributo morfológico para denotar la potencia, véase Idoyaga Molina, 1980 a.

- (71) Varios de los atributos de los Señores de los Animales fueron señalados por Jensen, 1966, p. 153-164.
- (72) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1980 a.
- (73) La idea de menstruación incluye a los períodos menstruales y a la pérdida que fluye después del parto o del aborto. Circunstancias en que también le es interdicto a la mujer acercarse a los ámbitos acuáticos.
- (74) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1976, p. 680.
- (75) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1979, pp. 211 y ss.
- (76) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1976, pp. 86-87.
- (77) Sobre la noción de reciprocidad indirecta véase Mauss, 1972, p. 20.
- (78) Sobre la noción de muerte así como lo relativo a las prácticas de duelo y funebria, puede verse Idoyaga Molina, 1980 b.
- (79) Al respecto véase Mauss, 1909.
- (80) La expresión tiempo hierofánico ha sido acuñada por Eliade para designar a cualquier tiempo potente. De acuerdo al autor, el tiempo hierofánico se instala en el presente anulando la duración profana, al instaurar el tiempo mítico, que en definitiva mediante este mecanismo, es un eterno presente. Eliade, 1972, cap. XI.
- (81) Palavecino ha señalado como mecanismos de iniciación la revelación, la herencia y el aprendizaje. Palavecino, 1936, pp. 254-255.
- (82) Al respecto puede verse Idoyaga Molina, 1982 a.
- (83) Hemos preferido traducir KonáGan-Gae por bruja, un término diferente, en virtud de que shamanismo y brujería son estructuras diferentes. A nuestro entender, el shaman es generalmente un personaje ambivalente, mientras que el brujo utiliza sólo la potencia de modo negativo,

es por ello que las nociones de shamán blanco y negro propuestas por Eliade, 1976, p. 156 y ss., invitan a confundir en muchas circunstancias a instituciones y a los actores diferentes.

- (84) En lo que hace a la estructura cabe señalar que es la misma en todos lados donde se presenta. Una comparación de dicho fenómeno entre las brujerías Mashco y Pilagá puede verse en Califano e Idoyaga Molina, 1980.
- (85) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1978 a., pp. 97-103.
- (86) idem. pp. 104-112
- (87) idem. pp. 112-116
- (88) idem. pp. 100 y ss.
- (89) idem. p. 111
- (90) idem. pp. 112 y ss.
- (91) Al respecto puede verse Idoyaga Molina, 1978 b.
- (92) Dema designa a los antepasados míticos que tras sufrir una muerte violenta se metamorfosean en una nueva entidad, perpetuando su existencia en el presente. Si bien la voz proviene del Marind'Anim es utilizada en sentido genérico para designar ese tipo de teofanías en cualquier grupo. Sobre dicha noción véase Jensen, 1965, pp. 148 y ss
- (93) Con la voz sanamañí el Pilagá designa a los jóvenes de ambos sexos que dedican la mayor parte de su tiempo al seducir. Se adornan, tocan determinados instrumentos musicales, concurren a los bailes nocturnos en busca de parejas ocasionales. Desde una perspectiva más profunda, que incluya así que el comportamiento externo, el sanamañí se ha convertido en un individuo yawó'o payák, y de ahí los cambios observables en su conducta. Al respecto véase Idoyaga Molina, 1978 b. y 1980 b.

- (94) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1978
- (95) idem.
- (96) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1979, pp. 211 y ss.
- (97) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1978 b.
- (98) Las bolsas realizadas en chawa y utilizadas en las actividades económicas son de dos tipos, cada sexo usa un modelo determinado, y también la lleva de un modo específico. La mujer la hace colgar de su frente mientras que el hombre la cruce sobre un hombro.
- (99) En muchas circunstancias se recurre a la luminosidad para denotar la potencia de una entidad determinada. Aspecto que por otra parte, no es restrictivo a los Pilasá.
- (100) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1976, pp. 84-85
- (101) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1980 a.
- (102) Al respecto véase por ejemplo, Eliade, 1972, Cassirer, 1972, Leenhardt, 1961, entre otros.
- (103) La potencia del centro ha sido señalada en forma reiterada por Eliade. Eliade, 1972, pp. 335 y ss.
- (104) El umbral es el punto que separa dos campos de calificación diferente desde la perspectiva de la potencia.
- (105) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1976, pp. 80-81
- (106) Cuando hablamos de microespacio no sólo hacemos referencia a dimensiones reducidas, sino también a su erección transitoria que se desvanece con el transcurrir del tiempo.
- (107) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1976, p. 93
- (108) idem, p. 94
- (109) idem.
- (110) idem.
- (111) idem.

