



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

P

# Temporalidad y espacio en la cosmovisión Chorote Montaraz. Vol. 2

Autor:

Siffredi, Alejandra

Tutor:

Vellard, Juan Alberto

1982

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

"Temporalidad y espacio en la cosmovisión chorote montana"  
Alejandra Siffredi - Tomo II.

043  
5573  
A

II a.  
~~TERCERA~~ PARTE



LAS NOCIONES COSMOLOGICAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

## CAPITULO XIV

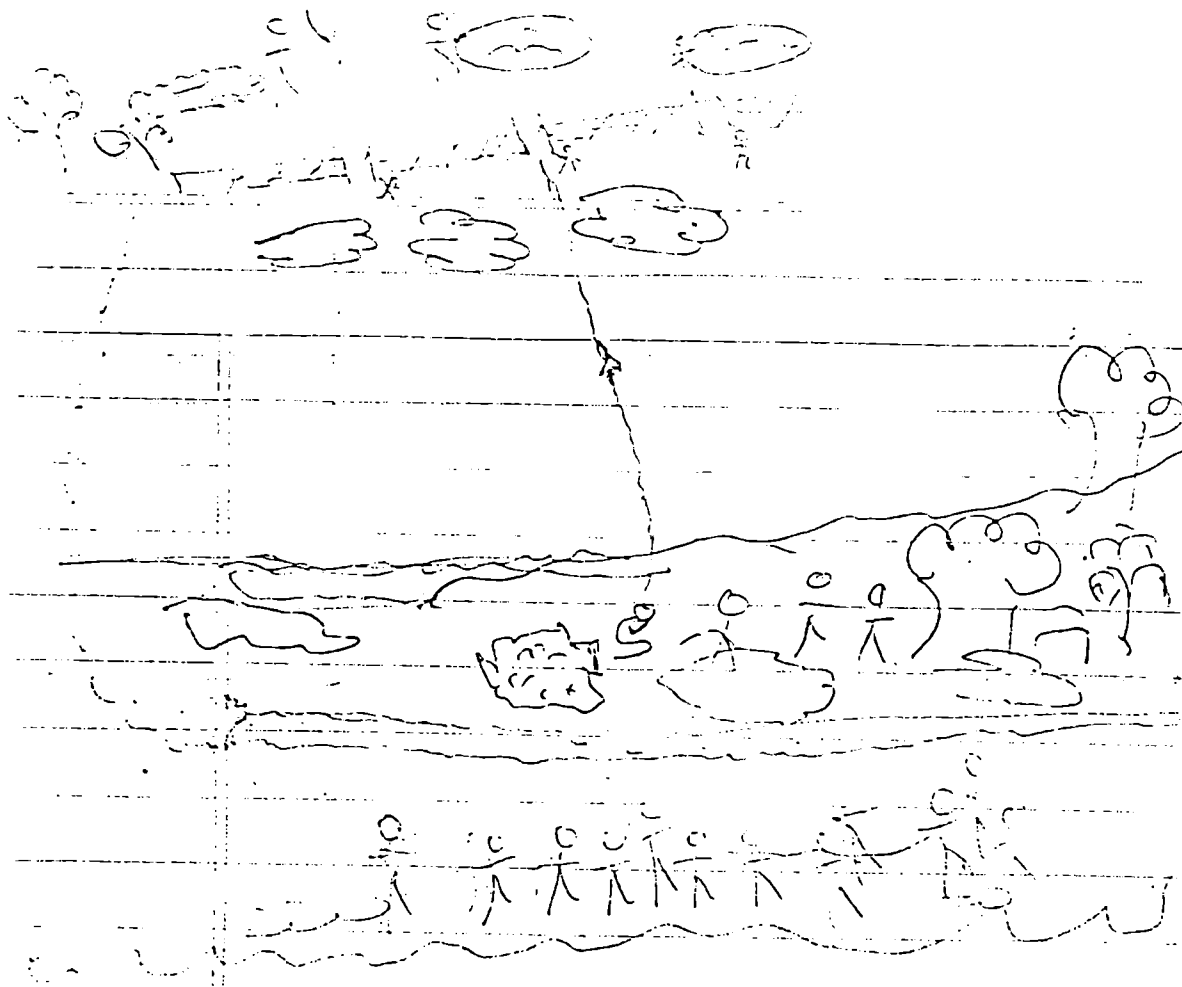
### La estructura del universo



Tanto la cosmología mítica chorote como la shamánica, que ha pasado a ser parte de la conciencia colectiva, están fundadas en dos principios básicos: la ordenación vertical de las regiones cósmicas, uno; la ordenación de la superficie terrestre según las direcciones cardinales y también a partir de un principio concéntrico ajustado a la dicotomía centro-toldería / periferia-monte, otro.

En la dimensión vertical, el inkié -término que expresa la idea de lo renovado, la de totalidad y por extensión la de "universo"- comprende tres niveles principales: ahnát isitépe o "tierra de arriba", ahnát o superficie terrestre y ahnát kiaxuéi o "tierra de abajo".

Cada uno de estos niveles es intuído a manera de un microcosmos integrado por una tierra y un cielo, el cual es a la vez la superficie terrestre del nivel inmediatamente superpuesto. Cualquiera de los tres cielos, que resultan pues de la posición que adopta el observador, son denominados póule, término que en plural también designa a las nubes (= póules) (Ver Dibujo N° 1).



Dibujó No 1

realizado por Veli González

Hacia el centro se ve el niño amablemente mientras vía en  
igualdad en el interior su auxilio ubicación al ámbito de las  
 la casa col. tes en un caso de lluvia. El grande  
 allá bien es (tráfico 3-7).

El niño... las  
 presiones que cotan ese ámbito, la salientar con  
 respectivas "bueles" y vegetación crítica caracterizar.

La parte inferior del dibujo, realizada con una línea  
 refleja el aspecto de verde del río... La línea n-  
 ota de vapor en relación los otros pl... la casa de  
 el... el tra.



La simetría entre ahnát isitépe y ahnát kiaxuéi con respecto a ahnát resalta además por otros elementos. Por una parte, tanto las fuentes shamánicas como las míticas aluden a un sostén mutuo entre ahnát isitépe y ahnát mediante la bóveda celeste; ésta es representada como una semiesfera similar a una montaña, cuya base se hunde en el confín de la superficie terrestre, a la que por ende imprime una forma circular. El sostén entre ésta y ahnát kiaxuéi es figurado mediante numerosas raíces que desde dicho confín (= ahnát lápilit) descienden hacia el mundo inferior aferrándose en él (R. 58); luego de atravesarlo quedan colgando y se sacuden a manera de fibras agitadas por el viento. A diferencia del primero, el soporte de las raíces opera también como vía de enlace entre el nivel cósmico del medio y el inferior; además se entiende que coexiste en la actualidad junto con otros ejes de comunicación.

Por otro lado, entre las tres capas cósmicas se intercalan dos espacios intermedios, destinados a actuar simultáneamente como enlace y transición: el yi ahnāti, estrato inmediatamente infrapuesto a ahnát y el thlóma, cuya ubicación coincide con la atmósfera superficial. El thlóma, término que también designa al Naciente y al día, es de incumbencia exclusivamente shamánica, verificándose allí permanentes combates entre aiéulis enemigos, sus auxiliares y los espíritus libres (1). Resalta el isomorfismo de ambos estratos intermedios. Así, los dos

---

(1) Se trata de auxiliares (= ixuélai) incontrolados, ya sea por haber pertenecido a shamanes que murieron o por haberlos abandonado en vida. Integran la categoría de los Xuitiélis.

on espacios liminares, no sólo en tanto enlace de uno que se deja y otro al que  
: accede, sino en la medida que quienes los atraviesan participan de tal limina-  
dad. En efecto, según veremos luego con más detalle, la situación del aiéu  
ya alma-imagen debe desprenderse de su cuerpo para alcanzar el mundo celes-  
, trascendiendo lo humano mediante el trance extático -asimilado a una muerte-  
: paralela a la del muerto cuya alma-imagen debe abandonar el cadáver y su ám-  
to -el yi ahnáti- para acceder a un estado definitivo en el reino de los muertos,  
icado en el submundo.

Cada estrato cósmico acoge un género adecuado de existencia animal, hu-  
ana y teofánica. En el mundo celeste, aparte de Wéla (= Luna), Tséxmataki y  
ras deidades, residen los prototipos de las aves, representados como diversas  
nstelaciones. Asimismo, la mayoría de las aves, las langostas y otros insectos  
s con aptitud de vuelo son asimilados a lo alto.

En ahnát habitan el hombre (= iñó), los cuadrúpedos salvajes que se despla-  
n sobre el suelo -llamados mithlúi- y los Señores de las respectivas especies.

En yi ahnáti, amén de los muertos recientes (= iélis), hallan cabida los ar-  
adillos, roedores, saurios y víboras terrestres, con sus respectivos Señores.

En las profundidades ctónicas se ubica el reino de los muertos y la morada  
Thlamó. Yuxtapuestas y comunicadas con aquéllas se sitúan las profundidades  
uáticas que acogen los peces, batracios, saurios y víboras acuáticas, con sus  
respondientes entes reguladores.

En la dimensión horizontal, veremos primeramente la ordenación de la su

perficie terrestre según las direcciones cardinales. En base a los correlatos sensibles de ciertos movimientos referidos al observador, los Iowúxua discriminan al Norte, Xuikína o "de donde viene el viento N"; al Sur, Hupá o "de donde viene el viento S"; al Este, Tlilóma o "de donde viene el día"; al Oeste, Noóte o "de donde viene el atardecer". Sobre el eje N/S se agrupan los correlatos siguientes: viento N, calor, fuego, sequía / viento S, frío, heladas, lluvia. El eje E/O asocia respectivamente día, luz /atardecer, oscuridad. La intuición de las cuatro direcciones parece fundarse en la contraposición de los atributos y acciones manifestados por Wéla y Kilái (Cap. XV. 3).

La connotación dinámica de las cuatro direcciones está dada por los movimientos involucrados ya por el origen de los vientos, ya por el de la claridad u oscuridad.

Norte, Sur y el Poniente son acotados en forma concreta mediante umbrales destinados a demarcar junto con el ahnát lápilit -a la vera del cual se sitúan los límites de ahnát. Todos ellos presentan al mismo tiempo ciertos rasgos de enlace con las profundidades tónicas, expresados mediante "cuevas" o "raíces".

Se habla así de que "el lugar del viento N" o Xuikína wét y "el lugar del viento S" o Hupá wét son sendas cavernas subterráneas; la que contiene al viento cálido, recubierta con leños ardientes y la que alberga al viento frío, revestida de hielo. Consecuentemente el mito del cataclismo ígneo sitúa el comienzo del incendio que asoló a ahnát en dirección N (R. 4 y 59). La administración de ambos vientos y de los demás fenómenos meteorológicos que aparejan incumbe a los

respectivos custodios, quienes regulan la intensidad con "tapas". Debido a las características del propio hábitat, los Xuikína wós (= cuidadores del viento N) asocian una pigmentación oscura, mientras que los Hupá wós (= cuidadores del viento S) una clara.

La delimitación del poniente coincide con las estribaciones andinas, las cuales suponen para el lowúxua el paso a un umbral distinto, cualificado como potencialmente peligroso. Cree que allí habita un conjunto de hierofanías femeninas, las cuales, desde sus moradas cavernícolas producen los desprendimientos de rocas y los temblores de tierra (R. 112).

A diferencia de estos umbrales que acotan a las tres direcciones en forma precisa, el Naciente carece de una demarcación paralela, presentándose abierto. Tal imagen pareciera corresponderse con el carácter de polo difusor de numerosos bienes y prácticas culturales asignado al Este, tanto en la narrativa como en los comentarios de nuestros informantes. Entre otros pueden citarse la mandioca amarga (R. 71), las bebidas fermentadas y buena parte de los procedimientos shamánicos (R. 66).

Por otra parte, la ordenación concéntrica planteada en términos de centro-toldería / periferia-monte, vincula al espacio habitado por el hombre con las cualidades de abierto e interno. Se lo percibe como relativamente seguro. En cambio, el thlimnál o monte tupido y alto, enlaza su condición de ámbito externo y envolvente con la percepción de su virtual peligrosidad. Todas estas notas surgen de la naturaleza indeterminada de las entidades que lo pueblan; es decir, de los animales salvajes y sus respectivos Señores, los cuales, en tanto teofanías

hlamó, muestran hacia el hombre la característica ambigüedad de su intención.

Los correlatos religiosos de la cercanía y la lejanía, respecto al habitat humano, se refiera ésta a la ordenación vertical en niveles cósmicos o a la horizontal según las direcciones cardinales o el principio concéntrico, equivalen al incremento de lo hierofánico cuanto más lejos se va.

Así, el cielo y las profundidades ctónicas son el ámbito privilegiado de las teofanías. Aparte de ser el habitat de las ya mencionadas, la sacralidad de ambas regiones se manifiesta a través del papel que les cupo en el proceso cosmogónico. Desde el cielo provinieron las mujeres primigenias, las aves y otros dioses capitales; desde las profundidades lo hicieron las aguas y los peces originarios.

Las direcciones cardinales, señaladas mediante la génesis de los vientos, el fuego destructor, los temblores de tierra o los procedimientos shamánicos, resumen una ordenación similar. En ella, lo hierofánico se hace coincidir con el confín de la superficie terrestre incorporada a la experiencia.

En un microespacio como el incluido en la ordenación concéntrica toldería/nonte se reiteran los atributos de potencia de las anteriores. Ellos se manifiestan en lo envolvente, externo y dominado por las deidades animalísticas, respecto al ámbito definido por el asentamiento humano.

El Iowúxua se sitúa entonces en el punto de intersección entre el eje vertical y el horizontal a partir de los cuales se estructura su "universo". Con respecto a tal ubicación, lo hierofánico no es solamente lo más lejano sino también

aquéello que lo envuelve en todas las direcciones. En tal sentido la asociación de lo hierofánico con los confines permitiría aplicar a la relación del hombre con lo divino la lúcida observación de Aió referida a la ubicación del hombre en el cosmos: "nosotros estamos adentro del inkié (= universo), como si éste fuera una cáscara de huevo".

Como veremos más adelante, la apercepción de cada nivel, e incluso la de los diversos ámbitos que los integran, se realiza a través de los seres que los pueblan, quienes los cualifican con su potencia. En tal sentido puede decirse que a la conciencia chorote le es irrelevante la idea de un espacio permanentemente vacío.

En una primera aproximación a la cualificación de las regiones sacras, las profundidades ctónicas, las acuáticas -y en menor medida el monte- acentúan los aspectos terribles de la potencia, mientras que el mundo celeste enfatiza los benévolos. Así lo ilustran las propiedades conferidas a las lluvias, según éstas sean provocadas desde uno u otro plano cósmico. Las que proceden de ciertos seres de las profundidades acuáticas (Cap. XVI.4) son visualizadas como efímeras y peligrosas; en cambio las que administran las aves de las lagunas celestes (Cap. XV.1), sin dejar de vincularse a la temibilidad producida por true nos y rayos, asocian cierta duración y son percibidas como beneficiosas para el crecimiento vegetal y el abastecimiento humano.

Los mismos valores se reiteran entre las implicancias asignadas a las direcciones N y O por una parte y a S y E por la otra, ya que las inherentes a

aquéllas -fuego destructor, temblores de tierra- son visualizadas como incontrolables.

Por último nos restaría señalar las cualidades sensoriales privilegiadas por la cultura, a efectos de expresar a ese nivel la captación de lo humano y de lo teofánico. El oído y lo audible son reiteradamente la clave del status de los seres, ya que permiten identificar a cada uno de éstos con una u otra esfera ontológica.

En el acontecer humano "normal", esto es en la cotidianeidad, el habla adecuada al "deber ser", se define por el tono medido y el volumen medio; su intensidad, ya mayor ya menor, se toma como punto de referencia para evaluar situaciones "anormales".

Estrechamente vinculado a esto, el Chorote -cualquiera sea el subgrupo al que pertenezca- se considera partícipe de un conjunto mayor -cuyos límites formales coinciden con la etnia- al que denomina Siléwa, gentilicio que alude a quienes poseen una misma lengua. Tal identificación no hace demasiado hincapié en la semejanza lexical, que de hecho varía en los distintos dialectos, sino en el "acento", la inflexión, el tono de la voz, el timbre de la risa. Se refieren, así, a que podrían hablar otro idioma sin perder la condición de Siléwa, ya que el "acento" no se cambia.

Es en el naáki o jefe de aldea en quien el tono medido encuentra su expresión más acabada. Siendo la capacidad oratoria un requisito imprescindible de su rango, la palabra comedida y sabia, percibida como concreción de su thlósek

(= discernimiento), es el medio que le permite actuar como componedor y consejero.

En cambio, la "palabra fuerte", vale decir el tono grosero y enardecido de la conversación, no sólo es considerado impropio sino muy ofensivo. Anteriormente si un sujeto extraño interpelaba así al naáki, la medida de la gravedad del hecho la da la frecuente ultimación del transgresor a manos de los seguidores del jefe.

La elevación del volumen de voz, acompañada por la exaltación del tono, es sin embargo la característica de ciertas situaciones rituales. Otrora, de las invocaciones dirigidas a Wéla durante los eclipses de luna (Cap. VII. 3, 4); actualmente, de la fase llamada de "oración" en el culto pentecostal. Idéntica actitud adopta el shamán en los ritos de carácter extático. Tanto éste, como en los casos anteriores, la humanidad común, procuran por esa vía tornarse audibles y reconocibles a las teofanías a las que se dirigen. Así, en los ritos extáticos oficiados por el shamán, su consumo de tabaco persigue entre otros fines el de elevar el volumen de voz.

Es ella que le permite entonar el canto propio de cada espíritu auxiliar (= ixuélek). Ese canto precede al ixuélek, lo invoca, lo representa -como el nombre a la persona- y asegura la posibilidad de dominarlo. El auxiliar depende del canto que le cedió al shamán hasta el punto de despotenciarse totalmente si un aiéu enemigo lo entona, al par de quedar librado a los designios de éste.

El shamán no sólo debe hacerse oír sino que necesita como contrapartida



oído aguzado para captar lo dicho en los "ámbito cerrados" o en otros planos cósmicos. El alucinógeno de consumo estrictamente shamánico llamado atáh (Piptadenia macrocarpa), es visualizado como el vehículo privilegiado de la intensificación de la capacidad auditiva del aiéu, hasta el extremo de permitirle una recepción completa del universo.

De ese modo, en las prácticas curativas, guiándose por su oído, tanto podrá ubicar un alma-imagen (= insákal) extraviada en otro plano cósmico como identificar al ente introducido en el cuerpo del enfermo. Logra esto mediante la captación de la voz del ente, descubriendo también así al shamán responsable de su viaje.

Vimos que la agudeza auditiva constituye, además, una facultad distintiva del poseso por Tséxmataki, cuyo estado también se manifiesta y se torna reconocible por la alteración de la voz humana que se vuelve estruendosa y onomatopéyica como la de aquella deidad (Cap. VIII. 3).

Dirigiéndonos ahora hacia la esfera plenamente teofánica, vemos que si en muchas figuraciones se definen y reconocen por un registro acústico peculiar, comparten también una modalidad expresiva, que por oposición a la humana resulta inarticulada, monótona y a menudo ininteligible. Así, por la vía del "lenguaje anormal" se recalca su otredad respecto a la condición humana.

El silbido identifica inequívocamente a los Xuitiélis, espíritus libres que ambulan zigzagueando por el aire. Se les atribuye una notable imprecisión visual, compensada por una especificidad de carácter acústico.

La risa es el único indicio mediante el cual los hombres advierten la presencia peligrosa de las hierofanías femeninas que habitan en los cerros del Poniente (R. 112). En la práctica cultural aquéllos consideran la risa un comportamiento femenino, y como tal ambiguo.

La voz de ultratumba de Thlamó, proferida estruendosamente desde las profundidades acuáticas o ctónicas sobre las cuales reina, es audible al común de los hombres a pesar de la lejanía. La representación que de él se tiene se basa en este modo de percepción, pues su apariencia es delineada raras veces y de un modo sumamente impreciso.

Como ya vimos (Cap. VIII. 2), también Tséxmataki se anuncia a la humanidad primordial por una intensificación de la voz. Esta se traduce en gritos onomatopéyicos que evocan lo numinoso tremendo, y que permiten identificar a la teofanía y su intención. Sea ya la de provocar temblores, expresada mediante el "Tsiúm, tsiúm"; sea sino la de devorar, proclamada con el "Eám, eám".

Del mismo modo, el volumen opuesto, el bajo, asocia consigo la anomalía del habla murmurada, susurrante e inexpresiva que caracteriza tanto a los muertos, como a las aves de las lagunas celestes de donde el shamán obtiene las lluvias. En ambos casos sólo el aiéu puede comprender sus mensajes.

Coincidentemente, una de las versiones del mito del descenso celestial de las mujeres, percibe en éstas, llegadas con figuras de cotorras, una modalidad expresiva que concuerda con la de aquellas aves (R. 46).

Finalmente ya apuntamos que el lenguaje de los seres del apáh tepih es descrito como murmullos inentendibles y constituye un signo de indiferencia-

ción (Cap. XIII). En tanto tal se contrapone a la precisión de las diferencias actuales; ésta se denota por la constitución de modalidades expresivas que de finen a cada esfera del ser.

## CAPITULO XV

### El mundo celeste

"Ahnát isitépe es casi igual a esta tierra, parece una copia (= i-péliuk).

El hombre común no puede verla nunca; cree que allá arriba no tienen sostén (= piso) y que él está adentro de eso, como si estuviera adentro de una cáscara de huevo.

Solamente los aiéulis podemos verla, pero cuando miramos no la vemos claramente, sino borrosa, espiritual, como un sueño nomás. La vemos como un plano, una tierra redonda igual a ésta y los que la habitan andan encima de ella" (Aiío - Felipe González).

La representación global del mundo celeste, percibido como copia visualmente atenuada de ahnát, es algo diferente según provenga del hombre común o del aiéu. Uno, desde su posición de observador terrestre, la figura a manera de una bóveda superpuesta; mientras que el otro, a través de la experiencia del vuelo extático, lo hace en un plano.