- (112) idem.
- (113) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1979, p. 212.
- (114) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1979, p. 213, y 1980 a.
- (115) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1979, p. 213
- (116) idem, p. 214
- (117) idem, p. 215
- (118) idem, p. 214
- (119) Al respecto puede verse Idoyaga Molina, 1980 b.
- (120) idem.
- (121) idem.
- (122) idem.
- (123) idem.
- (124) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1978 a., p. 108
- (125) idem, p. 109
- (126) Eliade, 1972, p. 328 y ss.
- (127) idem.
- (128) Eliade, 1972, p. 330 y ss. La idea de la consagración del espacio en el tiempo primigenio tiene como consecuencia una visión estática del mismo, el que así se halla claramente delimitado en campos de significación diferentes en forma permanente. En dicha visión se pierde de vista el carácter dinámico y generador de las manifestaciones de potencia en el espacio, tal como se dan en los microambientes que hemos analizado. A nuestro entender, el error del autor radica en el papel excesivo que otorga el mito, o a lo actuado por los personajes míticos en el tiempo primigenio, como comportador de sentidos, como explicación de lo real -tema sobre el que volveremos en el acápite dedicado al

mito-, dejando de lado a las estructuras peculiares de sentido, que es el caso de los Pilagá dan cuenta de la mayoría de los aspectos significativos de la cultura. En otras palabras, la significación de las nociones de payá-láil no derivan de una organización en dichos términos en la época primigenia de una vez y para siempre, vale decir de lo predicado en el mito o actuado por las teofanías, sino de organizar diversas realidades en función de jerarquías y potencia, es decir, de ser una estructura peculiar de sentido de la cultura. Por otra parte, tampoco compartimos con Eliade (1972, pp. 342 y ss.) la idea de que el situarse en el centro implique necesariamente una "nostalgia del paraíso" en virtud de que entre los Pilagá el tiempo primigenio no es edénico y además, como señalamos, la noción de que se encuentran en el centro del mundo no tiene un sentido mítico, lo que equivale a decir que no es explicitada en ese tipo de relatos.

- (129) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1977.
- (130) El término *cratofanía* fue acuñado por Eliade para designar a las manifestaciones de potencia sin voluntad ni figura.
- (131) Decimos en primera instancia debido a que la voz suele traducirse inmediatamente como diablo, haciendo referencia a una manifestación teofánica en la que puede tener que ver el aspecto terrible de algunas teofanías, pero sin lugar a dudas también la catequesis ha influido en tal traducción que no responde a todos los modos posibles de interacción con los payák.

- (132) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1980 a.
- (133) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1977.
- (134) idem.
- (135) idem.
- (136) Sobre los atributos del Dei Otiosus vease Eliade, 1972, p. 65. Un análisis de la figura de Danichí' desde esta perspectiva puede verse en Tomasini, 1976.
- (137) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1977.
- (138) idem.
- (139) idem.
- (140) idem.
- (141) idem.
- (142) idem.
- (143) idem.
- (144) Dichas fiestas se realizan durante los últimos meses del año cuando madura el algarrobo, cuyos frutos se utilizan en la preparación de la aloja -bebida fermentada con alto grado de alcohol-.
- (145) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1977
- (146) idem.
- (147) idem.
- (148) idem.
- (149) idem.
- (150) idem.
- (151) idem.
- (152) Con ello no queremos decir que la conciencia indígena explique el crecimiento vegetal o animal desde una perspectiva meramente biológica, sin que se le asocien contenidos de potencia, sino que cuando califica de daúla los seres en cuestión, lo hace en virtud de

cantarlos en una determinada etapa de desarrollo, en la que las potencialidades del ser no han llegado a su máxima expresión teniendo en cuenta la potencia.