Del mismo modo, mientras las fuentes shamánicas resaltan el carácter inmaterial y desvaído de ahnát isitépe, las fuentes míticas acotan concretamente los seres que la pueblan y su contorno.

Estas presentan detalles de la constitución del "mundo" celeste en diversos contextos narrativos. Tal constitución no se manifiesta como un hecho único,

sino como un proceso que en forma gradual no sólo va confiriendo a lo celeste sus características de hoy, sino que simultáneamente da cuenta de la conformación de ciertos entes de ahnát. Aparece así la idea de una interdependencia entre ambos niveles, expresada mediante la alusión a desplazamientos ascendentes y descendentes de seres del tiempo primordial. A la vez ese doble impulso traduce la escisión ontológica acaecida en el apáh tetsipé.

Entre los desplazamientos del primer tipo figura el de Wéla y su séquito femenino (R. 4 y 5), cuando a raíz del cataclismo ígneo abandonan definitivamente la tierra. Con su presencia Wéla confiere existencia a lo alto (R. 4). Asimismo los relatos que refieren el ascenso de los hombres-pájaros (R. 54) o el de los hermanos que se transforman en una constelación (R. 56), señalan a través del poblamiento de lo alto, su conformación.

Por otro lado, el descenso celestial de las mujeres (R. 47, 48 y 64) y el de las aves (R. 55) fundamentan respectivamente la división sexual de una humanidad masculina indiferenciada y la presencia de aves en ahnát, mientras el Señor de cada especie permanece en su anterior habitat. A partir del descenso y posterior occisión de Sákiti (R. 25 y 26) se establece la diferenciación cromática del plumaje de las aves, el cual era uniformemente descolorido.

La interdependencia entre los dos niveles halla una expresión "concreta" en las vías de enlace que los conectaban durante la era mítica, luego interrumpidas. Aparecen como tales algunos árboles cuya copa alcanzaba el cielo (R. 4 y 48), la cuerda utilizada por las mujeres primigenias (R. 47 y 64), la hilera de

flechas (R. 54) y el techo de la vivienda (R. 56). Los diversos ejes traslucen la imagen de un "cielo bajo" inherente a muchas cosmologías etnográficas.

La conciencia indígena percibe y denota esos ejes como caminos (= i-kái). Las fuentes míticas los cualifican como adecuados para ciertos transeúntes y por ende como no intercambiables por otros. Veamos dos ejemplos. Al ser cortado el árbol a través del cual descendían a ahnát las cotorras que luego fueron transformadas en mujeres (R. 48), se produce en ellas tal desorientación por la pérdida del propio i-kái -figurado como árbol- que se anula la posibilidad de retorno a su habitat celeste. Esto es, suspendida la comunicación apropiada, no se plantea el reemplazo por otra. Por otro lado, en el ascenso del hombre terrenal (R. 9), éste corre el riesgo de ser muerto en caso de errar el camino que le fuera precisado por una teofanía celeste. Con ello se remarca la idea de la adecuación necesaria entre el transeúnte y el camino recorrido, basada en el segundo ejemplo en el permiso conferido por su dueño a fin de desplazarse en un ámbito que no es el propio.

De estos hechos se desprende que la comunicación entre cielo y tierra, si bien fluída en la era mítica, aparece acotada por ciertas normas.

Por otro lado la interrupción de esos ejes -denotada ya sea mediante la quemazón parcial del árbol utilizado por Wéla en su ascenso celeste (R. 4), ya también por el corte practicado a la cuerda que empleaban las mujeres primigenias para descender a la superficie terrestre (R. 47 y 64)- señala el cumplimiento de la escisión ontológica acaecida a fines del tiempo primordial. Desde en-

tonces la conexión entre ambos niveles queda restringida a la actuación del shamán, quien con su capacidad de vuelo trasciende las limitaciones de la condición humana, elevándose sin necesidad de ejes sustancializados y con una mayor capacidad de sortear los obstáculos que se le presentan.

En la actualidad, el enlace operado por el shamán persigue esencialmente la consecución o la interrupción de la lluvia: valorada no sólo por su aporte al crecimiento vegetal sino sobre todo por ser la principal posibilidad de abastecimiento de agua para los Iowúxua. En otro nivel de valoración, la lluvia es intuída como nexo entre ambos planos y en tal sentido, la interposición de elementos que la repelan -sean éstos introducidos por voluntad de un shamán con intención malévola o motivados por propia voluntad- más allá de representar un impedimento para el shamán procurador de lluvias, hace que dichos elementos sean percibidos como ejes disruptores entre sendos planos. Tal es el caso del Sauce incandescente o de los destellos ultrapenetrantes que emanan de la mirada de los Kilái i-lés, temas que trataremos en un acápite sucesivo.

Por último, queremos notar que si bien desde una perspectiva general el mundo celeste presenta cierta homogeneidad, al enfocarlo a través de los seres que lo pueblan, es preciso deslindarlo en ámbitos según sus peculiaridades respectivas.

Los informantes establecen una clara diferencia entre el ámbito poblado por seres cuya representación visible son los astros y aquél habitado por las aves de las lagunas celestes, que corresponden a nuestro criterio de aves acuáticas.

También expresan su respectiva ubicación: "Sol y Luna están arriba de las aves que siempre viven en las lagunas de los cielos".

En cambio, no perciben con la misma claridad las dos regiones, que por reconstrucción de diversos relatos, pueden definirse por las aves carroñeras y rapaces que las pueblan; las cuales merecen un tratamiento aparte.

Todas estas aves celestes se hallan agrupadas según el modelo jerárquico humano. Así, cada especie reconoce su respectivo naáki (= jefe), cuya figura coincide en la mayoría de los casos con la de la especie que representa, aunque con rasgos de supradimensionalidad. La experiencia shamánica les asigna la posibilidad de habla humana: "Tienen una voz como persona, aunque tienen forma de ave, pero como personas hablan". Recíprocamente, los integrantes de la misma especie son concebidos como sus kawós (= peones o seguidores; queriendo denotar así que le están subordinados.

Un mito fragmentario alude a que todas las aves habitaban el mundo celeste en el tiempo primordial; más tarde se produjo la migración de algunas de las aves-peones a la tierra mientras que las otras y los naákis proseguían en su habitat originario (R. 55).

La idea de que el prototipo de la especie reside en lo alto se reitera en diversos contextos (R. 83, 110 y 111). De todos modos, la comunicación entre aquél y su especie permanece vigente y, según se trate de aves vinculadas al medio acuático o de rapaces y carroñeras, se expresa respectivamente a través de las lluvias enviadas por sus naákis a fin de garantizar la continuidad de la vida



(R. 83), o por el abastecimiento periódico hecho por los kawós a sus correspondientes a naákis (R. 110 y 111).

#### 15.1. Ambito de las lagunas celestes (aves acuáticas)

El conocimiento de este ámbito proviene de fuentes exclusivamente shamánicas; en especial, a partir de la experiencia del vuelo mágico orientado a la obtención de lluvia. Sin embargo, buena parte de ese saber trascendió la esfera shamánica y pasó a ser patrimonio de la conciencia colectiva.

Este ámbito es caracterizado por un extremado frío, por una niebla permanente que lo envuelve, por estar sumido en una semipenumbra, pero también por estar cubierto de una densa vegetación arbórea y de pastos perennemente húmedos y verdeantes. Se presenta surcado en toda su superficie por lagunas de aguas claras de diversa magnitud, cuyo caudal permanente origina las lluvias. El ámbito en su conjunto se halla delimitado por un cerco circular interrumpido por una serie de puertas con sus respectivos guardianes (Ver Dibujo N° 1).

La gran mayoría de sus moradores son aves acuáticas, tales como garzas, cigüeñas, espátulas, chajáes y patos. La taxonomía indígena agrupa las diversas especies en la categoría genérica axuénas wótas o aves pescadoras. Una excepción está dada por los cóndores (= Sarcoramphus papa), a cuyo Señor un informante asigna el control de una extensa laguna; en cambio el resto asocia a ambos al ámbito de las carroñeras.

Se considera al Naáki de cada especie como propietario de alguna laguna;

la idea de propiedad se expresa a través de las normas que aquél impone a fin de permitir el acceso de los shamanes y/o sus auxiliares a su dominio. Existe una correlación entre la dimensión del naáki, la de su laguna y el caudal de lluvias provisto. Así Istónis i-ka naáki y Pasás i-ka naáki (respectivamente, Señor de los cóndores y de los yulos) poseen extensas lagunas, por lo cual son los más buscados por los shamanes en su afán de procurar lluvias.

Los naákis delegan la custodia de las puertas (= i-kái) de acceso en los i-kái i-wós (= guardianes), integrantes de la especie que se comportan como sus kawós (= peones). Algunos informantes refuerzan la idea de ámbito custodiado con la presencia de Tséxmataki.

En virtud de ser la vía preferencial de acceso a la representación del espacio que nos ocupa en la conciencia colectiva (R. 83), sintetizamos ahora el procedimiento a través del cual el aiéu logra la lluvia.

Constituyen requisitos previos para su seguridad personal y el éxito de la empresa la posesión del canto de algún naáki de las lagunas celestes. Según ya vimos, el canto asegura siempre la posibilidad de actuar sobre el ente. Asimismo, el aiéu debe conocer las reglas de etiqueta a observar con el naáki y disponer de auxiliares idóneos; o sea, a semejanza de las que pueblan aquel ámbito, de aves vinculadas directa o indirectamente -como los colibríes- al medio acuático. Eso les permite moverse allí con cierta confianza y, por su conocimiento del camino, actuar como guías del shamán cuya alma-imagen (= insákal) transportan: "Las que nos acompañan son todas esas aves que se ven en las lagunas. Si no llevamos

axuénas wótas (= aves pescadoras), las que viven allá nos atajarían" (Aió).

Entre las aves más valoradas figuran Kaláwon (= zancuda acuática no identificada), cuya bravura se liga a la aptitud de producir truenos fuertes y lluvias abundantes; y, Sén (= Picaflor), en virtud de la rapidez de su vuelo y su carácter agresivo.

El ritual shamánico destinado a la consecución de lluvias se abre, entonces, con los cantos de los auxiliares del shamán y del dueño de la laguna a la que habrá de dirigirse el aiéu, entonados por éste durante la noche. Un elemento imprescindible es el tambor (= pím pím), el cual no sólo incrementa la eficacia del canto sino que posibilita la captación sensible de la proximidad de la lluvia, indicada por el humedecimiento del parche.

Con la reiteración de los cantos se produce, por una parte, el despreñamiento del insákal del aiéu, y por la otra, la venida del auxiliar que lo transportará y de aquéllos que integrarán su séquito. Desde la perspectiva de los datos cosmológicos que incluyen, describiremos ahora los diferentes momentos del viaje que, con fines expositivos, ordenamos en acceso, permanencia y retorno.

"La entrada cuesta mucho porque hay muchos peligros para entrar" (Aió).

El acceso presenta dos tipos de obstáculos: en primer lugar, el traspaso del thlóma. Como marcáramos anteriormente éste es un espacio de transición y enlace caracterizado por ser zona de lucha shamánica; allí, los adversarios del aiéu buscador de lluvia tratarán de impedirle el avance presentándole com-

bate o intentando desorientarlo. En segundo lugar, el franqueo del umbral al ámbito, y de las puertas que se abren y se cierran intermitentemente o que lo hacen en un único sentido. Custodiándolas se hallan los guardianes, con los cuales el aiéu establece una vinculación mediada que le permite acceder a la que luego tendrá con el dueño de la laguna. Así, el carácter pautado de ambas vinculaciones, respetado intencionalmente por el shamán a fin de convencer guardián y dueño, a la par de las puertas y cercos, remarca la idea de anillo de seguridad que rodea al ámbito.

Cuando en estas entradas aparece la temible Tséxmataki, y el shamán no puede optar por franquear otra, tiene dos formas de afrontar la situación: si posee el canto de la teofanía por tener un auxiliar de su misma clase, podrá dominarla con él. Otra posibilidad es engañarla mediante la ejecución de un canto diferente para que no identifique al visitante ni descubra su intención.

La permanencia en el ámbito presenta también diversos obstáculos. Se de notan, ya por las actitudes de sus pobladores, ya por las precauciones que deben tomar los visitantes. La disposición mezquina de aquéllos, manifestada por la cesión limitada de sus bienes y la intransigencia ante ruegos reiterados, se enlaza con la prescripción de breve permanencia de los visitantes, cuanto más desconocidos más rechazados: "Ellos no reciben mucha gente de acá: según su voluntad y la lástima que les dé. Si yo voy, tengo que rogarles mucho. No podemos repetir: ir y hacer varios viajes, porque a ellos les cuesta mucho, ellos mezquinan sus lugares porque son mejores. Tienen árboles más verdes que acá

y lagunas que siempre tienen agua y pastos y tierra siempre húmedos" (Aió - Felipe González).

Una vez franqueado el umbral, el aiéu suele quedarse persuadiendo al dueño mientras el auxiliar -obtenido el permiso de éste- debe zambullirse rápidamente en la laguna describiendo una trayectoria que comienza por el Sur y procurando que sus alas se carguen de agua. Tras ello se posa sobre alguna de las barras que surcan la laguna y prueba a sacudir sus alas, las que sentirá pesadas si retuvieron agua, indicio de lluvia abundante.

En cambio, de mediar únicamente el pedido verbal que el aiéu efectúa al dueño de la laguna, ésto es, sin la zambullida de auxiliares aptos como Kaláwon o Sén, sólo se obtendrán lluvias pasajeras.

No sólo las precipitaciones, sino también truenos y rayos incumben a los auxiliares "zambullidores", quienes en su alegría por el éxito los desencadenan con el batir de sus alas. Otros informantes los atribuyen al choque de sus cuerpos en lucha. En ambas circunstancias la capacidad de tronar fuerte -así como antes marcáramos la de producir lluvia abundante- es conferida a Kaláwon: "Kaláwon tiene más fuerza, puede dar más lluvia cuando al chocar con otras aves hace shiúlten (= trueno). Siempre vemos que hace pedazos a árboles grandes cuando con ese shiúlten fuerte larga takái (= rayo)". (Kasókchi i-lánek).

El impedimento que se agrega al retorno es la prohibición de regresar por el camino de ida, por lo cual la trayectoria total del viaje describe un arco de orientación S-N (ver Dibujo Nº 1).

Analicemos los elementos que por su significación acotan la naturaleza del

ámbito en relación a los que lo circundan. Mientras que el de las lagunas se presenta como un espacio formalizado y heterogéneo, el thlóma colindante asocia cualidades inversas. La vacuidad de éste, el no ser zona de habitación sino de tránsito, la carencia de límites precisos, denotan su carácter amorfo y homogéneo. En tanto espacio de transición carece de una fisonomía propia, a no ser la de erigirse en región neutral de combate shamánico en la cual se enfrentan potencias de signo contrapuesto sin que ninguna de ellas prevalezca definitivamente.

En cambio, en el ámbito de las lagunas celestes, se trasluce algún principio de jerarquización de la potencia, no sólo entre el Señor y su especie sino también de los Señores entre sí, expresada mediante la contraposición de aquellos que cuentan con extensas lagunas a los que poseen tan sólo charcos.

La significación de este ámbito se despliega en dos niveles: el que hace a su circunscripción espacial y aquél que denota sus cualidades intrínsecas. Cerco circular ininterrumpido, puertas, llaves, guardianes, constituyen recursos para circunscribirlo espacialmente. La sobredeterminación de estos mismos elementos mediante la incorporación de aquellos materiales y objetos occidentales que más impactan la conciencia indígena, señala las cualidades del ámbito. En tal sentido, la imagen de un cerco de alambre tejido cuyos cimientos alcanzan gran profundidad o la de puertas giratorias o de vaivén, además de representar la demarcación confieren al espacio en cuestión las cualidades de la inexpugnabilidad y la peligrosidad virtual, tanto para el ingreso como el egreso.

El carácter edénico del ámbito -denotado por contraposición a la superfi-

cie terrestre mediante la disponibilidad permanente de agua y la consecuente fertilidad -aunado a la amenaza que revisten las actitudes de sus seres, ya mezquinas y desconfiadas ya indeterminadas como en el caso de Tséxmataki, constituyen otras de las notas que a través del juego del "fascinans" con el "tremendum", reafirman y acotan la cualificación del ámbito.

La misma, proveniente en su mayor parte de fuentes shamánicas, es confirmada por un acaecido que expresa la visión del hombre común, la cual es altamente congruente con la shamánica:

"Una vez que había llovido mucho, vimos unas aves que cayeron acá; sus compañeras de arriba las voltearon al chocar en pelea. Eran de cola muy larga, cuerpo no muy grande y sin pintura. Se notaba que no eran de esta tierra. Estaban muy tristes y cuando veían a las personas pasar Meta mirarlas! No les hacían nada, ni les tenían miedo porque estas aves no conocen a los humanos.

Son un poco diferentes a los pájaros de esta tierra: cuando los ven, los miran y no les gustan; y a los de esta tierra tampoco les gustan ellos; por eso, al verlos, se escapan.

A esas aves no les gusta esta tierra, casi no miran porque no les gusta la luz de este espacio. Siempre miran para abajo. Donde caen, quedan, y no pueden moverse hasta que el Naáki que está arriba, en el cielo, o el aiéu que sepa de dónde vinieron, las quieran hacer volver.

Cuando escapan de su espacio pareciera que tuviesen más peso y no pue-

den volar más" (Kasókchi i-lánek - Felipe González).

En este caso, la percepción de "ámbito distinto" se expresa mediante la alusión inicial al comportamiento violento de los seres que lo pueblan. Su extrañeza radical se revela en su figura, en la desproporción entre la cola y el cuerpo, y en lo incoloro de su plumaje. En cuanto a sus actitudes, es evidente su asombro ante los hombres y las aves de ahnát, los cuales participan de su estupefacción y desconocimiento mutuo. La inanidad en el actuar -señalada mediante la pesadez, la incapacidad de emprender vuelo y la desorientación- se liga explícitamente a la descolocación espacial del ave caída, a su irrupción en un ámbito de potencia distinto del propio. Sólo podrá regresar a él de intervenir activamente su naáki que permanece en el cielo de las lagunas, o el aiéu vinculado a éste.

Es interesante notar la simetría entre la situación del ave caída y aquella que potencialmente amenaza al enviado del aiéu cuando, al convocar las lluvias, se demora en el cielo de las lagunas. Esa simetría muestra que la reconversión de la modalidad del ser propia de un ámbito a la del otro es imposible. La vía de enlace entre ambos espacios sólo está dada por el actuar recíproco del shamán y de los naákis de las aves celestes.

Sin embargo, la misma voluntad shamánica que enlaza sendos planos puede actuar en sentido contrario. Opera la disrupción interponiendo árboles que, convertidos en auxiliares, repelen la lluvia.

En tal sentido, Kiéinuk (= Sauce, R. 84) muestra una constelación de atri



butos que apuntan a denotar la presencia de una potencia sobrecogedora. Destaquemos la supradimensionalidad, aludida mediante las raíces superficiales y la copa que alcanza el cielo; la fuerte irradiación calórica que genera, unida a una sensación de permanente efervescencia concretizada en la irradiación de luz y movimiento; el poder de la palabra, manifestado en la prohibición de avance a la lluvia. Todo ello configura la peligrosidad del ente, únicamente instrumentable con grandes precauciones. Mencionemos entre otras la alusión a las idas y venidas del insákal del aiéu que se propone quitarlo del medio; el empleo de ropajes protectores; la ritualización del diálogo entre ambos, destinada a identificar al aiéu responsable de la interposición de Kiéinuk, como única forma de despotenciarlo; la necesidad de realimentar constantemente los poderes del aiéu restaurador de la comunicación mediante la convocatoria de nuevos auxiliares; el desplazamiento de la intención para instrumentar a Kiéinuk a través de una estratagema. Refuerzan también la potencia irrelativa de Kiéinuk, el temor que despierta en su poseedor al serle devuelto, y el cuidado con que reduce su dimensión a fin de tornarlo manejable.

## 15.2. Ambitos de rapaces y carroñeras

Estas regiones pueden ser reconstruídas en forma fragmentaria a partir de fuentes prevalentemente míticas o inam tés tepíh. Las restantes fuentes constituyen los aiéulis i-ka tés, relatos shamánicos referidos al tiempo de la tradición y al actual (Cap. VI.1, 2). No obstante, el protagonista de estos episodios (R.76,

77, 78), un aiéu, no hace sino reiterar lo actuado por Ahóusa en su lucha contra los seres indeterminados del tiempo primordial (Cap. IX). Ahora bien, a diferencia de los combates del Salvador, los del shamán carecen de contenidos etiológicos y recalcan los de carácter extático mediante la referencia al vuelo mágico a los ámbitos en cuestión, también asignados sin ulteriores precisiones por las fuentes míticas al "mundo celeste".

Ninguno de ellos posee alguna especificidad espacial, sea en lo referente a su posición relativa en el "mundo celeste" o a sus contornos, a excepción de algunas carroñeras que son ubicadas por debajo del ámbito de los astros (R. 9). Es, en cambio, a través de los atributos de sus pobladores que estas regiones son cualificadas en sí mismas y diferenciadas entre sí.

Los relatos, con fuerte asidero en el saber empírico, caracterizan a las águilas por su habilidad como grandes cazadores, su vuelo alto, descenso vertiginoso, garras fortísimas, oído y vista aguzados y habilidad para pasar desapercibidas (R. 76-78). Las presentan como autosuficientes para la provisión de alimentos y, si bien no dejan de señalar sus hábitos solitarios, recalcan el reconocimiento mutuo de sus cualidades y, a través de éste, el de cierta identidad común. Esto se expresa míticamente en el intercambio de nombres entre dos águilas de diferente especie:

"Sákiti (= Harpía harpyja) era un buen amigo de Kiliéni thlásini (= Oro aëtus isidori). Ellos dos se buscaban el nombre porque eran muy amigos y cada uno se lo dio al otro. Sákiti nombró al otro, Kiliéni thlásini (lit.

corzuela, su gemido) porque prefiere que va a ser cazador de corzuela. Y Kiliéni thlásini nombró al otro, Sákiti para que sea el que vuela a todas partes del mundo. Estos dos son buenos cazadores, más que otras aves, por el nombre que se dieron" (Kasókchi i-lánek - Felipe González).