- (153) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1977.
- (154) idem.
- (155) idem.
- (156) idem.
- (157) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1976, p. 84.
- (158) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1977.
- (159) idem.
- (160) idem.
- (161) idem.
- (162) idem.
- (163) idem.
- (164) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1980 b.
- (165) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1980 b y 1980 c p. 10.
- (166) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1980 b.
- (167) Sobre diferentes tipos de almas véase van der Leeuw, 1964, pp. 366 y ss.
- (168) Un análisis de la noción de mana puede verse en diferentes autores, entre ellos Eliade, 1972, pp. 42 y ss., Cazeneuve, 1967, pp. 147 y ss., van der Leeuw, 1964, pp. 13 y ss.
- (169) Idoyaga Molina, 1976, p. 84.
- (170) Respecto a la acción de los letawá en las actividades productivas o en la guerra, véase el acápite dedicado a los dominios humanos como concreción del vínculo lo-Gít-lamasák. En lo relativo a la concepción, Idoyaga Molina, 1976, pp. 84 y ss.

- (171) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1980 b.
- (172) *idem.*
- (173) Cassirer, 1974, p. 126
- (174) Al respecto véase Idoyaga Molina, 1980 a.
- (175) La expresión vyaGalé'ek puede traducirse como habitante o gente del monte, claro está que si empleamos la voz gente en modo alguno se hace referencia a la condición de humana de la misma. Por otra parte, tiene la característica de referirse a realidades diferentes; desde una perspectiva genérica, designa cualquier morador del monte, ya sea un vegetal, un animal u otro ser payák, mientras que específicamente es el nombre de la teofanía payák, loGót del ámbito, el vyaGalé'ek al que ya nos hemos referido.
- (176) Cuando decimos que los vegetales sembrados son producto de la labor intencionada del individuo, no dejamos de tener presente que el buen desarrollo de los cultivos como su fracaso involucra también la intención de las teofanías, quienes en rigor pueden arruinar o multiplicar una cosecha si lo desean. Se trata de resaltar las nociones de sembrado, de labor humana, que se relacionan en la idea de naná.
- (177) Vale decir, que el objeto participe de la esencia de la mujer o del hombre, que se los perciba indiferenciados de éstos.
- (178) Como señala Leenhardt, 1961, p. 257
- (179) Malinowski, 1974, pp. 113 y ss.
- (176') Jensen, 1966, pp. 54-98.
- (177') Levi Bruhl, 1949, pp. 107-123
- (178') Leenhardt, 1961, p. 265
- (179') *idem*, p. 259

- (180) Eliade, 1972, n. 367
- (181) Gusdorf, 1960, pp. 18-19
- (182) idem, p. 29
- (183) idem, pp. 30-40
- (184) Bormida, 1969, n.16
- (185) idem, pp. 14 y ss.
- (186) Tomasini, 1976, n. 80
- (187) Los mitos relativos a dichos traslados hacia la bóveda celeste pueden verse en Tomasini, 1976, p.79
- (188) Tomasini, 1976, n.78
- (189) Un análisis del relato puede verse en Idoyaga Molina, 1981.
- (190) En otros relatos se trata de una curzuela, que es utilizada con idénticos fines.
- (191) Nos referimos a la manutención económica del suegro, de quien es lamasók por vivir en su hogar, condición que lo obliga a realizar las prestaciones mencionadas. En relación a los hijos del yulo, significa su humanidad al comportarse como lo hacen los hombres guardando consigo los vástagos en caso de separación. Al respecto puede verse Idoyaga Molina, 1981.
- (192) Por ejemplo, Aetraux, 1940, n.120
- (193) Fundamos lo expresado en función de que en unas cincuenta versiones recogidas del relato, en ninguna se menciona que la metamorfosis dé origen a las aves, mientras que indetectiblemente se atribuye la etiología de la constelación. Lo dicho es extensible también a la citada versión recogida por Aetraux. Por otra parte, también uno de nuestros informantes explicitó claramente como contenido de conciencia que la transformación en yulo nada tiene que ver con la aparición de la espe-

cie. Veamos:

"Cuando el Yulo se fue al cielo ya había yulos, garzas, garza mora, garza blanca, chajá, había de todo. Se llama así porque tiene poder, para poder irse al cielo volando. Era un hombre poderoso TomaGalagosót, era kykyóáyk. Entonces se cambia y sale volando para que el suegro no lo agarre. Se lleva los hijos con él. Y ahora vive en el cielo. Tiene pinta de estrella de acá se lo puede ver". (Juan de los Santos)

- (194) Consideremos míticos sólo a aquellos aspectos que se ligan a un relato y que manifiestan un modo singular de concebir lo real.
- (195) En análisis del relato puede verse en Idoyaga Molina, 1980 d.
- (196) Tomasini, 1976, p.80
- (197) Leenhardt, 1961, p. 264
- (198) Gusdorf, 1960, p.28
- (199) Idoyaga Molina, 1981.
- (200) Bormida, 1961, p.16
- (201) Nos referimos a Bormida, 1977.
- (202) Leenhardt, 1961, p.257.

GLOSARIOAnimales

Anguila	<u>Symbranchus marmoratus</u>
Arana	<u>Paluinamus argentinus</u> , <u>Senoculus darwini</u> y <u>Mastophora holmbergi</u>
Arredillo (o arquinch)	<u>Tolineutes mataco</u>
Abaje	Fía. <u>Apidae</u>
Avestruz (surí)	<u>Rhea americana albescens</u>
Avícola	<u>Hymenoptera</u>
Caraicho	<u>Polyborus fuscus</u>
Caraicho	<u>Hydrochoerus</u>
Carrintero	<u>Picus chrysochloros chrysochloros</u> , <u>Ceolus lagubris kerri</u> y <u>Ceophloeus lineatus lineatus</u>
Cigüeña	<u>Jabira mysteria</u>
Cisne	<u>Cygnus melancoryphus</u>
Conejo	<u>Silvilagus brasiliensis</u>
Corzuela negra	<u>Mazama simplicicornis argentina</u>
Corzuela roja	<u>Mazama rufa toba</u>
Cotorra	<u>Arentiga leucolphtalma leucolphtalma</u> y <u>Arentiga aurea major</u>
Curviryú o Curunday (boa)	<u>Eunectes notaeus</u>
Chajá	<u>Chauna torquata</u>
Charata	<u>Ortalis canicollis canicollis</u>
Chuña	<u>Cariama cristata</u>
Dorado	<u>Salminus maxillosus</u> y <u>Salminus brevidens</u>
Escuerzo	<u>Ceratophrys ornata</u> y <u>Ceratophrys merottii</u>

Flamenco	<u>Phoenicopterus ruber chilensis</u>
Gancho	<u>Coscoroba coscoroba</u>
Gansa	<u>Ardea cocoi, Egretta alba</u> y <u>Syrigma sibilatrix</u>
Gato de los pajonales	<u>Felis colocolo</u>
Gato montés	<u>Oncifelis geoffroyi geoffroyi</u>
Gato onza	<u>Leopardus pardalis</u>
Gavilán	<u>Bubornis magnirostris superciliaris</u>
Halcón	<u>Asturina nitida nitida</u>
Orniga	Flía. <u>Fomicidae</u>
Hornero	<u>Furnarius rufus</u>
Carón	<u>Eira barbara</u>
Iguana	<u>Polychrus acutirostris</u> y <u>Aptycholaemus longicauda</u>
Jaguar (tierra americana)	<u>Leo onca</u>
Legartija	<u>Cyanodactylus mattogrossensis</u>
Legarto	<u>Ameiva Ameiva Ameiva</u>
Carrao (bov)	<u>Constrictor constrictor occidentalis</u>
Lechuza	<u>Speotyto cunicularia cunicularia</u>
Loro	<u>Amazona aestiva xanthopteryx,</u> <u>Amazona tucumana</u> y <u>Pionus maximilianus siy</u>
Bojardo	<u>Astynax alleni, Astynax pellegrini</u> y <u>Astynax paraguayensis</u>
Molusco	<u>Succinea aurea, Gastrocopta pulvina</u> y <u>Habia skialophilla</u>
Mono	<u>Aotus azarae</u>
Mosquito	<u>Anopheles albitarsis</u>
Murciélago	Flía. <u>Molossidae</u> y <u>Noctilionidae</u>
Mulita	<u>Dasypus septemcinctus</u>
Oso hormiguero	<u>Myrmecophaga tridactyla</u> y <u>Tamandua</u>