Por otra parte las carroñeras son caracterizadas por su vida comunitaria, denotada mediante los signos de la identidad grupal y de la corresponsabilidad. (R. 24). El sistema jerárquico que las intervincula se expresa por analogía con el modelo de la organización política tribal. Así, a la cabeza se ubica al Señor de los cóndores, representado como cacique general o naáki wúx. A su vez las jefaturas locales incumben a los Señores de otras dos especies de buitres. Finalmente, los integrantes de las tres especies, representados como kawós (= seguidores) se agrupan en otras tantas tolderías con su respectivo naáki: "Istón (=Cón dor, Sarcoramphus papa) es el naáki wúx de todos esos pájaros que comen osamenta, pero vive en el rancherío de los istónis. En otro viven los wikísis (= cuervo, Cathartes aura) con el naáki de ellos. En otro los atás (= cuervo, Coragyps atratus) con su naáki;" (Axués pa - Juan Lescano).

Constituyen atribuciones de Istón las visitas periódicas a las tolderías "aliadas", la comensalidad, la nucleación de los jefes locales y sus seguidores para el desempeño de las empresas bélicas en común. Asimismo, su rol de componedor, claramente resaltado en R. 24, lo equipara al jefe tribal.

Este sistema jerárquico reproduce sobre otra clave el que está basado en el conocimiento empírico. A este nivel los distintos rangos se connotan ya median

te la mayor rapidez de vuelo de cóndores respecto a otros buitres (R. 110), ya a través del orden de prelación ante un eventual festín. A tal respecto es sabido que las demás carroñeras sienten un gran respeto por el pico robusto del cóndor chaqueño y que cuando éste se acerca a una carroña, los demás comensales la abandonan con presteza: "Cuando hay algún animal muerto, istón siempre tiene llegar primero. En cambio wikís tiene que quedar último porque tiene que dejarlo para cuando tenga olor fuerte y ya no sirva. Lo que istón y atá ya no pueden comer, se lo dejan para wikís" (Máki - Felipe González).

### 15.3. Ambito de Sol y Luna

Las fuentes de acceso a la representación del ámbito son prevalentemente shamánicas, aunque no como relatos de experiencias directas, sino atribuidas a viajes extáticos de grandes shamanes ya inexistentes. Por un proceso de traspaso, muchas notas de ese saber forman parte del acervo del hombre común. Las fuentes míticas, si bien escasas, muestran -como veremos- una alta congruencia con las anteriores.

Actualmente, las presencias que se delinean en forma más neta en el ámbito del "mundo celeste" más alejado respecto a ahnát son las de Kilái (= Sol) y Wéla (= Luna). Estas teofanías masculinas son perceptibles bajo figura humana tan sólo para el aiéu, mientras que la humanidad común detecta apenas "su poder brillante", manifestado en los astros, los cuales representan ya la emanación lumínica de los seres. ya una lámpara (= katés) portada por éstos en sus caminos.

Recordemos que Wéla participó activamente del proceso cosmogónico mediante la creación de la tierra y del mundo vegetal (Cap. VII), cuya degradación debida al cataclismo ígneo es vinculada a su ascenso al "cielo alto", ámbito que se constituye a partir de su presencia. En cambio, no contamos con información semejante respecto a Kilái, acerca de cuyo paso por ahnát nada se dice.

La traslación de sol y luna se denota mediante la idea de camino a recorrer y de paradas a realizar. Merced a la concepción de la inintercambiabilidad de ambos caminos y paradas, se deslindan dos regiones con sus respectivas esferas de competencia, cuya cualificación resulta de una extensión de ciertos atributos de las teofanías que los presiden. Tales atributos son contrapuestos y complementarios, tanto en el mito que fundamenta aquel deslinde (R. 53), como en la explicación shamánica de sus desplazamientos. En efecto, el poder calórico y la sequedad emanados de Kilái son las cualidades esenciales de su camino y la región que le compete, así como la de Wéla aparece como fría y tormentosa: "La casa de Kilái, como él despide luz muy fuerte, es muy calurosa. Sólo su familia puede vivir ahí. En cambio Wéla no calienta mucho su casa, sino que es fría y con temporal" (Ajó).

Ambos caminos presentan un punto de arranque situado hacia el Este coincidente con las moradas -alejadas entre sí- donde habitan Kilái y Wéla con sus respectivas esposas e hijos. Asimismo ambas sendas pueden ser recorridas en un único sentido, por lo cual el camino de regreso debe ser diferente al de ida: "Kilái tiene dos caminos: uno de ida y otro de vuelta. No

puede retroceder por el mismo camino. Ni bien llega a su parada en el Oeste, tiene que volver rápido a su casa por otro camino, porque si tardara o volviera por el mismo, habría luz todavía. Wéla también tiene dos caminos, uno para ir y otro para volver. Pero son sus propios caminos, no los de Kilái. Cada uno tiene los suyos" (Aió).

Se presentan dos versiones acerca de las sendas de retorno. Una de ellas las ubica en el mundo celeste, mientras que la otra en el subterráneo, por el cual Wéla y Kilái retornan al punto de partida; en virtud de ello se explica la inversión del día y la noche entre el estrato del medio y el inferior.

Si bien el espacio a recorrer en el trayecto de ida es de magnitud semejante, la celeridad de Kilái en oposición a la lentitud de Wéla hacen que uno lo cumpla en una jornada (= thlóma) y el otro en un mes lunar (= wéla). En el punto medio de su recorrido, Kilái se detiene por un instante en el Zenith a fin de mirar en todas las direcciones. A su llegada a occidente, sin detener su marcha, emprende el regreso. Siguiendo el mismo rumbo, Wéla comienza su lenta marcha. Consciente de su escasa luminosidad, la va regulando durante su trayecto; por lo cual la insinúa tímidamente en el comienzo, la manifiesta plenamente a mitad de camino y la mengua hacia el final, con la certeza que siempre retendrá una reserva de luz. En el Oeste posee una segunda morada en la cual se recluye a descansar, tornándose entonces invisible hasta reiniciar su trayectoria.

Vemos así como dos unidades fundamentales de la periodización chorote

-la jornada y el mes lunar- se expresan mediante la imagen espacial de un camino a recorrer, atribuyéndose su distinta duración a la velocidad de desplazamiento de las teofanías. En tal sentido podemos decir que Kilái i-kái (= camino de Sol) y Wéla i-kái (= camino de Luna) con su clara sucesión de principio, medio y fin, constituyen una metáfora del devenir. Podemos entonces entender las referencias a la imposibilidad de intercambiarlos (R. 53) o de desandarlos, como hechos que alterarían el devenir esperado, y con él el orden del mundo.

Retomemos ahora la contraposición de atributos propios de Wéla y Kilái, como asimismo de sus emisarios, desde la perspectiva de la reproducción de las modalidades de ambas esferas teofánicas en la superficie terrestre.

Siendo Wéla una teofanía de la fecundidad -vinculada a la idea de renovación de la vida vegetal y humana -(Cap. VII. 3)-, caracterizada por su generosidad para con los hombres, la comunicación con la misma, lograda por los grandes shamanes de otrora mediante el vuelo extático perseguía la consecución de la lluvia, contrarrestar las plagas de los cultivos y, en un sentido general, asegurar la renovación y la continuidad del ciclo vegetal. A su vez se proponía crear una situación de abundancia semejante a la irradiada por Wéla, afianzando por esta vía los nexos de reciprocidad y alianza, tan importantes para los Chorote.

En cambio, la modalidad de Kilái se contrapone a la de Wéla pues aparece como un ser que irradia esterilidad, gordo, insaciable y avaro. A él se asimila el hombre blanco, tanto en virtud de analogías externas comunes a ambos

-color amarillo, tez pálida, pelo rubio-, como en razón de cualidades intrínsecas que los Chorote ven también como inherentes a ambos -la insaciabilidad, la codicia y el carácter autoritario-. Tal asimilación se muestra en la denominación del hombre blanco: kiláii, siendo i una partícula enfática: "Cuando vinieron los primeros cristianos, dicen que vino uno que buscaba a la gente que fue muy blanco y tenía pelo muy amarillo. Entonces, cuando lo vieron, dijeron: - Ah, éste parece Kilái! Por eso les pusimos kiláii: otra raza. Los kiláii también tienen muchas cosas especiales, como plata, alimentos, igualito que Kilái " (Kasókchi i-lánek).

En virtud de los comportamientos y acciones atribuidos a Kilái, el contacto que los grandes shamanes establecían con él asociaba una intencionalidad negativa para con el mundo de los hombres. En efecto, era su objetivo provocar sequía y con ella la suspensión de la siembra, cosechas magras, hambruna y desavenencias entre las familias.

Los emisarios de ambas teofanías, usualmente relacionados a los shamanes en calidad de auxiliares, participan de las capacidades de su respectivo modelo. Los Wéla i-lés (= Hijos de Luna) asocian las de reconstitución de las heridas y de renovación de los frutos, distribuyendo salud y cosechas abundantes.

Por su parte los Kilái i-lés (= Hijos de Sol) muestran la ambigüedad inherente a Kilái, en virtud de la cual ambos son inequívocamente incluidos entre las teofanías thlamó. A semejanza de éstas poseen la doble capacidad de ejercer la curación y el daño. Un mismo atributo derivado de una analogía con Kilái -la mi-



rada centelleante (= itaí thlál o vista que ilumina)- ilustra esa dualidad de sus emisarios. Los destellos ultrapenetrantes que emanan de su mirada pueden tanto atravesar el cuerpo de un enfermo y detectar al agente patógeno, facilitando así la curación al aiéu que asisten, como atravesar las nubes y repeler la ansiada lluvia: "Cuando ven las nubes de lluvia, los Kilái i-lés miran para arriba y como sus vistas son muy poderosas, pueden vencer cualquier cosa muy gruesa como las nubes o el cuerpo. Su vista es más fuerte: es como rayos que atraviesan las nubes y las corren; esa vista también les permite ver la enfermedad adentro del cuerpo" (Aió).

Los Kilái i-lés son definidos como seres exclusivamente diurnos que, deliberadamente enviados por Kilái o instrumentados por un shamán, reproducen en el plano terrestre ciertas propiedades del habitat solar, tales como el calor intenso y la sequía. Poseen aspecto humano, su vestimenta es de color rojo intenso y son percibidos con el tamaño de muñecas. Deambulan por la foresta y, sin ser demasiado malignos, hacen extraviar a quienes alcanzan a divisarlos (R. 117). Establecen su paradero debajo de árboles de sachasandía (= Capparis salicifolia), los cuales, en virtud del principio letal contenido en sus frutos, son también asignados a la esfera thlamó.

Por último, reuniendo los referentes asociados con las esferas teofánicas presididas por Wéla y Kilái, observamos que los mismos se organizan en articulaciones de sentidos contrastantes del tipo: Wéla - frío - lluvia - fertilidad - abundancia - generosidad; Kilái - calor - sequía - esterilidad - escasez - avari-

cia. Dichos contrastes no parecen derivarse del enfrentamiento de intencionalidades antagónicamente vinculadas -ya que contamos con una única referencia a tal tipo de relación (R. 53)- sino de la definición de las propias teofanías y su contorno.

## CAPITULO XVI

### El mundo subterráneo

#### 16.1. La idea de thlamó

Sostuvimos anteriormente que la apercepción de cada estrato del "cosmos", como asimismo la de los diversos ámbitos que los integran, se realiza a través de los seres que los habitan, quienes los cualifican con su potencia.

A ese respecto, debe aclararse que las teofanías thlamó tienen con el predominio de su presencia no sólo las regiones del inframundo -profundidades ctónicas y profundidades acuáticas- sino también algunas de ahnát -monte, parque chaqueño-. En virtud de ello estas regiones en su conjunto participan de una misma cualificación; y describirlas en forma separada dentro del correspondiente estrato que ocupan, sólo obedece a una más clara exposición.

Antes de proseguir con los datos cosmológicos, se impone que sinteticemos la idea de thlamó. La etimología del término indica una cualidad inherente a ciertos seres y cosas: la de falso, engañoso o misterioso. En su sentido más general el vocablo se refiere a la potencia numinosa, cuyas notas imprevisibles y negativas prevalecen sobre las benéficas. Se presenta a la vez como impersonal y personalizada, si bien el predominio de este aspecto no permite equipararla a una idea de potencia generalizada del tipo "mana" (Cazeneuve, 1967: Cap. XII).

En tanto que entidad impersonal, lo thlamó se manifiesta en ciertos efectos como la acción del veneno, la de la flecha o la de una avispa cuando pica. La intención expresiva de reunir estas imágenes es la de enfatizar la inmediatez y efectividad del veneno, la flecha o la picadura por encima de sus connotaciones desagradables.

Mucho más frecuente es que el Iowúxua se represente lo thlamó bajo una forma personal, asignándole voluntad e intención. En tanto entidad personalizada admite varias acepciones. Una es la de categoría genérica que agrupa un conjunto de teofanías y seres míticos indeterminados como Tséxmataki, Kilái, los Kilái i-lés, los Señores de las especies animales y la mayor parte de los auxiliares shamánicos.

En segundo lugar, Thlamó es la denominación específica de una deidad ctónica masculina, fuertemente presente y actuante en la conciencia de los sujetos, la cual, de ahora en más será referida como Thlamó.

Finalmente la expresión Thlamó hos, traducible por "cuadrilla o congregación de Thlamó" engloba al conjunto de teofanías que en los diversos ámbitos de incumbencia de Thlamó, le están subordinadas; como asimismo a los auxiliares shamánicos cedidos por éste tras haberse revelado al futuro aiéu.

Thlamó ejerce su dominio sobre una pluralidad de ámbitos y entes. Sobre las profundidades ctónicas y sus moradores, los muertos, aludidos como Thlamó hos. Sobre las profundidades acuáticas, recayendo en él o en una pareja femenina la regulación de las especies que pueblan ríos y lagunas. Ciertas regiones y figuraciones de ahnát -entre otras el monte, los Señores de las especies animales, y

las Madres de ciertos vegetales extraordinarios- figuran también dentro de su éjida. Asimismo, se le confiere la capacidad de controlar y dirigir la acción de los venenos vegetales y animales, amén de la del rayo y el granizo; elementos todos apercibidos como extraordinarios y provistos de thlamó - en tanto fuerza impersonal-, asociada aquí a una teofanía que la dirige.

Nos resta establecer algunas notas comunes a las diversas entidades personalizadas integrantes de la categoría thlamó, a fin de circunscribir la modalidad del ser que las define.

En estrecha relación con la etimología de "engañoso" o "misterioso" y merced a su imbricación en lo numinoso, la naturaleza de estas teofanías resulta dúplice. En efecto, su actuar tanto puede orientarse a dispensar enfermedad y escasez como curación y abundancia. Nótese el paralelismo con las acciones del aiéu, cuyo paradigma constituyen.

La enorme capacidad de metamorfosis, y a la par la indeterminación de la figura propia de estas teofanías -devaídamente humana, mixta u oscilante entre la vegetal o animal y la humana, frecuentemente monstruosa- remarcan lo "engañoso" a nivel de lo visualmente perceptible. En tal sentido Thlamó es intuído por el común de los hombres como una presencia terrorífica, difícil de precisar en sus contornos sensibles. Como observa van der Leeuw (1955: 129-136) en su caracterización fenoménica de los demonios: "la figura del demonio procede de diversas experiencias vividas". El Iowúxua percibe a Thlamó en cualquier ente que le evoque un sentimiento de temor o le revele lo insólito,

sin preocuparse por su posible individuación o figura. Desde esta perspectiva lo califica frecuentemente como un "espíritu" o, en virtud del proceso de síncretismo religiosa, de "Satanás" o "diablo".

Las teofanías thlamó presentan otra nota común: el consumo de alimentos interdictos a los hombres por considerárseles impuros o inconvenientes. La impureza se asocia a ciertas cualidades sensibles que constituyen síntomas inequívocos del "tremendum". De tal manera el zorro y el zorrino son descalificados por su hedor; el pichi ciego por el sabor corrupto de su carne en tanto su dieta se centra en los restos humanos inhumados; el ciervo de los pantanos por su desplazamiento silencioso y la misteriosa rapidez con que aparece y desaparece.

Finalmente, el tabú de las palabras que designan a las teofanías thlamó en contacto más directo con el hombre -Thlamó, los Thlamó hos, el aiéu, Tséxmataki, el nombre del muerto- confirman su potencia numinosa. Por eso los Iowúxua prefieren referirse a ellas mediante alusiones indirectas del tipo saká kihíl (= nuestro anciano), aplicada ya a Thlamó ya al aiéu; iñóki tiux (= canibal), referida a Tséxmataki; iñól hitói (= hombres extraños), aplicada a los Thlamó hos. Pronunciar su nombre verdadero equivale a evocar y desatar su acción, exponiéndose a ser dañado.

## 16.2. Profundidades ctónicas

Las fuentes de acceso a la representación de este ámbito, designado ahnát

kiaxuúi (= tierra de abajo) o Thlamó hos i-wét (= Thlamó hos, su lugar), provienen de dos clases de experiencia. Por un lado, la shamánica, en lo atinente a viajes de conocimiento y rescate de almas (= insákalis) robadas y a la convocatoria de los muertos a ahnát. Por el otro, la asignada a hombres comunes dotados de cierto plus en su actuar los cuales, sin ser shamanes ni convirtiéndose a posteriori necesariamente en tales, accedieron a aquel ámbito. Este tipo de experiencia es transmitida mediante relatos de "acontecidos", que en los términos de Cazeneuve (1967: 163-169) integrarían así la "fabulación mágica" centrada en los fenómenos extraños e insólitos. De acuerdo a la clasificación indígena de las especies narrativas, estos relatos se incluyen en la categoría sam tés (Cap. VI.2).

La muerte es la llave de acceso más frecuente para los iñól a un estado y a un ámbito definitivos, esto es, su conversión en Thlamó hos que pueblan el ahnát kiaxuúi. El abandono de la condición de viviente (= hiwátso) y la asunción de la de thlamó no son inmediatos. El primero, salvo casos de muerte violenta, está mediado por el estado de enfermedad (= inlaié). La última, por el estado de iél (= muerto reciente), que se asocia al yi ahnáti, estrato inmediatamente infrapuesto a ahnát.

El iél (1) es el muerto cuya alma-imágen (= insákál) todavía se halla apegada al cadáver. El pasaje al estado thlamó está dado por el paulatino desprendimiento de aquella, asociado a la descomposición y desmaterialización del cuerpo.

---

(1) El vocablo iél tiene dos acepciones fundamentales: la de seco y la de muerto. Se contrapone a hiwátso, término que connota lo fresco, lo húmedo, lo verde y la condición de viviente.

Se asigna al iél la proclividad a aparecer ante su parentela, ya bajo forma de animales potentes o extraños a la propia cultura, ya conservando apariencia humana, aunque negra y sucia. Asimismo ambas cualidades son extendidas a los ámbitos que se definen por la presencia de los muertos, esto es al yi ahnáti y al ahnát kiaxuéi.

"El iél es igual que la persona que murió, pero su cuerpo es negro y sucio. Debe tener alguna cosa como suciedad porque siempre anda cambiándose en cualquier bicho como víbora, caballo o vaca" (Kíki).

"Dicen los antiguos que uno no debe acercarse donde están enterrados los muertos, porque esa suciedad de ellos puede enfermarlo a uno. Si uno se acerca al mediodía, ya a la tarde se enferma por ese poder que ellos tienen" (Kasókchi i-lánek).

A nivel de la percepción sensible, la suciedad y la negritud son signos evocados por el proceso biológico de la descomposición. En otro nivel de percepción, el eidético, esos signos se transforman en símbolos de impureza destinados a denotar el carácter numinoso de la potencia de los muertos y sus ámbitos.

Se observa, asimismo, una extensión simbólica de la idea de impureza, la cual, asociada a la enorme capacidad de metamorfosis del iél, traduce también su condición pecaminosa. Tal extensión pareciera ser ajena a la conciencia chorote arcaica, y por ende, podría atribuirse a la síncrexis religiosa con el protestantismo. Nos orienta en tal dirección haber presenciado la prédica alu-



siva de pastores indígenas de La Merced. Su énfasis, en efecto, estaba puesto en una idea de pecado equi parada a la de impureza y expresada como suciedad. Su hincapié en la purificación era perceptible en el frecuente aserto "Dios nos ha limpiado", pronunciado en el contexto del repudio por la vida corrupta y la ignorancia de Dios de los "antiguos"; en el que los indicadores de "corrupción" son precisamente las bebidas embriagantes, el baile, la lucha y otros "excesos" de la cultura tradicional.

En cuanto al carácter transicional del yi-ahnáti -estrato que se asocia al iél-merece remarcarse su isomortismo respecto al thlóma - ámbito que media entre el plano celeste y el terrestre (Cap. XV. 1)-. Ambos son espacios liminares, no sólo en tanto enlace de uno que se deja y otro al que se accede, sino en la medida que quienes los atraviesan participan de tal liminaridad. En efecto, la situación del aiéu, cuyo insákal se desprende del naxués (= cuerpo) para acceder al mundo celeste -trascendiendo lo humano mediante el trance extático asimilado a la muerte-, es paralela a la del iél cuyo insákal debe abandonar el nisién (= cadáver) y alejarse de su familia para irrumpir en el submundo convertido en thlamó.

La comunicación entre ahnát y ahnát kixxuei está representada mediante tapas conectadas a caminos cuyo punto de arranque coincide con los sitios de ent<sup>traspasada</sup> tierro; una vez la tierra empalman con escaleras que desembocan en el submundo. Se hace hincapié en la multiplicidad de sendas, nuevas o abandonadas, según que las tolderías próximas a las tumbas tuvieran uno u otro carácter: "Hay mu-

chas tapas y muchos caminos, pero las tapas no se ven; sólo los aiéulis pueden verlas. Ni bien se levanta la tapa, sale un camino hacia abajo; hay que bajar bien despacio porque es muy inclinado, resbaloso y oscuro. Es cansador y uno tiene que sentarse en la mitad y después seguir hasta que se termina de atravesar la tierra. Entonces ya hay un poco de claridad y se termina de bajar por una escalera... Cuando uno está allá, no sabe más como volver de tantos caminos que hay. Hay que pedirles a los Thlamó hos que nos acompañen hasta un poquito antes de llegar afuera. A veces alguno de ellos nos acompaña, pero no nos damos cuenta por donde andamos, hasta que de repente se abre la tapa y uno está afuera" (Aió).

La dificultad del acceso, expresada mediante tapas imperceptibles y caminos abruptos, resbaladizos y oscuros, como asimismo, la desorientación del viviente durante el regreso (atribuida a la disposición laberíntica de las sendas -situación equiparable a la de quien atraviesa un territorio desconocido-), constituyen imágenes de umbral destinadas a acotar un espacio cualificado. Los mayores impedimentos que rodean al regreso apuntan a señalar la virtual peligrosidad del submundo y sus pobladores, y que se traduce en sus tentativas de retener o demorar al viviente.

Las variadas descripciones del viaje de un hombre a la tierra de los Thlamó hos forman parte, sin duda, de los temas más impresionantes del acervo narrativo iowúxua (R. 57). Al sujeto se lo reconoce como un "elegido" de Thlamó, sin que ello suponga confundirlo con el aiéu ni con un inequívoco anun-

cio de condición shamánica. Su acceso a ese otro orden de realidad conlleva indefectiblemente la intensificación de ciertas capacidades ya detentadas -vg. "suerte" en la caza- y la adquisición de otras -vg. curación con hierbas, adivinación- que le confieren carácter de "consagrado". Esto denota la extensión de la participación en la potencia de las teofanías ctónicas a seres que la conciencia indígena diferencia de los aiéulis, categorizándolos como aquéllos que tienen "secreto" (= ieén). Mientras que en el caso de los shamanes, se concibe que es su insákal (= alma-imagen) la que emprende el viaje al submundo, en el de estos convocados se enfatiza que lo hacen con la integridad de los principios vitales contenidos en su cuerpo (R. 57).

En los relatos de ambas experiencias de acceso al submundo, la forma de existencia de sus pobladores es equiparada en ciertos detalles a la de ahnát. Así, los Thlamó hos están agrupados en tolderías según sus anteriores afinidades de parentesco y alianza, conservan su respectivo status, realizan las actividades de subsistencia habituales, celebran las fiestas tradicionales. La inversión con respecto a ahnát entre el día y la noche -aunque poco diferenciados uno de la otra- es paralela a la del período de actividad-reposo. Ello implica que la irrupción de los Thlamó hos en ahnát sea confinada a la noche. Se les niega la posibilidad de hacerlo voluntariamente, debiendo mediar la aprobación de Thlamó. La total dependencia de los designios de la teofanía que preside el Reino de los Muertos se expresa calificándolos de Thlamó inkípexnai (= esclavos de Thlamó).

El submundo es caracterizado como un ámbito especular, aunque atenuado, de la topografía de la superficie terrestre (Ver Dibujo N° 1). A semejanza de ésta, incluye lagunas, ríos y espacios vegetales diversificados. La idea de una duplicación atenuada -a la percepción humana- se expresa mediante la imagen de "copia o foto", ambas englobadas en el término i-péliuk que también designa a la sombra: "Los Thlamó hos que están abajo sacaron i-péliuk de la forma de esta tierra y de estas costumbres; ellos llevaron las copias a ahnát kiáxuei" (R. 57). La luminosidad escasa aunada a la inexistencia de una diferenciación neta entre día y noche, recalcan la fluidez y el desvaimiento del ámbito.

Estas cualidades son extendidas a ciertas propiedades de sus seres y cosas, con la intención de marcar la disyunción entre la modalidad de existencia del muerto y la que es propia del hiwátso (= viviente). Así, los alimentos se definen como insípidos e inconvenientes para los vivos, ya que percibidos como "copias", esto es, desmaterializados, carecen del poder de saciarlos. En virtud de eso imposibilitan la comensalidad o el don (R. 57), o sea, los signos de la reciprocidad inherentes a la comunicación de todo Iowúxua.

La figura desdibujada e inaprensible de los Thlamó hos -representados como insákalis o dobles desmaterializados- y su habla murmurada e ininteligible, al par de reforzar la imagen de atenuación general, actúan como barrera a la comunicación visual y verbal con el viviente.

En contraposición a la sensación humana de un ámbito desvanecido, sus pobladores, con una capacidad perceptual agudizada -paralela a la del aiéu-, no

lo intuyen como tal. En efecto, el olfato de los Thlamó hos asocia un umbral más bajo en tanto que nota fuertemente el "hedor" del viviente que irrumpe en el submundo: "Los Thlamó hos se acercaron al hiwátso que había bajado y su cuerpo les pareció nsóte (= hediondo)" (Axués pa).

En condición de velados -figurada por analogía con el cadáver, cuya preparación involucra la envoltura en paños-, aunada a la prescripción de Thlamó de dirigir la vista únicamente hacia abajo (R. 57), se vincula a la potenciación de la mirada, la cual, de enfocar directamente al viviente, lo dañaría. En base a ese rasgo se definen dos modalidades de percepción visual contrapuestas: la visibilidad a la luz, propia del viviente; y la visibilidad a la oscuridad, de los Thlamó hos.

En el decurso de la sesión shamánica, cuando éstos acceden al ámbito humano convocados por el aiéu, son percibidos con las mismas características que se les asignan en el submundo. Vale decir, velados, mirando hacia abajo y aunque dialogan con la audiencia, ésta no los comprende porque sólo capta murmullos: "A uno le gusta hablar con los parientes muertos, pero no es muy claro lo que hablan, como que hacen ruidos nomás. Es difícil entenderlos, sólo el aiéu que los ha llamado puede conversar y después explicarnos qué estuvieron diciendo" (Kasókchi i-lánek). La ruptura de la comunicación verbal manifiesta la extrañeza de dos órdenes del ser que no obstante se reconocen, vinculándose a través de la acción del shamán. En efecto, es él quien por participar de una condición intermedia puede establecer las bases de la comprensión entre ambos órdenes.



Los rasgos expuestos, tendientes a marcar la disyunción entre vivos y muertos, coexisten con otros orientados a fijar cierta conjunción. Fuera del paralelismo en las formas de agrupación y género de vida -ya denotado- pueden mencionarse el recuerdo cargado de nostalgia que conservan los Thlamóhos de su existencia anterior, el reconocimiento de los lazos parentales que los une a través del afecto al viviente que irrumpe en su ámbito, concomitante a cierta actitud protectora (R. 57), y, la posibilidad de comunicación sexual entre ambos.

Varios relatos dan cuenta de la apetencia de vivientes experimentada por las thlamóki y que se concreta en su llamado a cohabitar con ellas (R. 112). El elegido suele estar marcado por un plus en su actuar, ya sea por su habilidad como cazador o recolector de miel. La prole de tales uniones mixtas, acreditada con un acrecentamiento de esas aptitudes, no es reconocida como genuinamente humana: "Acá hay gentes que son descendientes de un humano y una thlamóki. Cuando ellos campean, más fácil pillan, porque no son humanos" (Kasókchi i-lánek).

La idea de procreación conjunta, apoyada en conceder a muertos y vivientes la posibilidad de trascender la propia condición, expresa la compatibilidad paradójica de ambas, como asimismo la mutua atracción.

Estableceremos ahora la cualificación general del submundo y la de sus seres desde la perspectiva de la ambigüedad que ambos manifiestan en tanto concreciones de lo numinoso. La duplicidad del ámbito resalta claramente a partir de dos tipos de descripción que reflejan intuiciones contrapuestas. Uno, lo presenta con rasgos edénicos y se corresponde con un juicio pesimista de la situación

en la vida. A la vida breve y a la carencia de bienes opone la "inmortalidad", la abundancia y la disponibilidad permanente del submundo, cualidades expresadas a través del tema de los alimentos que no se agotan: "A los Thlamó hos no les falta nada. Varios grupos se sientan a comer y echan poca comida en un solo plato. Todos comen y comen, pero nunca acaban el plato; la comida siempre aumenta y aumenta hasta que no pueden más y la dejan. Con el pan y la fruta es igual: van quitando un pedazo y enseguida vuelven a estar enteros antes de que se les terminen. Ellos tienen como un lugar viviente: las cosas y las personas viven ahí para siempre" (Athlu tax).

Merece destacarse el paralelismo notable de esta intuición con la representación edénica del tiempo originario derivada de las acciones de Wéla (C ap. VII. 4). El mismo nos permite adelantar una conclusión importante; ésta es, que en la cosmovisión iowúxua la constitución del espacio es al mismo tiempo una elaboración del "pasado".

El otro tipo de descripción del País de los Muertos insiste en la indeterminación del locus o directamente en los aspectos temibles (R. 57); y se corresponde con un juicio menos pesimista de la existencia terrenal. A primera vista las dos series de intuiciones serían incompatibles entre sí. Sin embargo, dejando de lado la disquisición sobre el posible origen histórico-cultural divergente, nos interesa recalcar que se corresponden con las dos modalidades del tiempo primordial, a la vez ontológicas y cronológicas, cuya vigencia en el mundo actual queda así confirmada.

Aparte de otros indicios, la proliferación de gusanos, tábanos, moscas y avispas sumamente agresivas que se nutren de desechos, denota la temibilidad del ámbito: "Esa tierra está llena de gusanos venenosos... hay muchas moscas, y tábanos más grandes que los de acá... y avispas de las peores que hay. Si no nos cuidamos nos lastiman o nos pican y toda la gente tiene que estar tapada" (Aió).

Además del nexo evidente de esas alimañas con la disolución, la impureza, y por ende con el carácter de la potencia de los Thlamóhos, su hábito de picar y los efectos instantáneos del veneno expresan metafóricamente la imprevisibilidad e inmediatez del actuar de estos seres. En efecto, cuando dañan al viviente lo hacen arrojándole flechas invisibles o haciéndolo punzar por alimañas venenosas.

Por otro lado, aparte de los gusanos, las avispas presentan la misma especificidad cosmológica; las especies asignadas al ámbito -mása, ámta y wóna son aquéllas que construyen sus panales preferentemente bajo tierra. Su comportamiento agresivo es constantemente recalado por los indios, siéndoles imprescindible recurrir al fuego antes de extraer la miel.

Reviste especial interés que el aiéu, antes de emprender el viaje al submundo, convoque en calidad de auxiliares a avispas de esas mismas especies: "Cuando nos metemos abajo de la tierra, tenemos que llamar nuestros demonios más fuertes, más capaces y más malos. Tres son los que pueden llevarnos abajo sin peligro: Mása, Amta y Wóna wó" (Aió).

De tal manera, es evidente la exigencia de la adecuación de los auxiliares



al ámbito respectivo hacia el cual se dirige el shamán: Como vimos, al hacerlo hacia las lagunas celestes en procura de lluvia, su séquito está compuesto por aves vinculadas al medio acuático. Cuando se orienta hacia el País de los Muertos -generalmente a fin de rescatar un alma robada- será asistido por auxiliares figurados como avispas subterráneas.

La cualificación de la potencia del iél (= muerto reciente) y de los Tlamohos incluye también los significados atinentes a sus aspectos de "fascinans", si bien recalca aquéllos que manifiestan su radical otredad y sus rasgos directamente negativos, el "tremendum". Sintetizando lo expuesto anteriormente, el "tremendum" es sugerido a través de los símbolos de la suciedad, la oscuridad, la impureza, lo ctónico, el desvaído, lo cambiante, lo velado, lo nocturno y lo indeterminado.

El "fascinans" es claramente denotado mediante el poder de seducción ejercitado por las thlamóki sobre los hombres vivos. Según los relatos, éstos quedan deslumbrados por su aparición insólita en sitios alejados, por su hermosura y por la demostración de capacidades telekinésicas.

Las actitudes de los muertos para con el mundo de los vivientes se polariza según esa dialéctica. Ora son percibidas como benévolas, ora como malévolas. Aunque ambas cualidades pueden ser atribuídas a un mismo sujeto -como por ejemplo la de atraer al vivo hacia la propia esfera que coexiste con la de ejercer cierta protección sobre el mismo-, las actitudes inequívocamente temibles están condensadas en las víctimas de una "mala muerte" (Jensen, 1966: 362 y sig.). Son concebidas como tales las personas que sucumben de muerte vio-

lenta, en especial los suicidas y las víctimas de homicidio. Estas circunstancias determinan una intensificación de la malignidad de esos muertos, en paralelo con la cualificación diferencial de los mismos en temidos y apreciados.

Así, a los suicidas que se dan muerte mediante ingestión del fruto crudo de la sachasandía (= néni), se les confiere una intención vengadora y terrible. Se considera que con su muerte realimentan el principio letal de la especie vegetal, al par que incrementan el número de sus víctimas. Los que se hallan más expuestos son aquéllos que, como los niños, desconocen las prácticas y precauciones que rodean la ingestión del fruto: "Las gentes que mueren por néni son las peores insákalis que hay, porque antes de morir pensaron: -Si mi gente no me quiere, no quiero verla más delante mío. Entonces, cuando van a ahnát kiaxuéi se enojan más y piensan: -Mejor que toda la gente muera por néni. Entonces estas almas malas hacen que néni siga teniendo más poder, poder, poder..." (Kasókchi i-lánek).

Por otra parte las víctimas de homicidio son fuertemente temidas, se afirma que tienen la propensión a comparecer ante sus parientes y victimarios, ensangrentadas y emitiendo quejidos. Esto es, reproduciendo las circunstancias en que fueron ultimadas.

El nexo entre ambas formas de muerte puede establecerse en base al carácter excepcional de las mismas en la cultura. En efecto, para el Iowúxua ambas formas implican una disrupción violenta del ritmo de pasaje del estado de hiwátso al de iéi, eliminando la posibilidad de las mediaciones que lo acompañan.

Las mismas están dadas por la "enfermedad" y la intervención shamánica, inherente a ese estado transicional.

Dos ejemplos ilustrarán la actitud benévola de los muertos en relación a los vivientes. Uno está dado por la mediación del abuelo muerto -un aiéu- en la curación de una joven afectada de pérdida del alma-imagen. Su colaboración en la búsqueda y el hallazgo de la misma hacen que una vez restituida al cuerpo de la joven, ésta recupere la salud.

Un caso simétrico es el de un relato del viaje al submundo emprendido por un hombre común, cuyo padre muerto lo previene contra los peligros del ámbito. Sucesivamente facilita su retorno a la superficie terrestre, muniéndolo de una serie de bienes.

Por último, señalaremos ciertos paralelismos entre la condición del muerto y la de la púber en el decurso del ritual de la menarca. Asimismo delinearemos la constitución de símbolos que representan a la púber a partir de los procesos antitéticos de la muerte y la renovación.

La intuición chorote de la condición del muerto incluye la idea de ambos procesos. El primero es figurado a través del aspecto de "cadáver viviente" su cio, negro e impuro de iél; de lo desvaído de las figuras fantasmales y veladas de los Thlamó hos, juntamente con su habla susurrante y los alimentos desmate rializados e insípidos que consumen. El proceso antitético se denota mediante las relaciones sexuales con el viviente y la posibilidad de procreación conjunta.

Los procesos biológicos de la muerte inspiran buena parte de los símbolos

que rodean a la púber en la fase liminar del antedicho rito de pasaje. Según lo sustentara Turner (1980: 106 y sig.) tales procesos son "isomorfos con los procesos culturales y estructurales, dando así forma exterior y visible a un proceso interno y conceptual".

En tal sentido "la invisibilidad" de la púber, que debía permanecer confinada en el entorno de su choza durante un mes lunar, absteniéndose de interactuar con los demás -exceptuando a su madre- denota la ambigüedad de su estado. Ya no está clasificada como niña, pero tampoco lo está todavía como virtual generadora.

Es precisamente ese ya-no-ser el que se representa con símbolos derivados de la conceptualización biológica e ideológica de la muerte. La prohibición de bañarse, unida a la permisividad del mayor desaseo, equiparan la púber a la sucia figura del iél, o sea, una metáfora de la disolución. La interdicción de la sal, el azúcar y el ají dan la pauta de la insipidez de su dieta exclusivamente vegetal, carácter similar a los alimentos de los Thlamó hos. Asimismo, la prescripción de dormir con el rostro y el cuerpo cubiertos, asimila la púber al cadáver y al semblante velado de los Thlamó hos.

El otro aspecto, el de no estar todavía clasificada como virtual generadora, se expresa mediante símbolos que se modelan sobre el proceso de gestación. Así, durante su encierro, la púber debe tejer una bolsa femenina de chaguar. La bolsa representa metafóricamente al útero de su madre, en tanto que la confección simboliza la gestación y el alumbramiento de la púber que habrá de acce

der a un nuevo estado. En la fase final del rito, el don de la bolsa efectuado por la púber a su madre, simboliza precisamente la intención de hacer partícipes a los demás de su nuevo estado de virtual generadora (Siffredi, 1975: 46).

### 16.3. Señores y especies animales vinculados al yi ahnáti

Recordemos que el yi ahnáti, el estrato inmediatamente infrapuesto al ahnát, se define por la presencia de los restos humanos y las semillas. El género adecuado de la vida animal que acoge está compuesto por armadillos, roedores, lagartos, iguanas, y en general, por todos aquéllos que poseen madrigueras. La contigüidad del habitat de estas especies y sus respectivos Señores con el submundo y con el iél (= muerto reciente) tiñe a los primeros con algunas cualidades propias de éstos.

A las vizcachas se les confiere un Señor, Ixnélas i-ka naáki, con su misma apariencia, cuya jerarquía se denota mediante su apartamiento de los hábitos gregarios de la especie, confinado en su propia cueva, más profunda y resguardada. Establece el ritmo de actividad-reposo de la misma, fijando la búsqueda de alimentos en la noche. La protege de la depredación humana desviando el agua que, a efectos de apresarla, es vertida en las vizcacheras (R. 74).

Su indeterminación con el mundo de los hombres es denotada mediante el envío de sus protegidos a hacer estragos en los plantíos. La intercesión del aiéu ante el Señor puede lograr que desvíe el rumbo de la plaga hacia los cultivos de otras tolderías (R. 97), según el canon habitual de la práctica del daño

shamánico concretada en el exogrupo.

Los armadillo son agrupados en dos conjuntos; están integrados respectivamente por los ókosas (= Tatú carreta, Priodontes maximus) con su naáki -figurado a su imagen- y las restantes especies, bajo la férula de Wasét (= Dasypus hybridus). Esta división de poderes, y correlativamente, ciertos caracteres distintivos de ambos conjuntos -coloración negruzca, mayor rapidez de desplazamiento, fuerza y aptitud cavadora del primero- son remitidos por el mito al acatamiento o no de las enseñanzas de Okosa, el naáki primordial de todos los hombres-armadillos.

Habiéndosele muerto una hija, Okosa convocó a todos ellos alrededor del fogón a fin de incrementar sus fuerzas y tornarlos longevos -práctica de duelo fundada en este acontecer mítico y todavía vigente entre los Iowúxua-. A excepción de los ókosas, los restantes hombres-armadillos se abstuvieron de acudir, incitados por Wasét, quien de ahí en más se erigiría en su naáki. En cambio, los ókosas, tras permanecer toda la noche junto al fogón, recibieron de su naáki pintura corporal negra-coloración correspondiente a la pintura de duelo y guerra entre los Iowúxua-. Por fin el naáki los fortaleció ulteriormente mediante ejercicios de armas (R. 73).

Resultan evidentes los nexos de Okosas i-ka naáki y su especie con la dimensión, a la vez tremenda y fascinante, de la potencia intuída por los Iowúxua en el mundo subterráneo. El tremendum es acotado mediante el origen de la pintura corporal negra, tonalidad que como vimos se asigna al iéi, y que evoca su

impureza a través del proceso de descomposición. También asocia lo terrible la rarísima aparición de un ókosa en las inmediaciones de la toldería. Es un indicio inequívoco de enfermedad epidémica o de muerte. En cambio, lo "sacro" se trasluce con las enseñanzas de las propiedades salutíferas del fuego, en tanto prolongador de la vida.

En cuanto a las restricciones de caza, nuestros informantes manifestaron que ignoraban la imposición de las mismas por parte de ambos Señores de los armadillos. Sí nos proporcionaron alguna referencia respecto al consumo, vedado a todos en el caso de wasét y restringido a los ancianos de ambos sexos en el de las restantes especies.

Los motivos invocados acerca de la restricción alimentaria que pesa sobre aséta tax (= Euphractus sexcinctus), aséta (= Chaetophractus villosus), ithlió (= Tolypeutes matacus), kasókchi (= Dasypus novemcinctus), e isténik lampé (= Dasypus mazzai) -o sea, las especies cuyo patronazgo es asignado a Wasét- obran por analogía entre la lentitud de desplazamiento y el escaso vigor que se les atribuyen y la senectud humana (1). En cambio, el motivo invocado respecto a ókosa se refiere a la aptitud de la especie para extender la muerte experimentada por la hija de su prototipo (R. 73).

La prohibición alimentaria que pesa sobre wasét es vinculada a la peligrosidad de su ámbito -los cementerios- y a la particular carga de potencia que le

---

(1) Sin embargo, tales rasgos coexisten con el plus de energía sexual que los indios acreditan sobre todo a aséta.

confiere su dieta basada en despojos humanos. El consumo le está vedado aún a los ancianos que conservan su pareja, en la creencia que la ingestión por la esposa acarrearía la muerte de su marido y viceversa.

En la dimensión de auxiliar shamánico, wasét asocia idéntica indeterminación, vinculándose únicamente a la práctica del daño. Exige al aiéu que le proporcione alimento ocasionando alguna muerte. Contribuye a que éste la concrete haciendo su aparición en la toldería o los cultivos -espacios de incumbencia específicamente humana-. En paralelo con la de ókosa, tal aparición es aprehendida por el sujeto percipiente como un anuncio inequívoco de muerte. (R. 100).

Las iguanas (= aléxkina, Tupinambis rufescens) y los grandes lagartos (= áthlu, Tupinambis teguixin) poseen una pareja única de iguanas supradimensionales en calidad de Señores. Cada una de ellas cuida a los especímenes de su sexo y determina así las épocas de la separación y el apareamiento, el rumbo de los desplazamientos y las conductas frente al cazador. La de atacarlo mordiéndolo durante el período de incubación, es la única restrictiva que pueden imponerle (R. 108).