	<u>tetradactyla tetradactyla</u>
Pacu	<u>Colossoma mitrei</u>
Paloma	<u>Columba maculosa</u> y <u>Columba speciosa</u>
Patí	<u>Luciopimelodus patí</u>
Pato	<u>Sarkidionnis sylvicola</u> , <u>Nettion leucophris</u> , <u>Nettion brasiliense</u> , <u>Nettion flavirostre</u> y <u>Mareca sibilatrix</u>
Pava de monte	<u>Penelope obscura obscura</u>
Pecarí	<u>Catagonus wagneri</u> , <u>Dicotyles tajacu</u> y <u>Tayassu albirostris</u>
Peludo	Fila. <u>Dasynodidae</u>
Pardal	<u>Nothura maculosa chacoensis</u> y <u>Crypturellus undulatus undulatus</u>
Pericote (perillente)	<u>Geomys griseoflavus chacoensis</u>
Pic flor	<u>Sylorachis chrysurus chrysurus</u>
Picui	<u>Burmeisteria retusa chlorindae</u>
Piranga (pitoset)	<u>Acquidens vittatus</u> y <u>Crenicichla saxatilis</u>
Puma (león del terno)	<u>Puma concolor</u>
Tama	<u>Leptodactylus ocellatus ocellatus</u> , <u>Leptodactylus chaquensis</u> , <u>Pseudis naradoxa</u> y <u>Pseudis limellum</u>
Raya	<u>Potamotrygon motoro</u>
Sábalo	<u>Prochilodus platensis</u>
Sapo	<u>Bufo marinus paracnemis</u> y <u>Bufo granulatus d'orbigny</u>
Surubí	<u>Pseudoplatystoma coruscans</u> y <u>Pseudoplatystoma fasciatum</u>
Tabir (ante)	<u>Tabirus terrestris</u>
Tatú	<u>Triodontes giganteus</u>

Tortuga de río	<u>Hydromedusa maximiliani</u> e
	<u>Hydromedusa tectifera</u>
Tortuga de Tierra	<u>Testudo chilensis</u>
Víbora coral	<u>Microrus coralinus</u>
Víbora cascabel	<u>Crotalus terrificus terrificus</u>
Víbora yarará	<u>Bothrops alternata</u> y <u>Bothrops</u> <u>neuwiedii meridionalis</u>
Anchuca	<u>Triatoma oswaldoi</u>
Vizcachas	<u>Lagostomus maximus</u>
Yacaré	<u>Caimán sclerops</u> y <u>Caimán latirostris</u>
Zorrino	<u> Conepatus suffocans suffocans</u>
Zorro gris	<u>Pseudalopex gymnocercus antiquus</u>
Zorro aguará guazú	<u>Chrysocyon brachyurus</u>

Vegetales

Algarrobo blanco	<u>Prosopis alba</u>
Algarrobo negro	<u>Prosopis nigra</u>
Brea	<u>Cercidium australe</u>
Cereus (chéwa)	<u>Bromilcaesaeas epifitas</u>
Cactáceas (tuna, cactus)	G. <u>Acuntia</u> y <u>Cereus</u>
Chalar	<u>Geoffroea decorticans</u>
Garabato	<u>Acacia praecox</u>
Guayacán	<u>Caesalpinia melanocarpa</u>
Ipaché	<u>Tabebuia ine</u>
Mistol	<u>Zizyphus mistol</u>
Palmera	<u>Copernicia alba</u> y <u>Copernicia aus-</u> <u>tralis</u>
Palo borracho (yuchán)	<u>Chorizia insignis</u>
Palo cruz	<u>Tabebuia nodosa</u>