Contrariamente a los restantes Señores dicha pareja asume ante el cazador una actitud de entrega generosa de sus especímenes, que es paralela a su aceptación del destino ineluctable de los mismos como alimento de los hombres. En efecto, tras la hibernación, durante el período de madurez de los frutos silvestres (= nahkáp), los áthlus constituyen junto con los frutos los elementos fundamentales de la subsistencia chorote. No sólo hay una marcada preferencia por su



carne sobre otras, sino que éste es uno de los pocos alimentos que no están sujetos a interdicciones etarias ni sexuales.

La conducta tan anómala de los Señores de estas especies se integra en una cadena simbólica que confluye en la fundamentación sacral de las mismas como alimento de los hombres. Así, es la predicación de Miyóki, la teofanía que a fines del tiempo mítico instauró las conductas distintivas de las especies animales y su respectiva identidad (Cap. X), la que definió también la peculiar condición de las iguanas.

A efectos de reconstruir la cadena, veamos entonces dicha predicación y la del Señor de las iguanas: "Nosotros somos alimento de los hombres, así que tenemos que ser así. Pero nunca desapareceremos, volveremos a vivir. Nosotros no acabamos ... No se preocupen porque no moriremos, sino que viviremos siempre porque así nos dijo Miyóki: -La gente los comerá, pero volverán a vivir" (R. 108).

La idea de muerte y renovación se expresa entonces mediante el signo de la desaparición y la reaparición de dichas especies, o sea con los movimientos ligados a su hibernación. En tal sentido, fenómenos como la hibernación o el eclipse lunar -que constituye, como vimos, la manifestación sensible de la devoración de Wéla por Tséxmataki (Cap. VII. 4)- pueden considerarse isomorfos en tanto que acotan situaciones liminares entre una desaparición interpretada como muerte y una reaparición intuída como renovación. Idéntico simbolismo se extiende al reino vegetal, cuya forma de existencia fundamenta Wéla

asegurando la renovación con la fructificación periódica, del mismo modo que Miyóki fundamenta el destino de las iguanas. Ese doble régimen garantiza la disponibilidad cíclica de los bienes sujetos a él. Esa periodicidad es lo que el orden humano comparte con la faz edénica intuída por la conciencia chorote tanto en el tiempo mítico como en el mundo subterráneo y que es expresada mediante la idea de la vida inagotable de sus seres y sus cosas.

En rigor, la disponibilidad periódica y la permanente tienen un punto de convergencia y otro de divergencia. El primero, por significar ambas un orden garantizado. El segundo, por reflejar dos modalidades del ser diferentes: en un caso, la humana y en el otro, la teofánica.

#### 16.4. Profundidades acuáticas

Los Iowúxua discriminan dos ámbitos acuáticos: el de las lagunas del hinterland chaqueño -de aguas reiteradamente estacionadas y con abundante sedimento- y el del río Pilcomayo. Están dominados respectivamente por Aléxkina tax (Caiman sp.) -una deidad animalística femenina- y por Thlamó y Siús thlét (= Madre de los peces).

En su carácter de generadora, se asigna a la primera la maternidad de saurios, ofidios y crocodilíneos tanto acuáticos como terrestres. En cambio, en su calidad de Señora del ámbito lacustre, adscribe una especificidad espacial, que confina su actuación a ese ámbito y sus especies (yacarés, caimanes y víboras

acuáticas). Junto a otras deidades animalísticas chorote, Aléxkina tax presenta los rasgos, capacidades y vínculos con el complejo shamánico diagnosticados por Jensen y Zerries para los teologemas de esta naturaleza.

Su apariencia es la de un gigantesco caimán de color rojo intenso; su morada se halla al resguardo de los hombres, en las profundidades, desde las cuales emerge excepcionalmente. Preserva las condiciones del medio lacustre y las especies a su cargo, castigando la captura excesiva con la desecación de la laguna donde fue cometida la infracción. En tal sentido, el mitologema del joven que provoca idéntico fenómeno a raíz de haber ultimado al viborón gigante que había engullido a su hermano, constituye el paradigma del desequilibrio ecológico desencadenado por quien actúa impropriamente con las especies del medio o se aventura a transitarlo (R. 27 y 28).

Es obvio notar que el temor a tal desequilibrio, el que resultaría fatal en las condiciones de aridez imperantes en el habitat iowúxua, actúa restringiendo al máximo la apropiación de especies lacustres. Paralelamente se observa cierta reticencia a penetrar en el ámbito, cualificado como potencialmente peligroso.

Fuera del dominio sobre el caudal de las aguas, se confiere a Aléxkina tax el de los fenómenos atmosféricos. En efecto, de mediar la acción de un shamán vinculado a la teofanía -quien ha de anunciarle su requerimiento golpeando con un garrote en las inmediaciones de su morada y regresar de inmediato-, ella desencadenará tormentas fuertes y pasajeras, acompañadas de vientos, relámpagos y lluvia.

En cuanto al ámbito del río, los Iowúxua nos manifestaron en reiteradas oportunidades una vivencia alejada de la experiencia inmediata-, la que alcanza también a los Señores de especies individuales y a las normas y prescripciones que habitualmente se les vinculan. En ciertos casos, al requerirles alguna de estas cuestiones, simplemente señalaban su desconocimiento fundado en el hecho que anteriormente vivían en la zona interior. Otros informantes aludían a que tales experiencias les habían sido transmitidas por los ixuáha (= Chorote ribereños) e incluso por los Mataco. Finalmente, algunos aludieron de un modo impreciso a figuraciones tales como el Señor de los carpinchos (= Ixñéla taxes i-ka naáki), a quien se asigna la paternidad de la especie y su vigilancia. Representado como carpincho supradimensional, permanece en una "casa" en las profundidades lacustres, enviando sus hijos a la costa del río en procura de alimentos (R. 74). Se le concede un actuar caprichoso con cazadores denotado por producir enfermedades del pecho a éstos o a sus hijos pequeños. Los síntomas de la tos y la fatiga son asimilados al ronco grito de alarma del animal. En virtud de este actuar, que deviene al margen de las normas habituales de cesión, los carpinchos son apesados raramente para comercializar los cueros. La vinculación del aiéu con el Señor de los carpinchos muestra también una inclinación maligna, ya que la establece a fin de que envíe sus animales a destruir los sembrados.

Hay consenso en atribuir el dominio sobre el ámbito del río y las especies ícticas al omnipresente Thlamó. En tanto Siús i-ka naáki (= Señor de los

peces), recae en él y su cohorte la vigilancia, el cuidado por la vida y el bienestar de aquéllas. En cambio, su reproducción y crianza en sitios resguardados incumbe a Siús thlét, lit. "Peces su madre".

La ubicuidad de Thlamó y su séquito es acotada mediante un oscilar permanente entre los campos que abarcan la extensión del río en un movimiento de vigilancia constante. Este discurrir por el río se vincula tanto al cuidado de las especies como a la prosecución del ordenamiento de las mismas en el mundo. La disposición de Thlamó y su séquito -integrado por thlamó hos y thlamóki-, configura un orden jerárquico homologable al que rige en los restantes ámbitos, y se expresa en términos posicionales cuya analogía más evidente es la de una banda iowúxua en marcha. Así, Thlamó al encabezar el grupo traduce su rango de naáki (= Jefe); lo siguen sus kawós (= seguidores) masculinos, escoltados a su vez por los femeninos más ancianos y, cerrando el séquito, van las thlamóki más jóvenes. Apelando a esta visión de un ordenamiento posicional, la conciencia expresa una disposición jerárquica de la potencia, y por ende de su responsabilidad respectiva en la regulación de las especies.

Si bien la interacción de Thlamó con los pescadores está sujeta a un conjunto de reglas, las cuales, de ser cumplidas les aseguran la aprehensión de los bienes, en ocasiones actúa irrelativa y caprichosamente, sin que haya mediado una transgresión: "Thlamó es bravo y a veces, cuando no aparecen los peces en el río, es porque a él se le ocurre nomás. La gente no puede pillar y por más que le pida al aieú que los haga aparecer, él dice que no puede si el otro no quiere" (Kasókchi i-lánek).

Las reglas de apropiación y uso impuestas por Thlamó se refieren a no dejar peces muertos en el río, a que éstos no caigan al fuego mientras se los asa, a que no se desperdicie la grasa ni los menudos y a la vigilancia de los pescados en proceso de desecación evitando que se les acerquen los animales. Cuando a los pescadores se les desliza algún pez en el agua, dicen escuchar a Thlamó que habla enojado con una voz de ultratumba que retumba y se escucha por doquier (R. 113).

Los castigos a los transgresores cubren una amplia gama, que va desde la muerte repentina del pescador descuidado o su muerte lenta, haciendo que vaya "secándose" en el sitio donde pesca habitualmente -provocadas ambas por el flechazo invisible de Thlamó o su séquito-, hasta el retaceo total de los peces. Estas situaciones pueden ser paliadas hasta cierto punto por la intercesión del aiéu ante Thlamó, siempre que el pescador cumpla con la prescripción de confesarle inmediatamente la falta cometida: "Cuando se le escapa algún pescado a un hombre, ni bien sale del agua tiene que avisarle al aiéu para que él arregle con Thlamó. Los que no le avisan se enferman flechados por Thlamó (Póm i-lánek).

Sintetizando las reglas y prohibiciones de pesca, vemos que las primeras se circunscriben a la apropiación discriminada, y las segundas, al desperdicio de partes no utilizadas y al tratamiento cuidadoso de las piezas. El énfasis no recae en la matanza excesiva sino en la interdicción del desperdicio, ya que de haber un plus se lo distribuye equitativamente según las reglas de reciprocidad.

La pesca intensiva con fines comerciales se integra en el mismo orden de sentidos, puesto que constituye una apropiación excesiva y no consumida inmediatamente, pero que obra como mediatización -a través del dinero- para la adquisición de otros bienes alimentarios que también se integran a la cadena de reciprocidad. La ofrenda compensatoria de los pescadores a Thlamó, consistente en unas monedas depositadas a la vera del río, simboliza la retribución simétrica de lo obtenido a través de la pesca comercial.

Veamos finalmente las notas conferidas a Siús thlét, la gran madre de los peces que complementa a Thlamó en el dominio y regulación del ámbito del río. Su apariencia es la de una gigantesca boa acuática, que en su función de agente de fertilidad y nutrición es parangonada a una ballena provista de múltiples pezones. A diferencia de la constante traslación de Thlamó a lo largo del río, a Siús thlét se le asigna una morada permanente en una laguna Pilcomayo abajo, donde se encuentra en forma estable. Allí impone reglas e interdicciones de pesca, semejantes a las que emanan de Thlamó.

El período de escasez de pesca se hace corresponder con la concentración de las especies en torno a Siús thlét. En cambio, el de abundancia, con su movimiento río arriba, impulsado por la deidad tras haberlas realimentado (R. 114).

## CAPITULO XVII

### La superficie terrestre

#### 17.1. Conformación de ámbitos que integran la superficie terrestre

La superficie terrestre (= ahnát), en tanto espacio vivido, es percibida como una extensión llana; por eso las estribaciones andinas, que suponen una disrupción en ese paisaje, son asociadas a la lejanía, la extrañeza y lo virtualmente peligroso, como explicitaremos luego. Vista en un plano adopta ya una forma circular discontinua ya una continua. La primera, debida a la presencia de lagunas y cañadas, corresponde a la representación de los Iowúxua cuando vivían en el hinterland chaqueño. La otra, rodeada uniformemente por un anillo de agua, surge de la incorporación del río Pilcomayo a su experiencia.

Desde una perspectiva etnogeográfica -según vimos (p. 45-46)-, los Iowúxua discriminan ámbitos a los que asocian con distintas formas de integración de especies vegetales y, correletivamente, con la residencia o no del hombre y de determinadas especies animales.

La disposición de los mismos se organiza según un gradiente que va desde lo abierto, interno y habitable hacia lo cerrado, envolvente y repulsivo. En el polo inicial pueden ubicarse el áxliyi (= descampado), kisí (= campo abierto)



y hót (= pastizal), habitables por el hombre en forma semipermanente. Hacia el centro el xué (= parque chaqueño), donde el asentamiento humano es transitorio en coincidencia con la explotación periódica de recursos silvestres y la cacería del ñandú. En el polo final, el thlimnál (= monte cerrado y alto), definido como no apto para la residencia humana.

La distribución de los tres tipos en otros tantos círculos concéntricos refleja mejor la cualificación iowúxua del espacio circundante. De tal manera, el primero enlaza las condiciones de ámbito abierto e interior con la percepción del mismo como relativamente seguro. El segundo, un característico espacio intermedio, posee cualidades ambiguas. La indeterminación es particularmente asociada a los palmares lugar predilecto de reunión de los Thlamó hos. Representados aquí bajo apariencia humana, resultan invisibles aunque acústicamente perceptibles por el impacto de sus hondazos contra las palmas. Con ellos notifican al hombre de su presencia y lo asustan. Sin embargo no son demasiado malignos y se alejan a otro xué a fin de proseguir con sus permanentes actividades lúdicas.

El tercer círculo enlaza las condiciones de ámbito externo y envolvente con las de virtualmente peligroso y repulsivo. Todas ellas surgen de la naturaleza indeterminada de las entidades que lo pueblan; esto es, los animales salvajes (= mi thlúi) y sus respectivos Señores, definidos como teofanías thlamó.

En definitiva los únicos lugares que ofrecen seguridad plena al iowúxua son la toldería habitada y sus inmediaciones. La plazoleta (= áxliyi) desmontada, ro-

deada en forma anular por el conjunto de viviendas, constituye el foco de la vida donde anteriormente se llevaban a cabo los bailes, luchas cuerpo a cuerpo y festines de bebida. Ahora se charla, se efectúan prestaciones recíprocas de bienes, se ofrecen dones y se comercializa el pescado. Allí deambulan libremente los animales domésticos -muchos perros y escasas chivas y gallinas-, como asimismo algún ñandú domesticado.

La respectiva disposición de las viviendas del naáki y de los aiéulis responde a una estructura concéntrica en la cual la contraposición entre centro (= yi kiówe) y periferia (= kióiohi) reitera los términos de interno-garantizado/externo-peligroso. La choza del naáki, implantada en el centro de la plazuela al par de constituir la expresión espacial de su jerarquía, es vinculada al ámbito en el cual mediante la práctica oratoria, el naáki cumple con su misión de infundir tranquilidad en tanto componedor y consejero. En cambio, las chozas de los aiéulis, ubicadas hacia el exterior del anillo de viviendas y detrás de las sendas de acceso a la tolдерía, refleja la idea de un cerco de seguridad contra las potenciales amenazas visualizadas en lo externo: "La choza del naáki siempre está yi-kiówe de la cancha ... El tiene que estar yi-kiówe de nosotros porque es nuestro cabezante ... En cambio, los aiéulis quieren vivir afuera, atrás de los caminos, para atajar a los contrarios y demonios que vienen de otro lado" (Kasókchi i-lánek).

En los actuales emplazamientos a la vera del Pilcomayo, los tramos de orilla cercanos, donde la gente se baña y charla, los chicos juegan, las muje-

res lavan y se abastecen de agua, tienen una importancia equivalente a la plaza en la vida cotidiana. Las sendas que enlazan estas dos unidades espaciales integran como éstas otro nexo de seguridad. Están señalados con redes de pesca, trampas en desuso, ollas viejas y botijos para acarrear agua quebrados.

Las parcelas de cultivo y los senderos que las conectan con la toldería ofrecen también terreno seguro, transitado por las mujeres cuando van a recoger leña o frutos silvestres y cultivados; por los hombres rumbo a las tareas agrícolas, la cacería y la recolección de miel. Las especies animales vinculadas a los sembradíos, principalmente loros, cotorras, colibríes y cardenales, son consideradas inofensivas y amistosas. Se exceptúa la eventual irrupción nocturna de carpinchos y vizcachas, una verdadera plaga de los cultivos. Pero más allá de estos sitios comienza el xué o el thlimnál, y con ellos zonas de peligrosidad variable.

El xué se perfila como un espacio intermedio, en la medida que comparte las características definitorias de la toldería y sus adyacencias, como así también del thlimnál. Estos dos últimos -ambos de incumbencia humana aunque en diferente grado- se definen por diferentes contrastes, los que son compatibilizados en el xué.

Así, al igual que el thlimnál, el xué incluye vegetación alta, pero a diferencia de aquél, la inexistencia de sotobosque permite una visibilidad más próxima a la que es característica del descampado (= áxliyi) donde se implantan las tolderías.

En cuanto al desplazamiento, el xué es considerado como zona de tránsito tanto para los seres cuya residencia se asocia preferentemente al monte-mithlúi como para aquellos que lo están con la toldería. En un caso tan sólo en búsqueda de agua; en el otro como zona alternativa de habitación transitoria.

Si, por las actividades que asocian, el monte se relaciona con el polo preferentemente masculino de la cultura en tanto lugar de caza y recolección de miel, y la toldería con el femenino en cuanto sitio de la cocina, el almacenamiento, y la crianza; en el xué se interrelacionan ambos polos en la cacería del ñandú y la recolección de frutos silvestres.

Si bien las teofanías thlamó pueden manifestarse en cualquiera de los tres ámbitos, lo hacen con diferente grado de presencia y malignidad. Mientras que en la toldería su irrupción es circunstancial y se ciñe a la noche, en el monte constituyen una amenaza permanente por su capacidad de daño sobre el hombre; el que se figura con los disparos de flecha que le dirigen. Actitud muy distinta a la de los Thlamó hos del xué los cuáles, como viéramos, advierten su presencia sin dañarlo.

Las cualidades de mediación del xué se corresponden con las de la especie animal que asocia en forma casi exclusiva. En efecto, en la medida que lo híbrido es parte esencial de su constitución, el ñandú (= ámla) es un mediador simbólico, de los contrastes que se compatibilizan en el xué. Para la taxonomía chorote el suri es una especie anómala en tanto participa de dos categorías

distintivas sin integrarse en ninguna de ellas (1); por sus patas y plumaje se asemeja a los axuénas (= aves), mientras que su ineptitud para el vuelo lo acerca a los mithlúi.

Así, por su status taxonómico indiferenciado, el ñandú constituye una condensación simbólica análoga a la de las mediaciones que opera el xué. Este, como espacio que permite la actuación complementaria de ambos sexos en la obtención de alimentos, y aquél, como presa que a diferencia de las demás requiere que hombres y mujeres intervengan en su preparación y consumo. En efecto, a diferencia de otros animales de caza que son cuereados, trozados y a veces consumidos por los hombres en el monte, el ámlla es desplumado, cuereado y trozado por las mujeres en la toldeña, proscribiéndose el consumo del mismo en el sitio de captura (Siffredi, 1975: 58-59).

La aptitud de los seres híbridos para acotar un espacio intermedio y expresar el nexo entre aquéllos que intervincula, es un resorte habitual de la mentalidad chorote. En tal sentido, el status del ñandú se correspondería con el de los iguánidos y los iélis (= muertos recientes). Unos, con las cuatro extremidades definitorias de los mithlúi, pero con las escamas que caracterizan a los siús (= peces); los otros con una corporeidad que los acerca a los vivientes, pero en un proceso de desmaterialización que los vincula con los Thlamó hos del submundo. Asimismo, ambos seres son mediadores simbólicos entre dos moda-

---

(1) El análisis del papel de las anomalías en la taxonomía animal de diferentes pueblos en concomitancia con ciertas actitudes sociales, brillantemente emprendido por Mary Douglas (1972), excede los límites del presente trabajo aunque son muchas las sugerencias que le otorgó.

lidades de existencia, la de ahnát kixuúi y la de ahnát. Los iguánidos compar-  
ten con una su capacidad de renovación permanente y con la otra la necesidad de  
mediarla con su muerte (Ver Cap. XIII). Los iélis, con la indeterminación nu-  
minosa característica de los Tthlamó hos, conservan no obstante una afectividad  
muy propia de lo humano.

17.2. La selva, las presas y la miel: Señores de las especies animales

A los ámlas -adscriptos según viéramos al xué- se les asigna una deidad  
protectora designada Amlas i-ka naáki. Sus atributos y las reglas que impone  
a los cazadores -apropiación limitada, no desperdicio de plumas, cuero, carne  
o menudos- no difieren de las que caracterizan la intuición dominante de esta cla-  
se de teofanías. Figurada como ñandú supradimensional, su ubicación en el cen-  
tro del rebaño, análoga a la de la choza del jefe en el centro de la toldería, tra-  
duce su rango de naáki. Protege al rebaño de una matanza excesiva ordenando  
la retirada tras haber sido ultimados algunos de sus integrantes por los cazado-  
res (R. 109).

Los mithlúi o animales salvajes integran el género de vida animal adecua-  
do a la región del monte cerrado y alto (= thlimnál). Los criterios etnozoológi-  
cos definitorios de la categoría son la posesión de dos manos y dos patas apoya-  
das sobre el suelo, contar con pelaje y vivir alejados del hombre en el bosque.  
Para los lowúxua todo mithlúk cuenta -como el hombre- con un alma-imágen

(= insákal), cuya apariencia reproduce la de su cuerpo. Constituye el reservorio de las fuerzas vitales del ser y, en principio, no abandona el cuerpo que la alberga mientras persista la vida. Si bien se localiza en forma difusa en el interior de todo aquél, la energía que le es propia se cree que se concentra en el esqueleto. De allí la regla de caza que impone al matador directo la conservación de los huesos de su presa.

El significado de esta regla se deriva del principio de renovación y permanencia, ya que la conservación de los huesos es visualizada como una garantía de continuidad del ciclo de vida animal y de disponibilidad de las especies.

En el eje que divide el tratamiento dispensado a los restos de los animales salvajes (= mithlúi) del que es aplicado a los de los domésticos (= hiláwa) -sobre los que no pesa regla alguna- se detecta una línea de sistematización simbólica de ambas categorías. Por su parte, a las especies domésticas no se les reconocen entes protectores y su caracterización se reduce a la especificación del ámbito que les asignan. Este es el áxliyi o desmontado, definido por la preeminencia humana. En cambio, los mithlúi, confinados al thlimnál, el dominio externo, envolvente y potencialmente peligroso, entran en la esfera de la potencia thlamó y de las teofanías englobadas en los mismos aspectos de actuación.

En cuanto a la conceptualización chorote de la condición animal y la humana, es oportuno notar que la tendencia a establecer cierta afinidad entre ambas coexiste con otra que apunta a diferenciarlas. Ilustran la primera, la extensión a la sociedad animal de ciertas características de la humana la atribución de insá-

kalis, tanto al iñó como al animal. La tendencia opuesta se recalca a través de la negación a este último del discernimiento (= thlósek), de la palabra o de la integración de reglas matrimoniales. O sea que fuera del dominio de las deidades de caza o del complejo shamánico, el animal es percibido como la pura esfera de la bestialidad.

Cada especie es visualizada a la manera de una comunidad humana, organizada en base a un modelo gregario o individualista según los hábitos de la misma. Se asigna a cada una un Señor o una pareja de tales, concebidos más como protectores y guías que como progenitores. A su vez, ciertos productos selváticos como la miel, cuentan también con entidades reguladoras. En cambio, sólo a las especies vegetales intuídas como "extraordinarias", entre otras el cebil y la sachasandía, les reconocen tales entidades. Ya señalamos que el dominio sobre el conjunto de las mismas es otorgado a Thlamó.

Las deidades animalísticas a cargo de las especies individuales de mithlúi, no detentan en la religiosidad chorote una posición equiparable a la que revisten en la de los pueblos de raigambre definitivamente cazadora. Sólo se asignan Señores a los carnívoros, fitófagos y hormigueros de proporciones mayores. Son figurados a imagen y semejanza de la especie que protegen, con la sólo excepción de Soólas i-ka naáki (= Señor de los osos hormigueros), representado como oso melero (= soóla tok, Tamandua tetradactyla). Como ocurre generalmente con los especímenes más pequeños, al oso melero no se le atribuye un responsable de su cuidado, aunque sí una progenitora, la primer soóla; el nexo esta-



blecido entre ambos es de carácter puramente genético (R. 107).

En principio, puede afirmarse que los Señores de cada especie son diferenciados de la misma y acotados como entidades potentes por su localización, conducta y ciertos rasgos de su apariencia. En cuanto a éstos, tienen jerarquía distintiva la coloración y las marcas del pelaje y el tamaño. Por ejemplo, el Señor de los pumas es figurado con una cabeza gigantesca y un pelaje de tonalidad rojiza con líneas negras en las manos (R. 105).

Para la conciencia chorote la dimensión asocia cualidades significantes; y en este caso integra en dicotomías del tipo: normal/desmesurado y normal/pequeño. Tal modalidad enfatiza la diferencia de magnitudes, en forma tal de radicalizar los polos del contraste en la máxima distancia respecto al elemento intermedio, "normal" o no potente (Siffredi, 1976: 149 y sig.). Así, en tanto el Señor de los onzas es concebido como un onza supradimensional, los respectivos Señores de dos especies de pecaríes y el de los tapires son representados con el tamaño de sus crías; aunque subrayando la condición de individuos adultos mediante la corpulencia traducida en fuerza y en el desarrollo de la dentadura (R. 102, 103, 104). De tal manera, contraponiendo la talla reducida al plus de energía que detentan, la mentalidad indígena expresa la paradoja del numen. A este respecto cabe notar que para aquélla el tamaño "anormal", más que un rasgo morfológico, es el signo del ser dotado de un superavit de potencia.

Respecto a la localización, aunque en la mayoría de los casos la del Señor coincide con la de su especie, en el de los yaguares y osos hormigueros diverge.

Si bien por sus características especiales es el único dueño que invade el ámbito humano (Ver Cap. XVII. 3), Aiés i-ka naáki (Señor de los yaguares) reside en un lugar secreto en el interior del monte, desde el cual envía a sus protegidos en procura de alimentos para ambos (R. 106). Soólas i-ka naáki (= Señor de los osos hormigueros), en cambio, lo hace en un escondite en la copa de los árboles (R. 107). Todos ellos poseen lugares cerrados -aludidos como "chozas o cercos"- en los cuales concentran y retienen las respectivas especies, en particular durante la época de reproducción.

En cuanto a la conducta, Soólas i-ka naáki -figurado como tamandua- asocia cualidades abiertamente opuestas a las de la especie a su cargo, concebida como perezosa, torpe y tonta (R. 107). Tal intuición se organiza contraponiendo esos rasgos -efectivamente característicos del oso hormiguero y que hallan su expresión mítica en la condición de anciana desvalida asignada a la progenitora en el tiempo primordial (R. 50)- a ciertas aptitudes del tamandua. Entre otras, su seguridad de desplazamiento entre las ramas y su "inteligencia" traducida en habilidad para descubrir la miel y el agua contenidas en los troncos, y también los hormigueros y termiteros. Es precisamente la ineptitud del primero para abastecerse de agua y alimentos, trasladada en dependencia del segundo, la que determina que el Señor de los osos hormigueros sea representado como tamandua (R. 107).

En lo referente a las atribuciones de cada Señor para con su especie, implican la determinación de ciertos hábitos alimentarios, de técnicas de caza en

el caso de los carnívoros, de modalidades de desplazamiento, como asimismo la indicación de sitios resguardados donde descansar. Otra atribución de los Señores es la de establecer las actitudes que deben asumir sus protegidos frente al hombre, referenciándose como prevalentemente defensivas las de los carnívoros y ofensivas las del tapir y los pecaríes.

Tales facultades de los Señores se corresponden con las de Miyóki, la teofanía que a fines del tiempo mítico escindió la condición animal de la humana hasta entonces indiferenciadas, instaurando las conductas distintivas de las especies animales y su respectiva identidad (Cap. X). En tal sentido, el actuar de los Señores para con sus protegidos no hace sino reactualizar las normas formuladas por Miyóki. En esa reactualización, que enlaza la potencia del tiempo mítico y sus teofanías ya no actuantes -como ésta- con la del presente a través de los Señores que sí poseen actualidad religiosa, es donde reside la auténtica sacralidad de estos últimos.

La naturaleza del vínculo entre el Señor y su especie se acoge a dos modalidades que reflejan otras tantas de la potencia. Una, derivada del modelo de la jefatura etnográfica, hace hincapié en las aptitudes del Señor como buen consejero y es ilustrada por el de los pumas y pecaríes labiados (R. 103, 105). La otra, de naturaleza prevalentemente shamánica, enfatiza las capacidades extáticas. Así, el Señor de los tapires mantiene con éstos una comunicación permanente, previniéndolos durante el sueño de los peligros que se avecinan (R. 104). El valor anticipatorio de los sueños del Señor de los pecaríes de collar para la

determinación de los desplazamientos y las conductas alternativas ante el cazador o sus perros (R. 102), encuentra su paralelo en la necesidad que tiene el aiéu de comunicarse en sueños con el Señor de una determinada especie a fin de garantizar a los hombres el éxito de la cacería planeada.

La función del Señor respecto de sus animales es paralela a la del shamán en relación a los hombres. Tanto uno como otro custodian y protegen a sus seguidores, a la vez que se erigen en terminales ineludibles para establecer la comunicación hombre-animal en el universo de la caza. Tal comunicación se puede resolver ambiguamente porque son ambiguas las actitudes del Señor y el shamán, lo cual impide una forma de intercambio unidireccional ya sea centrada en el Señor como regulador o en el shamán como quien obtiene a voluntad sin importar los medios.

Las actitudes de los Señores para con los cazadores son percibidas como ambiguas, ya que tanto ceden sus protegidos como los retienen, acción ésta vinculada a la infracción de las reglas que les imponen y a los períodos de reproducción de las especies. Dichas reglas hacen a la apropiación restringida y a la fijación de límites bien precisos en cuanto al aprovechamiento de las piezas capturadas. Esto es, consumo total de carne y menudos, utilización del cuero para vestimenta y otras manufacturas. También apunta al no desperdicio la prohibición de herir a los animales sin ultimarlos o la de abandonarlos en el monte una vez muertos.

La sanción automática del desacato a cualquiera de estas reglas consiste en

el fin de la accesibilidad a la especie en cuestión del transgresor y su grupo, a través de la retención o el alejamiento de la misma por obra del Señor encolezado. Su sanción puede manifestarse asimismo bajo forma de enfermedad o pérdida del infractor en el monte.

También la obtención de miel (= ahóna) en panales sitos en el interior de los troncos se enmarca dentro de un conjunto de reglas impuestas por Ahóna i-ka naákisi, la teofanía protectora de las especies que producen el bien. Dichas reglas prescriben el tratamiento cuidadoso del utilaje de recolección -hacha y bolsa de cuero-, el cual debe ser preservado del contacto con las mujeres y de las actividades lúdicas de los chicos. En cuanto al producto se reitera la prescripción de consumo total, incluyendo no sólo la miel sino también trozos de panal y larvas; el almacenamiento inadecuado del producto o su consumo por los perros implican desperdicio. En forma coincidente con las sanciones antedichas, las que impone Ahóna i-ka naákisi se concretan en el alejamiento de las especies o merma de la producción de miel (R. 67).

En lo que hace a los vínculos del aiéu con las deidades de la caza, la ambigüedad se manifiesta ya por el pedido sumiso ya por la apropiación dolosa. En un caso, antes de concretar la cacería planeada, el aiéu debe recibir en sueños un signo favorable de la deidad o rogarle la cesión de algunas presas. Mediante súplicas y promesas de acatamiento de las reglas, el aiéu obtiene la entrega de los insákalis (= almas-imágen) de algunos animales. Se concibe que ese despojo los torna mansos, y por ende fácilmente capturables. Cuando el Señor se en-

coleriza ante alguna transgresión del cazador, el aiéu procura restablecer el vínculo mediante su apaciguamiento.

En el caso de apropiación dolosa, el aiéu puede concretar la captura obrando por engaño y violencia a los Señores y sus especies. Y en la cosmovisión chorote -como ya vimos- la capacidad de engaño constituye uno de los signos del plus de potencia de muchas personalidades teofánicas, entre ellas la del aiéu. Ilustra lo dicho la actitud del shamán que contando entre sus auxiliares con un pecarí cuya apariencia se asemeja a la del Señor de la especie, engaña a ésta enviándolo en el medio de la manada. Confundiéndolo por su posición central y aspecto con su Señor, ésta torna mansedumbre su bravura habitual y se deja apresar fácilmente (R. 93).

También recurre al engaño aquel Señor que para proteger a su especie implementa una serie de estratagemas destinadas a desorientar al cazador (R. 102).

### 17.3. Asociaciones del jaguar con el shamán

Un tratamiento aparte merece el aiéu en tanto especie y su correspondiente Señor, en virtud de la estrecha vinculación de ambos con el complejo shamánico. Las ideas que subyacen a este conjunto de creencias se integran a las que son propias de buena parte de América tropical y subtropical, tal como han sido definidas por Reichel-Dolmatoff (1978: 52 y sig.). Ellas pueden sinte-

tizarse en la identidad que se establece entre shamán y jaguar, expresada mediante la capacidad de aquél de convertirse y valerse de la apariencia del animal como un disfraz. Bajo la misma, el shamán puede obrar con el doble signo de la agresión o la protección.

Así como el aié ocupa una posición particular entre el conjunto de los mithlúi, también su Señor, figurado con algunos informantes como el propio Thlamó, quien a semejanza del aiéu adopta la apariencia del animal a manera de una vestidura, revela en su actuación notas muy diferentes a las de los demás Señores de los animales. Vimos que la intencionalidad de éstos con el mundo de los hombres es ambigua, pero que el acatamiento de las reglas que imponen garantiza a los cazadores cierta equidad. Vale decir, que su comportamiento se halla acotado a un marco normativo.

Aiés i-ka naáki, en cambio, es intuído como un ser terrorífico y como una presencia inquietante. La conciencia indígena traduce esas calificaciones a través de la amenaza permanente de que aquél invada el ámbito definido por la preeminencia humana (áxliyi). La superación del propio ámbito -el thlimnál o monte- tampoco es un rasgo inherente a los restantes Señores de los animales: "Aiés i-ka naáki es muy diferente de los otros, es demasiado más malo. Los otros naákis no perjudican mucho a la gente, sólo mezquinan sus bichos, hacen que sea difícil pillarlos, los defienden y los llevan a otro lado. En cambio a Aiés i-ka naáki se lo escucha por todas partes donde habita la gente, buscándola para dañarla o mejor comerla. Este no es en verdad animal, sino que

Thlamó está habitando adentro de él. Por eso es peor que los otros naákis.

Uno ya sabe que es Thlamó transformado como aié; es muy peligroso y ni una persona si lo encuentra lo puede pelear porque no es en realidad el bicho, sino el demonio con forma de aié, como si el cuero fuera un vestido" (Kasókchi i-lánek).

Por otra parte, las reglas impuestas por Aiés i-ka naáki en lo atinente al destino ulterior de la presa, muestran el carácter diferencial del jaguar. Las mismas reflejan una inversión del tratamiento dispensado a la generalidad de los mithlúi. Así el consumo del jaguar queda restringido únicamente al matador, en tanto que el de los restantes mithlúi excluye específicamente a este último. El tratamiento del cuero es simétrico, dado que no puede ser distribuido ni fragmentado debiéndolo conservar el matador, a la inversa de cuanto ocurre con los demás mithlúi cuyos cueros enteros o fragmentados pueden ser objeto de dones.

El que ha ultimado un jaguar asume el carácter de elegido por el Señor de la especie en virtud de detentar un plus de i-xuéie -manifestación sensible de la potencia evidenciada en la fuerza física extraordinaria- concretado en aptitud para enfrentar y derrotar a la bestia y manipular sus restos.

La occisión del jaguar constituye el signo de una potencialidad virtual de acceso a la condición shamánica: "El que mata aié, Thlamó prefiere que va a ser aiéu". Tal acceso se concreta mediante el envío por Thlamó del insákal (= alma-imagen) del jaguar muerto, el que se presenta al matador en estado



de vigilia o en sueños. En tanto agente de revelación shamánica, Thlamó, al par de cederle a aquél en calidad de auxiliar, le confiere el canto del animal que representa el nexo con él, traducido en posibilidad de actuar sobre él y dominarlo. Paralelamente, el iniciando va experimentando sentimientos de vocación shamánica que se manifiestan en el deseo de ejecutar el canto, en el gozo que esto le produce y en sentirse impulsado a preparar la maraca y el tambor; ambos constituyen la parafernalia esencial del aiéu. Si bien en lo sucesivo el sujeto irá incorporando nuevos ixuélai (= auxiliares del shamán), el que sintetiza la condición shamánica es el yaguar.

Ya en la lengua se advierte una estrecha vinculación entre éste y el aiéu. En efecto, según nuestros informantes, la voz aiéu resulta del apócope de aié (= yaguar) y wúx (= muy). El sentido de "muy yaguar" expresa que el shamán posee en grado superlativo las cualidades de la especie.

El felino constituye para el lowúxua la encarnación de la naturaleza indómita y bravía que domina en el thlimnál, sometiendo a los restantes mithlúi. El carácter de tóski (= bravo) es también el atributo saliente del aiéu, quien proyecta hacia los hombres la misma peligrosidad del yaguar hacia los demás mithlúi, y que se manifiesta por una indeterminación numinosa que oscila permanentemente entre la benevolencia y la malevolencia.

A los ojos del lowúxua, shamanes y yaguares son casi idénticos o al menos equivalentes en su poder, cada uno en la esfera de acción que le es propia pero con la posibilidad de intercambiar circunstancialmente sus respectivos papeles.

De tal manera, cuando el aiéu toma apariencia de su aié, haciendo ingresar en él su propio insákal, actúa irrelativamente invadiendo el ámbito humano y agrede a los pobladores (R. 82). Una de las formas de neutralizar ese daño y por ende de restablecer la calma entre la gente aterrada, consiste en que otro aiéu bajo apariencia de su propio aié enfrente al agresor y logre desbaratarlo. Vemos así, que en relación a los hombres, el actuar del shamán convertido en yaguar se resuelve en la duplicidad agresión/protección (R. 98).

Sin embargo, el Iowúxua no confunde los individuos de la especie con los shamanes que se ocultan bajo ese disfraz, ya que considera que la actitud de aquellos para con los hombres oscila más hacia el polo defensivo que el de ataque.

Esto permite comprender el aserto que de ciertos yaguares ultimados queda de tan sólo el cuero, pues son intuídos como yaguares en apariencia pero shamanes en esencia. Es por ello que son estos últimos los que sufren el impacto mortal: "Cuando mató a ese aié lo tocó y notó que solamente el cuero había quedado: no había ni carne ni huesos. Ahí nos dimos cuenta que éste no era en realidad aié, sino que el insákal de un aiéu se había metido en su aié, como si éste fuera su vestimenta. Todo lo de adentro, la carne y los huesos, vuelven allá junto al cuerpo de su dueño, pero cuando llega ya muere el dueño" (Athlu tax).

No es la especie zoológica la que causa terror al Iowúxua, sino el shamán malintencionado que adopta su apariencia.

17. 4. Especies vegetales extraordinarias

Mientras que las especies animales y sus respectivos Señores aparecen provistos de intencionalidad y voluntad, definiéndose como un "otro" con quien el cazador interactúa, los vegetales salvo excepciones, no parecen participar del mismo régimen. Carecen en su mayor parte de entes reguladores y de una intencionalidad definida. La conciencia de un "otro vegetal" es más difusa que la de un "otro animal", aunque se registran actitudes como las del horticultor que fuma echado en su cerco mientras dialoga en estrecha comunión con sus semillas para favorecer los brotes que pugnan por surgir. Este modo de participación introduce una dimensión del nexo hombre-vegetal que nada tiene de mecánica.

De acuerdo al alcance de nuestra información, sólo algunas especies vegetales, precisamente aquellas que manifiestan lo insólito y demandan ciertas precauciones y restricciones en su uso, poseen entes reguladores. Se trata en todos los casos de teofanías femeninas calificadas de thlamóki ya que se subordinan a la esfera de Thlamó. Son concebidas como protectoras de la especie individual que representan en calidad de "madres" (= thlétis). Se les asigna una apariencia doble, ya de mujer ya de la especie, subrayando su capacidad de metamorfosis: uno de los rasgos definitorios de las teofanías thlamó. En cuanto a la imposición de reglas a los hombres, el énfasis no recae en las de apropiación del producto sino en las de procesamiento y consumo.

Los vegetales que a los ojos del Iowúxua presentan ese conjunto de características pueden agruparse en los que son destinados a un consumo ampliado, y los que inversamente, son referidos a otro restringido y calificado (Ver Cuadro N° 3). A este grupo pertenecen el tabaco y el cebil en virtud de su asociación con las prácticas shamánicas y con los ritos de crecimiento vegetal:

CUADRO N° 4

	<u>Especie</u>	<u>Entidades reguladoras</u>
<u>Consumo Ampliado</u>	<u>axáie, fruto del mistol</u> <u>Zizyphus mistol</u>	<u>Axáie thlét</u>
	<u>ixñéta, fruto del tusco,</u> <u>Acacia moniliformis</u>	<u>Ixñetá thlét</u>
	<u>óxnaie, poroto del monte,</u> <u>Capparis retusa</u>	<u>Oxnaie thlét</u>
	<u>néni, fruto de la sachasandía</u> <u>Capparis salicifolia</u>	<u>Néni thlét</u>
	<u>shimkiú, mandioca amarga</u>	<u>Shimkiú thlét</u>
<u>Consumo Restringido</u>	<u>iñéut to, "tabaco fuerte"</u>	<u>Iñéut thlétis</u>
	<u>iñéut he to, "tabaco débil"</u>	<u>Tséxmataki</u>
	<u>atáh, cebil, Piptadenia</u> <u>macrocarpa</u>	<u>Atáh thlétis</u>

Vale la pena recordar que el origen de estas especies es captado con los mismos significados y en simultaneidad con el de los procedimientos y la parafernalia shamánicas, las bebidas fermentadas, la embriaguez, la danza, la ca-

za, las especies animales y sus respectivos Señores. Tales rasgos son visualizados en un mismo contexto en virtud de su imbricación con el complejo shamánico y con Tlhamó u otras teofanías de su esfera, ya que son los instituidores o reguladores de los mismos. En cuanto umbral temporal, todos ellos son intuídos como resultados del proceso de escisión ontológica que acotó el fin de la temporalidad y la existencia míticas y el ingreso en el presente (Cap. XIII.2).

Los vegetales destinados a un consumo ampliado, en tanto bienes de carácter prevalentemente alimentario, son dispuestos a partir de sus propiedades sensibles en un gradiente, que va desde el sabor tolerable a su intensificación hasta el límite del rechazo. La mentalidad indígena expresa ese gradiente según el polo de lo ligeramente amargo (= xuámlla tapáhi) y el de lo intolerablemente amargo (= tapáhi.i), vinculados respectivamente a un tenor bajo de veneno y a otro alto. A su vez, esto es correlacionado por el lowúxua con una escala de potencia que va desde un bajo umbral de energía hasta el despliegue máximo de la misma. En el plano de lo fáctico, la instrumentación de la virtual peligrosidad asociada al incremento del sabor amargo, del veneno y de la potencia, se realiza mediante diversos gradientes de procesamiento o de cocción, en este último caso concretados en un número variable de hervores con sus correspondientes cambios de agua.

Los frutos caracterizados por una atenuación de amargor, toxicidad y potencia, y que equivalen a la merma de la cocción respecto a los que comparan caracteres inversos, son el mistol, la tusca y el poroto del monte. En cam-

bio, la sachasandía y la mandioca amarga, son vinculadas a un despliegue máximo de potencia, cuya negatividad, requiere de sucesivas prácticas a efectos de ser neutralizada. Paralelamente, existen procedimientos shamánicos destinados a la curación de quienes resultan intoxicados accidentalmente.

La conservación e incremento del plus de energía que detentan ambos frutos son atribuidos a Thlamó -que fue el responsable de su difusión inicial (R. 70 y 71)-, a la protección que sobre ellos ejercen sus respectivas "Madres" y, en el caso de néni, a los suicidas. Según ya vimos se considera que con su muerte, ocasionada por ingestión del fruto, éstos realimentan el poder letal de la especie al par de incrementar el número de víctimas.

Asimismo, en el caso de ambos bienes, la instrumentación de ese plus mediante las respectivas técnicas de procesamiento -rallado y prensado de la mandioca; cinco o más hervores de la sachasandía- procede de las enseñanzas del aiéu (R. 70 y 71), en tanto arquetipo de repetición de Thlamó.