Palo mutaco	<u>Prosopis kuntzei</u>
Palo santo	<u>Eulnesia sarmientii</u>
Quebracho blanco	<u>Apidosperma quebracho blanco</u>
Quebracho colorado	<u>Schinopsis balansae</u>
Sachasandia	<u>Cannaris salecifolis griseb</u>
Uandia	<u>Citrullus vulgaris</u>
Totoro	<u>Cyperus giganteus</u>
Tuca	<u>Acacia groma</u>
Vinil	<u>Prosopis ruscifolia</u>
Zapallo	<u>Lagynaciac</u>

BIBLIOGRAFIA

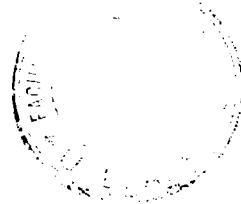
- ARNOTT, J. La Magia y el Curanderismo entre los Toba-
1934 Pilagá del Chaco. Revista Geográfica American-
cana, vol.II. Bs.As.
- 1934 Los Toba Pilagá del Chaco y sus Guerras.
Revista Geográfica Americana, vol.I. Bs.As.
- 1935 La Vida Amorosa y Conyugal de los indios
del Chaco. Revista Geográfica Americana,
vol.IV. Bs.As.
- BOGGIANI, L. Etnografía del Alto Paraguay. B.I.G.A.,
1897 vol.XVIII
- BORMIDA, J. Mito y Cultura. Bases para una ciencia de
1969 la conciencia mítica y una etnología taute-
córica. RUMA, vol.XII, Bs.As.
- 1970 Etnología y Fenomenología. Ideas acerca de
una hermenéutica del extrañamiento. Ed.
Cervantes. Bs.A.
- 1977 Cómo una Cultura Arcaica concibe su propio
mundo. En prensa en: Revista Ethnologica,
vol.VIII. Bs.As.
- BRUNO, J. Estudio comparativo de vocabularios Tobas
BAJNIE, E. y Pilagás. Centro de Estudios Lingüísticos
1968 de la Fac. de Fil. y Letras de la UNBA.
Bs.As.
- CAJIANO, M. Las Brujerías Mashco y Pilagá. Análisis de
EDOLAGA MOLINA, A. una estructura de dos grupos de America
del Sur. En prensa en: Revista Española de
Antropología Americana. Madrid.

- CASSIRER, E. Filosofía de las Formas Simbólicas. F.C.E.
1972 México.
- 1974 Antropología Filosófica. F.C.E. México
- GAZENEUVE, J. La Mentalidad Arcaica. Ed.Siglo Veinte.
1967 Bs.As.
- DIFRIERI, H. La Argentina. Suma de Geografía. Ed.Peuser.
1960 Bs.As.
- DOBRIITZHOPFER Historia De Abiponibus. Viena
1784
- DURKHEIM, E. De ciertas formas primitivas de clasifica-
MAUSS, M. ción. Obras. T.II. Ed. Barral. Barcelona
1971
- ELIADE, M. Tratado de Historia de las Religiones
1972 Ed. ERA. México
- 1976 El Chamanismo. F.C.E. México.
- GUSDORF, G. Mito y Metafísica.
1960 Ed. Nova. Bs.As.
- HENRY, J. The Economics of Pilaga Food Distribution.
1951 A.A.L. III. New York
- HUBERT, H. Somere Etude de la Representation du Temp
MAUSS, M dans la Religion et la Magie. Melanges de
1909 Histoire de la Religion. Paris.
- IDOYAGA MOLINA, A. Aproximación Hermenéutica a las nociones
1976 de Concepción, Gravidéz y Alumbramiento
entre los Pila-á. Scripta Ethnologica,
vol.IV, parte II. Bs.As.
- 1977 El Payák. Una estructura mítico religiosa
del mundo Pilagá. En prensa en: Zeitschrift
für Ethnologie. Berlín.
- 1978 a La Bruja Pilagá. Scripta Ethnológica. Vol.V
Parte II Bs.As.