En lo que hace a la regulación del plus insólito de estos vegetales, éste es ejercido en forma simétrica por Néni thlét y Shimkiú thlét mediante el otorgamiento de los poderes de curación antedichos a los aiéulis (R. 71 y 116). Como cabe esperar de toda teofanía thlamó, también ellas muestran así la característica dualidad de intención. La misma es isomorfa con la que manifiestan los Señores de las especies animales. En efecto, por un lado aquéllas protegen sus vegetales haciendo que conserven su esencia -el veneno; así como éstos resguardan las especies a su cargo con el objeto de preservar la esencia animal. La

actitud contraria es ilustrada en el caso de las Madres con el otorgamiento de poderes de curación a los aiéulis; en el de los Señores mediante la cesión de sus especímenes a los hombres, siempre que cumplan con las reglas de caza.

El comienzo del vínculo entre las Madres de ambos vegetales y el aiéu configura una circunstancia iniciática que conlleva un simbolismo de muerte y renovación. En el transcurso de la misma las teofanías imponen al aiéu la ingestión de uno de sus frutos en estado "natural". Experimenta así una muerte, tras la cual es devuelto a la vida por las teofanías, quiénes entonces depositan en él la capacidad de curar a aquéllos que manifiestan síntomas de envenenamiento debidos al consumo inintencional del fruto cuyo procesamiento no ha sido completado (R. 71 y 116).

Veamos ahora las propiedades conferidas a las especies vegetales de consumo restringido y altamente calificado. Desde la perspectiva de la magnitud de las restricciones involucradas, éstas se organizan en un gradiente que desde el "tabaco débil" y a través del "tabaco fuerte", alcanza al cebil.

Respecto a ambas clases de tabaco su cualificación evidencia primeramente por el consumo -únicamente fumado-, confinado a los adultos y los ancianos de sexo masculino, en paralelo con el de las bebidas fermentadas.

En segundo lugar, existe la acotación de ámbitos de cultivo privativos. Así la producción del "tabaco fuerte" es remitida directamente a los Thlamó hos del submundo; y la del "tabaco débil" debe efectuarse en sitios alejados de la presencia humana y fuera de los sembradíos.

En una oportunidad anterior afirmamos que el "tabaco fuerte" era una especie de existencia esencialmente mítica (Siffredi , 1976: 152-153). Sin embargo, nuevos datos indicarían que podría tratarse del tabaco de procedencia occidental, cuyo acabado proceso de desecación y su sabor concentrado hacen que los Iowúxua lo perciban como "fuerte" (= to). En cambio, el del que ellos producen, en virtud de las precarias técnicas de conservación -desecado parcial que acarrea fermentación- les resulta "débil" (= he to) respecto al anterior. De algunas observaciones de Nordenskiöld (1912: 90) surge una taxonomía simétrica a la expuesta.

Ambas clases de tabaco constituyen bienes de importancia capital y de consumo restringido, en virtud de su asociación con las prácticas shamánicas y con los ritos de crecimiento de los vegetales de cultivo. La significación del "tabaco débil" en tanto vehículo del trance extático se expuso en el análisis de la mitología de Tséxmataki (Cap. VIII. 1.3), la deidad de cuyo cuerpo incinerado surgió la planta. Señalaremos aquí las propiedades más generales de ambas especies.

El tabaco fuerte, posee una potencia tal que sólo permite su obtención y manipuleo por una clase especial de shamanes capaces de vincularse con las teofanías ctónicas que lo producen. Su uso es muy esporádico y se rodea de grandes precauciones; interviene así en ciertas prácticas shamánicas vinculadas a la experiencia extática o es empleado por algunos ancianos en relación con ritos de abundancia vegetal. Su eficacia y sus cualidades potentes corren



parejas con la percepción fuertemente individualizada del bien respecto de los nexos que rigen habitualmente la circulación de los bienes en la cultura chorote. Así, la circulación del "tabaco fuerte" se produce al margen del universo de la reciprocidad que rige la mayor parte de sus transacciones (Siffredi, 1975). Tampoco es objeto de dones, pudiéndoselo únicamente obtener por canje o compra según una escala de valor prefijada y mediando un aiéu.

A pesar de sus cualidades más atenuadas, el "tabaco débil" es percibido ~~también como un bien potente.~~ Tanto el mito de Tséxmataki, como el uso restringido, y las precauciones y fines del mismo así lo revelan. En la medida de sus cualidades saludables y fortificantes es caracterizado como un bien alimentario. Su consumo y circulación, aunque más amplios que los del tabaco fuerte, se asocian con actitudes de retaceo y encubrimiento que no aparecen en la distribución de otros bienes.

Finalmente, el cebil alcanza el punto máximo de la restricción en su uso, ya que se lo confina exclusivamente a los aiéulis quienes lo fuman en una pipa realizada expresamente para tal fin.

La regulación del alucinógeno es cumplida por un conjunto de teofanías femeninas, denominadas Atáh thlétis o Madres del cebil, cuyo carácter es acentualmente maligno. Así, cuando el aiéu recurre al cebil durante alguna práctica extática, lo asustan, lo incomodan y le exigen la prevalencia de la práctica del daño por sobre la de la curación.

El plus de potencia del cebil determina una intensificación de la capacidad

auditiva del aiéu, por contraste con una obnubilación progresiva de la vista. Es así como a medida que la sensación de mareo aumenta, el fumador va percibiendo las voces de los seres de los diversos estratos, como si lograra una apercepción total del "mundo" a través del oído. Como para el Iowúxua el oído y lo audible son la clave del status de un ser (Cap. XIV), durante una sesión de curación en la que, por ejemplo, el aiéu debe rescatar un alma-imágen extraviada, podrá por esa vía localizar e identificar a la teofanía responsable de la pérdida.

#### 17. 5. Hierofanías femeninas vinculadas a los cerros

Como ya vimos (Cap. XIV) el límite occidental de la superficie terrestre percibido por los Iowúxua son las estribaciones andinas, las que suponen el paso a un umbral diferente.

Acorde con el principio de que la cualificación de las diversas regiones del "mundo" procede de la naturaleza de sus pobladores, la extrañeza que provocan los cerros (= takínaki) es definida por la presencia de seres exclusivamente femeninos, las Thlósai hitoki. La denominación puede traducirse por "mozas raras, bizarras", ya que la calificación de un ente como hitok denota la extrañeza o la diferencia respecto de la clase a la cual pertenece, significando también en ciertos contextos la naturaleza híbrida del mismo. Al mismo tiempo esa voz contiene el morfema to (= fuerte) que integra una de las designaciones de la po-

tencia generalizada (i-tóksi).

La otreidad y la potencia de esos seres, así reveladas por su nombre, se concreta en la apariencia que se les confiere. La misma, solamente perceptible a los aiéulis, presenta rasgos - tez blanca, pelo rubio, talla elevada que son inversos de los de las mujeres indígenas. Dicha otreidad se recalca por el hecho de ser intuídas como un conjunto de mujeres que habitan solas (R: 112). Asimismo, su invisibilidad para el común de los hombres, aunada a la posibilidad de percibir las auditivamente, reconociéndoselas por la risa, vuelven a remitirnos a ese principio de esquema mental chorote según el cual el oído y lo audible constituyen la clave del status de un ser.

A las Thlósai hitók se les señalan una pluralidad de atributos y acciones. En tanto Señoras de las palomas (= Oxuos i-ka naákisis), regulan la apropiación de la especie, castigando la cacería excesiva. En tanto seres terribles que pueblan un ámbito extraño, se las considera potencialmente capaces de apoderarse del alma-imágen de los hombres a fin de tener esposos. Esta apetencia se corresponde con la que se atribuye a las Thlamóki del submundo, con quienes comparten el carácter ctónico. En las Thlósai hitók, éste se vincula a su habitat cavernícola en los cerros, desde donde producen los desprendimientos de rocas y los temblores de tierra.

## CAPITULO XVIII

### Correlaciones mítico-religiosas de los lowúxua con otros grupos vecinos

No es nuestra intención agotar la problemática comparativa; la limitaremos a ciertos aspectos mítico-religiosos y consideraremos tan sólo a los grupos vecinos más documentados y con los cuales los Chorote han mantenido un contacto indudable.

Esos dos requisitos nos impulsaron a tomar en cuenta a los Chané-Chiriguano, por una parte, y a los Toba occidentales, Matáco y Chulupí, por la otra. La parquedad de la información disponible nos incitó en cambio a dejar de lado a los Tapiete.

#### 18.1. Correlaciones mítico-religiosas entre los lowúxua y los Chané-Chiriguano

"Los mitos del Chaco, en su conjunto, tienen poco en común con los de la cuenca amazónica y parecen no haber sido muy influenciados por los de los Chiriguano" (Métraux, 1946, I: 369).

Al menos en lo que atañe a los Chorote, la doble apreciación de Métraux merece ser reconsiderada. Así lo indican una serie de correspondencias entre la religiosidad chané-chiriguano y la de los grupos de la selva tropical, por una

parte, y la chorote, por la otra. Las correspondencias consideradas están en el orden de la caracterización de deidades típicas, de mitologemas bien específicos y de la incidencia de modelos dualistas.

En la mitología chané-chiriguana, los temas incluidos en las competencias entre Aguara Tumpa -el dios zorro- y Tatu Tumpa -el dios tatú- (Nordenskiöld, 1912: 192 y sig.) poseen paralelismos notables en la mitología chorote. Pueden señalarse la androginia y el contraste entre conductas tontas y acciones tesmofóricas, compartidas por el primero y por Kíxwet; asimismo, el episodio del descubrimiento y difusión del algarrobo, protagonizado en un caso por Aguara Tumpa y en el otro por Wóiki.

Por otra parte, debe destacarse que muchos temas del ciclo de Wéla, en especial los referidos a la confrontación entre el protagonista y Wóiki, parecieran haber sido inspirados por el antedicho modelo dualista de los Chané-Chiriguano. Ellos son -entre otros- el de la siembra sin esfuerzo, el de la inmediatez entre ésta y la cosecha, el de la reconstitución inmediata del fruto a partir de un trozo. En ambos casos apuntan a destacar la existencia de un orden vegetal prodigioso en el tiempo originario y la capacidad de renovación vegetal inherente a ciertas deidades. Tales aptitudes, compartidas por Tatu Tumpa y por Wéla, las cuales denotan la faz edónica de aquél tiempo, se contraponen a la falibilidad de Aguara Tumpa y de Wóiki. En ambas mitologías, ésta conlleva la aparición de la siembra con esfuerzo y evoca por esta vía la "caída" de la plenitud mítica.

Ampliando la mirada hacia el Ciclo de los gemelos de los Apapokuvá-Guaraní (Nimuendajá, 1914), la creación y fecundación de la tierra por obra de Ñanderuvucú, quien también logra que los vegetales germinen y puedan cosecharse de inmediato, aún ante la duda de su esposa, son situaciones parangonables término a término con las acciones de Wéla.

El mitologema de la devoración lunar, como asimismo el rito oficiado por los Chorote en ocasión de los eclipses deben ser remitidos al Ciclo de los gemelos, cuya difusión amplia en el área de la selva tropical excede en mucho el ámbito chané-chiriguano (Kühne, 1955).

Limitándonos a éste, se advierte una divergencia importante entre sus versiones (1) y las chorote. Aquí, la devoración lunar se integra al complejo mítico-ritual focalizado en la deidad lunar en tanto agente de fertilidad y renovación vegetal y humana. En cambio, en las versiones chiriguano-chané tales rasgos aparecen bastante velados. Antes bien, la deidad resulta estúpida, mentirosa y cobarde.

Finalmente vuelven a superar el ámbito chané-chiriguano el complejo del shamán y el yaguar, cuya presencia en América tropical y subtropical ha sido documentada (Reichel-Dolmatoff, 1978: 52 y sig.); el tema de los alimentos que nunca se acaban, referido al submundo chorote, remite a la ideología de la Tierra sin Males de los Tupí-Guaraní. El Palo borracho repleto de agua

---

(1) Nordenskiöld, 1912: 234 y sig.; Métraux, 1932: 138 / 161-165; Cipolletti, 1978: 49-52; Pérez Diez, 1978: 68-76.

y peces sugiere, como bien lo advirtiera Métraux (1946, I: 369), un nexo con el Arbol de la Vida de origen arawak; en la mitología chané-chiriguano es figurado como una gran madre de los vegetales útiles y en la arawak de las Guayanas a manera de un enorme continente que concentra las aguas primigenias, los peces y las plantas cultivadas. (Alexander, 19: 269).

#### 18.2. Algunas correlaciones mítico-religiosas entre los lowúxua y los Toba occidentales, Mataco y Chulupí

Las cuatro cosmovisiones consideradas tienen en común la bipolarización entre hierofanías y teofanías de signo ambiguo -o directamente con una señalada tendencia a lo malévolo- y otras que les hacen de contrapeso en dirección opuesta. Indudablemente, si, como ocurre en la actualidad, el contraste se hace muy marcado y adopta las notas de "lo diabólico" y "lo divino", las influencias de la Evangelización cristiana se tornan entonces evidentes.

Por otra parte, debe notarse que esa modalidad bipolar es también propia de los Chané-Chiriguano, quienes la expresan en términos de lo añá y lo tumpa. Además de la vieja síncretis con el Cristianismo, es probable que aquella refleje la creencia andina de la pluralidad de las almas. Veamos en el Cuadro Nº 5 algunas correspondencias; los signos (-) y (+) indican una y otra tendencia.

CUADRO Nº 5

	lowúxua	loxuáha	Toba occ.	Mataco	Chulupí	Chiriguano
(-)	<u>thlamó</u>	<u>mósek</u>	<u>payák-añá</u>	<u>ahát</u>	<u>sitché</u>	<u>añá</u>
(+)	<u>Wéla</u>	?	<u>Dapitchí</u>	<u>wichí</u>	<u>Fitsakayích</u>	<u>tumpa</u>

Igualmente las cuatro mitologías comparten la figura del exterminador de gente cruel y malvada, la cual, en el tiempo originario, no dejaba vivir en paz a nadie. Las luchas del Salvador con el Pierná-aguzada, con aves caníbales y monstruos asesinos se vinculan frecuentemente con la conversión de estos seres en otros del mundo actual; la misma implica el abandono de la indeterminación numinosa que los caracterizaba anteriormente, o, al menos, la posibilidad humana de regularla.

La contribución del Salvador a la respectiva cultura, ya por hacer del fuego un bien compartido, ya por introducir otros, constituye una nota más en común.

En el Cuadro Nº 6 podemos ver los personajes que en las cuatro mitologías desempeñan ya el rol de Salvadores (= S), ya el de seres malvados (=SM)(1).

(1) Tomamos en cuenta los textos publicados por Tomasini (1964) en referencia a los Toba occidentales; por Pérez Diez (1976) en cuanto a los Mataco; y, por Mashnshnek (1975) y Chase-Sardi (1981) respecto a los Chulupí.



CUADRO Nº 6

	lowúxua	Toba occ.	Mataco	Chulupí
(S)	<u>Ahóusa</u>	<u>Tankí</u>	<u>Ka'oló</u>	<u>Axtitax</u> <u>Fitsakayích</u>
	Jote real caníbal (R. 25 - 26)	Ave caníbal	Ave caníbal	Jote real caníbal
	Pierna-aguzada (R. 20)	<u>ídem</u>	<u>ídem</u>	<u>ídem</u>
(SM)	Cuidadores del monte (R. 18)	-	-	<u>ídem</u>
	Mujer con vívoras en el vientre (R. 19)	-	<u>ídem</u>	-

La falibilidad constituye un rasgo que comparten tanto el Salvador chorote como el toba occidental y que los diferencia de los restantes. Al menos en cuanto a los lowúxua podemos afirmar que el reconocimiento de sus propias limitaciones se corresponde con la imagen de falibilidad que transmiten muchas de sus deidades.

En idéntica dirección apuntan los contrastes notorios entre conductas tontas y acciones tesmofóricas, compartidos por Kíxwet, Wóiki, el Tankí toba occidental, el Tokwáx mataco y el Kufalh chulupí.

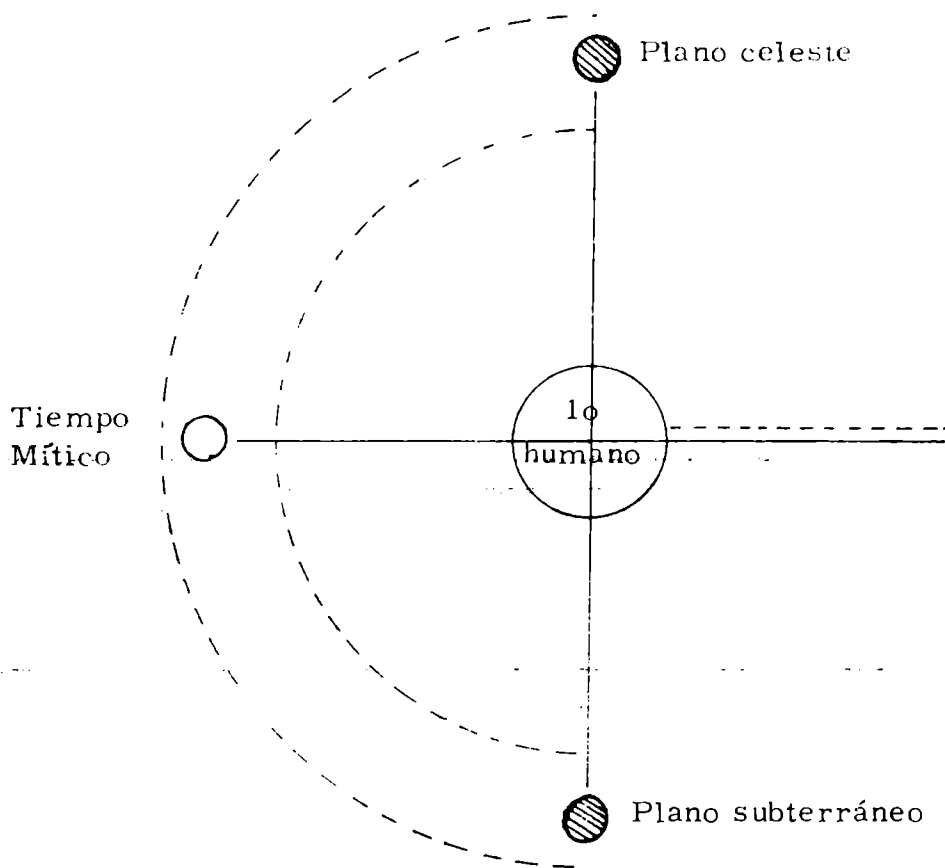
## CAPITULO XIX

### Conclusiones finales

#### 19.1. El sentido de las homologías expresivas en la captación témporo-espacial

El recorrido efectuado demuestra que la expresión de la distancia espacial opera por las mismas vías que la de la temporal. Si ubicáramos en el punto de intersección de dos coordenadas al concepto chorote de lo humano; sobre la abcisa, la dimensión temporal; y, sobre la ordenada, la espacial; de modo tal que hacia atrás se ubicara el tiempo mítico, hacia arriba el plano celeste y hacia abajo el mundo subterráneo, notaríamos que se establecen ciertas homologías en la cualificación de los tres polos (Gráfico Nº 2). Estas conforman la periferia de lo humanamente experienciable, de modo tal que lo que se aleja de esto, sin importar en qué dirección, se intuye borroso, desvaído, "como una visión".

GRAFICO Nº 2



Dichas homologías se establecen fundamentalmente en el campo de lo sensorial. A nivel de la percepción visual los pájaros del tiempo mítico y las aves de las lagunas celestes -hacia las cuales se dirige el shamán en procura de lluvias- comparten la indiferenciación cromática. En lo audible, el lenguaje percibido como inarticulado es característico de muchos seres del apáh tepih, de los muertos y de las aves celestes. Asimismo, tanto la indiferenciación de sabor entre la carne animal y la humana, propia del tiempo mítico,

como la insipidez de los alimentos del submundo, apuntan a circunscribir una uniformidad gustativa.

Por otra parte, la disponibilidad permanente de bienes es otro rasgo a la vez del tiempo mítico y de lo alto y lo bajo. En los tres casos expresa una situación edénica que contrasta con la disponibilidad periódica propia del aquí y ahora.

La cualificación de cada polo, al operar por contrastes, define por la negativa una modalidad específicamente humana. Comprendemos así que el sentido de las homologías entre los tres polos radica en oponer a ésta la otra gran forma de existencia: la teofánica.

#### 19.2. La idea de mediación

En la cosmovisión chorote, ya entre diferentes órdenes de existencia, ya entre diversas categorías espaciales o temporales, no puede establecerse un contacto directo. Hay vacíos que lo impiden y que sólo la mediación franquea.

Este requisito se reitera en infinidad de situaciones. Baste recordar la prohibición de mirar los estragos causados por el cataclismo ígneo, impuesta a los pocos salvados por un anciano. Este, por sus aptitudes potentes, se erige en único exceptuado y por ende en mediador eficaz. En otro orden, igual rol desempeña el shamán en tanto intérprete del lenguaje incomprensible de los muertos y, en un sentido más general, como mediador entre lo alto y lo bajo, el cazador y su presa, etc.

En lo específicamente espacial la mediación se efectúa a través de lo definido como "espacio intermedio". Cada uno de ellos es isomorfo respecto de los demás y asocia ciertas entidades, las cuales, debido a su hibridez, se constituyen en símbolos de la mediación. Vemos así que los distintos órdenes de ésta se intervinculan.

El carácter anómalo de algunos pobladores de los espacios intermedios les transmite a éstos la liminaridad que los caracteriza. A tal respecto vimos que el thlóma, espacio vacío de combate shamánico que media entre el plano terrestre y el celeste, se acota por la presencia de los Xuitiélis; seres que se caracterizan por la indeterminación de su figura, su desplazamiento errático y la imprevisibilidad de su intención. A pesar de su labilidad, el silbido los define como clase. En tanto espíritus libres -sean ya shamanes muertos o sus auxiliares- comparten con los ixuélai de los shamanes vivos la posibilidad de ser instrumentados por éstos y con las aves de las lagunas celestes el rol de obstaculizar el paso del aiéu.