- 1978 b La Expresión de lo Erótico en la Cultura Pilagá. Bs.As.
- 1979 Notas para el estudio de las prácticas de Aborto e Infanticidio entre los Pilagá. Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina. N.3, Vol. XXVII. Bs.As.
- 1980 a La Percención de la Forma en la Definición de lo Humano. En prensa en: Cuadernos Pre-hispánicos. Valladolid.
- 1980 b Muerte, Duelo y Funebria entre los Pilagá. En prensa en: Scripta Ethnológica, vol.VII. Bs.As.
- 1980 c La Ambivalencia del Matrimonio Secundario entre los Pilagá. Publicaciones. Inst. Antropología. Univ.Nac. de Córdoba, vol. XXXV. Córdoba.
- 1980 d El Mito de NesóGe'. Análisis hermenéutico de un relato Pilagá. En prensa en: Latin American Indians Literatures. Pittsburgh.
- 1981 Aproximación Comprensiva a un Mito Pilagá. El relato de TomaGalocosót. En prensa en Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina. Bs.As.
- 1982 a Therapie et maladie chez le Pilagá du Argentine. En prensa en: Tribune Medical. París.
- 1982 b Sexualidad Pilagá. En prensa en: Publicaciones. Inst.de Antropología de la Univ. Nac. de Córdoba. Córdoba.

- IMBELLONI, J. De Historia Primitiva de América. Los grupos
1948 raciales aborígenes. Cuadernos de Historia
de América. Nº2. Madrid.
- JENSEN, A. Mito y Culto entre Pueblos Primitivos.
1966 F.C.E. México.
- KERSTEN, L. Las Tribus Indígenas del Gran Chaco. Hasta
fines del siglo XVIII. Universidad Nac. del
noroeste. Resistencia.
- LEENHARDT, M. Do Kamo. EUDEBA. Bs.As.
1961
- LEEUW, G. van der Fenomenología de la Religión. F.C.E.
1964 México.
- LEVI BRUHL, L. Les Carnets. P.U.F. Paris
1949
- MAINGONSKI, B. Magia, Ciencia, Religión. Ed. Ariel .
1974 Barcelona
- MAUSS, M. La Cohesión Social en las Sociedades Poli-
1972 segmentarias. En Obras T.III. Ed. Barral.
Barcelona.
- METRAUX, A. Etudes d'Ethnographie Toba-Pilagá.
1937 Anthropol. Vol. XXXII. Viena.
- 1941 Algunos Mitos y Cuentos de los Pilagá.
AIEA. Vol.II. Bs.As.
- 1946 Ethnography of the Chaco. Handbook of
South Americans Indians. T.II. New York.
- 1946 Myths of the Toba and Pilagá Indians.
American Folklore Society. Filadelfia.
- 1973 Conversaciones con Pedro y Kedók. En Reli-
gión y Masías Indígenas de América del Sur.
Ed. Aguila . Madrid

- OTTO, T. Lo Santo. Rev. de Occidente. Madrid
- PALA/SCINO, E. Los Indios Pilagá del río Pilcomayo.
1933 AMNH, XXXVII. Bs.As.
1935 Notas sobre la Religión de los Indios del
Chaco. Revista Geográfica Americana.
Vol.III. Bs.As.
1936 Las Culturas Aborígenes del Chaco. Histo-
ria de la Nación Argentina. T.I. Bs.As.
- TOMASINI, A. Danitchí. Un Alto Dios Uránico de los Toba
1976 y Pilagá. Scripta Ethnológica, vol.IV,
parte I. Bs.As.
- TOVAR, A. Catálogo de las Lenguas de América del Sur.
1961 Ed. Sudamericana. Bs.As.
- TEBBOH, T. Diccionario Toba. Rev.Inst.de Antropología
1943 de Tucumán, nº 2. Tucumán
- VELLARD, J. Introducción al estudio biométrico de las
1981 poblaciones indígenas del Chaco. Scripta
Ethnológica, vol.VI. Bs.As.



I N D I C E

CONTENTS

	pag.
.....	1
.....	1
.....	20
.....	
Capítulo III	
DOMINIO 30	30
Capítulo IV	
DOMINIO 240	240
Capítulo V	
LA NAVE 276	276
Capítulo VI	
LA NAVE 302	302
.....	
..... 318	318
.....	
..... 334	334



..... 365

..... 367

..... 371

..... 385

..... 397

.....

..... 405

..... 415

.....

.....

..... 425

..... 193