El yi ahnáti, espacio que media entre el plano terrestre y el subterráneo, se define por la presencia de los animales con madrigueras, los cadáveres humanos y las semillas. Los híbridos que sintetizan el carácter del ámbito son los iguánidos y los iélis. Son tales en virtud de que unos poseen las cuatro extremidades de los mamíferos terrestres y las escamas de los peces; y, los otros, una corporeidad que los asemeja a los vivientes, aunque en un proceso de desmaterialización y desecamiento que los acerca a los Thlamó hos del

submundo.

Ambas entidades -iguánidos e iélis- establecen la mediación simbólica entre las modalidades de existencia que incumben a los estratos vinculados. En efecto, los iguánidos comparten con la del submundo, la capacidad de renovación permanente y con la terrenal, la necesidad de mediarla con su muerte. Los iélis, con la indeterminación numinosa propia de los Tlhamóhos, tienen sin embargo una afectividad muy próxima a la humana.

El xué, espacio que media entre la toldería y el monte, se caracteriza por la agrupación dispersa de árboles y por una buena visibilidad. La especie animal que lo define es el ñandú, cuya anomalía dentro de la clasificación indígena radica en tener rasgos de dos clases: la locomoción terrestre de ciertos mamíferos y las patas y el plumaje de las aves.

Por ser zona de recolección y caza, en el xué interactúan el polo femenino y el masculino; análogamente, ambos polos se sintetizan en el ñandú que es cazado por los varones y desplumado y cuereado por las mujeres a diferencia del tratamiento dispensado a otras presas. Asimismo el ñandú opera otra mediación, entre el animal salvaje y el doméstico, por su adaptabilidad a una y otra condición.

Por lo tanto, en cualquiera de los casos considerados, la adecuación de la mediación está dada por la coexistencia en un mismo ser y en idéntico espacio de rasgos de aquellos seres y espacios que intervienen.

### 19.3. La analogía entre lo animal y lo humano

La analogía entre lo animal - lo humano o lo extrahumano es un procedimiento habitual de la mentalidad chorote. En efecto, ciertos animales se constituyen en arquetipos humanos merced a la reinterpretación bajo esta modalidad de algunos de sus rasgos físicos y conductas.

Vimos que el carancho (= Polyborus plancus), falcónido depredador y carroñero, representa al héroe exterminador de los seres terribles, el cual es a su vez el modelo de la jefatura arcaica. Tales asociaciones se establecen en dos niveles: uno metafórico y otro simbólico, a partir del cotejo de ciertos atributos del ave con los que destacan tanto en el héroe como en el jefe de guerra.

El carancho es percibido como intermediario entre las verdaderas rapaces y los buitres, entre otros motivos por la semejanza de su porte con el de aquéllas, por lo ecléctico de su espectro alimentario y por su oportunismo, merced al cual arrebatata comida a unas y otros.

La situación del jefe de guerra y la del héroe mítico son parangonables a la del ave, pues los tres sobresalen por su astucia, sin desmedro de su condición de "matadores". Por otra parte -y aquí está el salto al nivel simbólico- también el caudillo guerrero puede considerarse como un intermediario entre sus pares toba y chulupí, por un lado -a quienes acreditan mayor arrojo- y los mataco, por el otro -considerados viles y ladinos por la proclividad de al-

gunos a pactar con los blancos (Cap. III. 3). Asimismo, el pragmatismo chorote ante la guerra, por el cual solía librarse la iniciativa del ataque frontal a los Toba, Tapiete o Chulupí, sin dejarse empero aventajar en la repartición del botín, destaca un oportunismo también adjudicado al ave.

Reconstruyamos ahora el procedimiento analógico centrado en los armadillos. Vimos que a excepción del tatú carreta, la locomoción lenta y vigor escaso atribuidos a los restantes armadillos, hacen que a los ojos del Chorote representen la senectud humana. Por eso constituyen un alimento vedado a los jóvenes.

Otros de sus rasgos destacan paradójicamente una singular potencia sexual, expresada ya por el tamaño de los genitales masculinos, ya a nivel metafórico por su aptitud para penetrar en la tierra. Igual paradoja reitera el anciano, cuyo vigor decaído no interfiere con una desinhibición sexual que a los ojos de los jóvenes lo vuelve potenciado en ese aspecto.

La capacidad cavadora, exploradora y enterradora de los armadillos los convierte en símbolos fálicos a los que se asocia una gran aptitud generadora. Atestiguan la misma tanto Ithlió - personaje mítico representado como armadillo (= Tolypeutes matacus), arquetipo de buen sembrador y pretendiente - como Kíxwet, modelo de la sexualidad desbordada, quien adopta frecuentemente la apariencia de un gualacate (= Chaetophractus villosus).

Por otra parte, los armadillos presentan como único punto vulnerable la región ventral, por lo cual su ultimación se resuelve en un "ser penetrados"



que se correlaciona con la condición femenina. De tal manera, la doble imagen de penetrar y ser penetrado que a los ojos del Iowúxua resumen los armadillos, encuentra su expresión metafórica en la androginia de Kíxwet.

#### 19.4. Otros recursos mito-lógicos de la mentalidad chorote

Puntualizaremos ahora algunas otras vías por las cuales se ordena el pensamiento chorote.

Vimos que la expresión metonímica es un recurso al que frecuentemente apela aquél. En infinidad de contextos, la referencia al todo se cumple mediante la alusión a una de sus partes. Merced a ese procedimiento la exhibición de una pluma de ñandú indica al Iowúxua una cacería abundante de la especie; la entrega de una mazorca da cuenta de la disponibilidad de la cosecha de maíz; o, cuando alguien pronuncia el nombre de cualquier ente, lo evoca en su totalidad. También el discurso mítico abunda en tales referencias. Allí, la mostración de la pluma de Sákiti, de la cola de Tséxmataki o de la cabeza del Desanidador, representan a esos seres e indican su exterminio.

En otras instancias se observa igual procedimiento metonímico, pero con un resultado cualitativamente distinto por el salto de significación que comporta. Por ejemplo, cuando aquél asocia una idea de renovación se pasa del plano metonímico a uno de expresión simbólica. En la práctica cultural, tanto la conservación de la simiente como la de huesos de presas de caza no sólo representan la totalidad de la planta o la del animal, sino que además simbolizan

la garantía de su renovación. En el mito ya las cenizas ya las brasas aluden al potencial transformador del fuego pues a partir de ellas se recomponen ora seres distintos a los incinerados, ora la vegetación degradada por el cataclismo ígneo. Asimismo, la mención de la cáscara de un fruto o de un trozo del cuerpo de Wéla, indica respectivamente el fruto completo o la teofanía, pero además supone el potencial reconstitutivo de ambos.

Paralelamente, existen otras expresiones simbólicas también centradas en la idea de renovación pero que a diferencia de las anteriores no arrancan del procedimiento metonímico. Representan uno de los polos de una codificación binaria que ubica en el otro extremo la idea de muerte.

Como imagen sintética, esta polaridad refleja la muerte como una suspensión transitoria de la vida, que se expresa por el entierro de ésta en un continente. A la inversa, la renovación connota una eclosión de esa vida contenida. He aquí algunas equivalencias:

MUERTE = marginamiento de la púber = desaparición de las iguanas =  
devoración de Wéla (eclipse) = agotamiento vegetal.

RENOVACION = reincorporación de la púber = reaparición de las iguanas =  
recomposición de Wéla = fructificación vegetal.

Vimos que en el rito puberal femenino ciertas situaciones que acompañan el aislamiento equiparan a la púber con el icj, expresando así el abandono de un grupo de edad mediante una muerte simbólica. En contrapartida, la asunción

del estado de virtual generadora se manifiesta mediante símbolos de gestación que marcan el renacimiento de la púber.

La hibernación de las iguanas, el agotamiento vegetal y la devoración periódica de Wéla, con las contrapartidas correspondientes, se ajustan a la misma lógica.

Finalmente notamos que la imagen de lo contenido puede indicar, según los contextos, sentidos contrapuestos. Si bien vimos en los casos anteriores que la vida contenida representaba una muerte, en el Palo borracho como condensador simbólico, el agua y los peces allí concentrados son un símbolo de vida. Aunque la eclosión de ambos destaque la de la vida, también apareja una periodicidad que recuerda la alternancia entre ésta y la muerte.

En cambio, si a modo de imagen de continente y como condensador simbólico tomamos a Tséxmataki, se observa una oposición simétrica aunque inversa con respecto al Palo borracho. En efecto, la teofanía concentra un alto grado de sequedad y los auxiliares shamánicos. La liberación de una y otros puede interpretarse como una eclosión de muerte potencial, reforzada por la conversión de su cuerpo incinerado en tabaco -bien que a nivel del complejo shamánico es un agente de muertes transitorias-. Ésa eclosión se complementa con una faz benéfica, la de los auxiliares en tanto posibilitadores de curación.

Por su parte Katés sintetiza en forma notable el signo ambivalente de lo contenido que eclosiona. Encerrada en una calabaza que es arrojada violentamente al suelo, la liberación de la teofanía se vincula con la desecación de las

plantas y la muerte de los hombres, seguidas de inmediato por la reconstrucción de ambos.

#### 19.5. La dialéctica entre lo húmedo y lo seco.

Creemos que el nudo de la cosmovisión chorote pretende, en definitiva, dar cuenta de la dicotomía universal vida/muerte. Arribamos a tal conclusión a partir del esclarecimiento de los símbolos peculiares con los cuales la expresan. Estos se nuclean en torno a la polaridad húmedo/seco, la cual constituye la plasmación específicamente chorote de la inquietud existencial que la enmarca.

El término hiwátso expresa conceptualmente las ideas de lo verde, lo fresco, lo viviente. Esta condición se define por la persistencia de sangre o savia, esto es, de un medio húmedo sin el cual la vida sería imposible.

El dominio semántico del vocablo íel abarca las ideas de lo seco, lo marchitado, y también, de muerto reciente cuyo cuerpo está en proceso de desecamiento y descomposición.

Son condensadores simbólicos de esa dicotomía el Palo borracho y Tséxmataki, los cuales, como viéramos, sintetizan lo húmedo y, por ende, la vida en el primer caso y en el otro, la sequedad y, en consecuencia, la muerte.

A su vez, dentro de este nivel teofánico de despliegue de la dicotomía, la incorporación de otras deidades reafirma esos significados.

Está claro que las asociaciones de Wéla con la lluvia y la fertilidad vege-

tal y humana -sujetas al ritmo de agotamiento y renovación, paralelo al de devoración y reconstitución de la teofanía- apuntan en igual dirección que las del Palo borracho.

Por el contrario, el poseso por Tséxmataki revela idénticas inclinaciones que las de la teofanía. Estas se expresan mediante la sucesión de apetencia de carne cruda, ingestión de la propia sangre y actitudes canibáticas, impulsadas por una naturaleza seca que se traduce en sed permanente. Al igual que Tséxmataki, Kilái y sus emisarios -los Kilái i-lés-, así como los Cuidadores del Viento norte se vinculan a la sequedad merced a sus relaciones con el fuego, el calor y, por ende, la esterilidad.

Por otra parte, la dialéctica entre lo húmedo y lo seco sintetizada por ambos condensadores también se despliega en el plano sociológico.

La inundación provocada por el desborde de las aguas contenidas en el Palo borracho y la consiguiente desconcentración de los peces en ríos y lagunas se correlaciona con un movimiento humano para la pesca, igualmente centrífugo, durante la estación seca.

Como contrapartida, la occisión de Tséxmataki expresa literalmente la supresión de un peligro que impedía la concentración humana, la cual se torna posible con su muerte. Simbólicamente ésta expresa el fin de la sequedad y en tal sentido la factibilidad del reagrupamiento humano característico de la estación lluviosa.

Los bienes que liberan ambos continentes reafirman la morfología social típica de las dos estaciones. En tanto bien de consumo inrestringido y de circun-

lación amplia, el pescado -emanado del continente húmedo- fortalece los lazos comunitarios, al igual que los favorecidos por la concentración social de la época lluviosa.

En tanto liberado por un continente seco, el tabaco -bien de consumo prevalentemente individual como las prácticas shamánicas a las cuales se asocia y de circulación restringida, sujeta a los retaceos de su poseedor- fomenta un aislamiento prangonable al favorecido por la dispersión social propia de la estación seca.

Finalmente, cabe destacar que todo ente, teofanía o acontecimiento produce-aunque en diferente grado- los dos polos de la dicotomía. Si bien cada uno de aquéllos manifiesta una clara tendencia hacia uno u otro polo, alberga también en sí mismo, a modo de compensación o complemento, la faceta opuesta.

Vemos así que ante una alternativa de vida siempre se abre otra de muerte. El potencial vital que encierra el ámbito de las lagunas celestes encuentra en Tséxmataki, obstaculizadora del acceso shamánico al mismo, un complemento de sentido opuesto. Esto es, el contrapeso que lo seco impone a lo húmedo. Análogamente la disponibilidad de peces y de animales de caza -reserva vital para los humanos- aparece moderada ya por Thlamó, ya por los Señores de las especies individuales.

El ciclo de reproducción vegetal y humana, garantizado por el actual teofánico, se halla no obstante amenazado por la conducta antisocial tanto de aquél que consume imprevisora-mente la totalidad de las semillas, como del que

padeciendo el estado iséxmataki revela ciertas inclinaciones canibáticas.

Recíprocamente, demuestran que ante una alternativa de muerte se abre otra de vida, ya la curación del poseso que desemboca en el ejercicio shamánico, ya las prácticas descontaminantes de los vegetales tóxicos, las cuales convierten a éstos en bienes que exceden la esfera shamánica. Del mismo modo, la monotonía que rodea a los seres y cosas del Reino de los Muertos se contrapesa con el impulso de vida que se significa a través de la posibilidad de contacto sexual con los vivos.

La ambivalencia del actuar teofánico, aunque con una clara prevalencia de uno u otro polo, constituye una prueba más de esta modalidad. La falibilidad de Ahóusa, la ingenuidad de Wéla, los matices tesmofóricos de Wóiki traslucen su faz complementaria.

El contrapeso que armoniza las tendencias extremas sugiere la imagen de un Universo en equilibrio dinámico, el mismo que refleja la dicotomía universal vida/muerte y su expresión peculiar en la cosmovisión chorote, lo húmedo y lo seco.

#### 19.6. Algunas claves del ethos chorote

Sólo nos interesa remarcar ciertas claves del ethos que si bien no lo agotan, ilustran peculiaridades notorias. Las mismas surgen de la articulación de lo dicho por los informantes -que con frecuencia refleja más una pauta ideal que otra real-, lo observado -que apunta a desentrañar esta última- y

lo interpretado a partir de la reconstrucción cosmovisional.

La apertura que demostraron y demuestran los Chorote hacia los exogrupos es una primera clave. Puede observarse a través de las pautas matrimoniales que contemplan las uniones mixtas, tales como las registradas en la generación anterior a Ego con los Tapiete y Chulupí; actualmente ampliadas a los Mataco y Criollos. Manifiestan igual tendencia la proclividad a la prostitución con el blanco y la inclusión de todo cónyuge -extensiva al blanco- al grupo de parentesco de la esposa, mediante su adscripción a la categoría icm éheke (= "otro como yo"). Pese a esta aceptación, el cónyuge -extraño por ser siempre de un exogrupo, sea éste otra banda o grupo étnico- es un potencial sospechoso de brujería. Esa ambivalencia es paralela a la que se manifiesta con respecto a los seres híbridos, los cuales son aceptados aunque se los trate con ciertas precauciones. La disposición y la flexibilidad de las taxonomías chorote ante las anomalías se corresponde con la dualidad ante "el de afuera" y constituye otra prueba de la adecuación del modelo de Douglas (1972).

Creemos que al mismo, por lo menos en el caso chorote, pueden incorporarse las ideas de mediación propias de esta cosmovisión. En efecto, el reconocimiento de la necesidad de mediadores significa que si bien hay dos entidades irreductibles -sean éstas espacios, un estado intermedio como el del icé o bien seres híbridos- existe la posibilidad de un nexo entre ambas. Traslado al tratamiento dispensado a los animales anómalos, vemos que no importa ni una aceptación irrestricta ni una abominación, sino aprobación sujeta a reglas, lo cual equivale a una mestización. En el plano sociológico la existencia de una



variedad importante de relaciones con los exogrupos reafirma esa característica cosmovisional.

Otros síntomas indican esta tendencia a la apertura. Baste citar los intercambios reguladores y pautados con los Tapiete y Chulupí, las visitas a los Chiriguano en ocasión de la cosecha del maíz (Siffredi, 1975), los convites durante el nahkáp, la aceptación de rasgos y prácticas culturales ajenas.

Asimismo, las aptitudes comerciales de los Chorote -destacadas por viajeros y etnógrafos-, las que indudablemente prevalecieron por sobre las guerreras, apuntan en igual dirección. Vimos que en el jefe tribal es reveladora la preferencia por sobre su vocación bélica de la astucia y el oportunismo. Estas cualidades también son valoradas en la jefatura actual; en ciertos casos, ésta centraliza y fiscaliza entre otras actividades el trabajo asalariado, la pesca comercial y la prostitución.

La astucia, especialmente bajo la forma de capacidad de engaño -valorada no sólo en los jefes sino también en muchos de los protagonistas míticos- constituye un indicio de poder. Puede entenderse así como el mito al igual que la práctica cultural recalquen constantemente este rasgo.

En suma, lo antedicho conforma la imagen de un ethos que puede definirse como "no etnocéntrico". Reafirma esta apreciación el reconocimiento por parte del Chorote de las capacidades de las etnias vecinas, en correspondencia con el de las falencias propias. La valoración de las dotes mesiánicas del cacique toba Taicolik, extensivas a su pueblo, corren parejas con una actitud de

añoranza por haber carecido de líderes de esa talla. El reconocimiento de las propias limitaciones corre pareja con la imagen de falibilidad que transmiten las teofanías chorote. En efecto, aún Ahóusa, el transformador implacable de los seres primigenios malévolos, es burlado por algunos de ellos.

Una última clave del ethos está dada por la proclividad a producir respuestas milenaristas o mesiánicas. Entre los factores endógenos, la ausencia de una visión apocalíptica definida orienta hacia la negativa. Varios indicios explican esta ausencia. La idea de desgaste de la humanidad o de agotamiento de la tierra y sus bienes no está presente; tampoco aquélla de culpa transmitida a manera de un estigma que debe ser redimido en las generaciones sucesivas.

En la cosmovisión arealeca no se registran ideas de sociedad asimilables a la de pecado a expiar. Sin embargo, la lenta incorporación de las mismas, debida a la síncrexis con el prototipo, conforma un terreno apto para la visión apocalíptica.

Por otro lado, si bien parece no darse una idea de destrucción inevitable del "mundo", sí se da otra de peligro potencial de catástrofe. Vimos que los eclipses lunares abren esta posibilidad; en efecto, aunque las reservas vitales ilimitadas de Wéla garantizan la prosecución del orden del mundo, no se descarta que su posible falibilidad ante Tsóxmataki la altere.

De lo antedicho se desprende que aún cuando no se registren condiciones cosmovisionales propicias para una visión definitivamente apocalíptica, hay otras que la tornan virtualmente posible.

En caso que esto ocurriera algunos indicadores permiten prever que un movimiento milenarista o mesiánico no se orientaría hacia una salida nativista. Así lo demuestran tanto el frustrado intento de un mesías chorote por revalorizar la cultura tradicional, mediante la propuesta de un retorno a los orígenes, como una cierta tendencia a la religiosidad individual con primado de prácticas extáticas, favorecida por el Pentecostalismo. Además, la dualidad planteada por la intuición a la vez edénica y tremenda del tiempo mítico, aunada a los contornos imprecisos conferidos a sus seres y cosas, nos permiten suponer que el ansia de retorno se vería atenuada; sobre todo si se tiene en cuenta el pragmatismo que nos transmiten los Chorote.

Estas consideraciones, aunadas a las actitudes hacia los exogrupos y a la actual desarticulación del sistema global de la religiosidad, nos inclinan a pensar que en caso de darse respuestas milenaristas, éstas serían de corte integracionista.

## BIBLIOGRAFIA

ALEXANDER, H.

1964 Latin-American mynology. The Mythology of all races. Vol. XI,  
Primera edición, 1920. New York.

ANGELIS, P. de

1937 Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua  
y moderna de las Provincias del Río de la Plata, Vol. VIII, Bs. As.

BASTIDE, R.

1973 El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones.  
Amorrórtu, Buenos Aires.

BORMIDA, M.

1969/70 Mito y cultura. Bases para una ciencia de la conciencia mítica y  
una etnología tautegórica. En: RUNA, Vol. XII, P. 1-II, pp. 9-  
52. Buenos Aires.

1976 Etnología y Fenomenología. Ed. Cervantes, Buenos Aires.

BRAUNSTEIN, J.

1979 Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del  
Gran Chaco. Ms., en prensa.

CABRERA, A. y WILLINK, A.

1973 Biogeografía de América Latina. O. E. A., Washington.

CALAME-GRIAULE, G.

1965 Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon. Gallimard, Paris.

CALIFANO, M.

1974 El concepto de enfermedad y muerte entre los Mataco costanceros.  
En: Scripta Ethnológica, Año II, Parte II, pp. 33-73. Bs. As.

CAMAÑO y BAZAN, J.

1931 Etnografía Rioplatense y Chaqueña. En: Rev. de la Sociedad de  
los Amigos de la Arqueología de Montevideo, V, pp. 309-343, Mon-  
tevideo.

- CANALS FRAU, S.  
1953 Las poblaciones indígenas de la Argentina. Buenos Aires.
- CAZENEUVE, J.  
1967 La mentalidad arcaica. Siglo XX. Buenos Aires.  
1971 Sociología del rito. Amorrortu Ed. Buenos Aires.
- CHOLLETTI, M.S.  
1978 Mitología chiriguana. En: Los grupos aborígenes del límite occidental del Gran Chaco, Cuadernos Franciscanos, Nº 49, pp. 47-66, Salta.
- COMAJUNCOSA, A. y CORRADO, A.  
1884 El Colegio franciscano de Tarija y sus Misiones. Noticias históricas recogidas por dos Misioneros del mismo Colegio. Quaracchi, 562 pp., mapa.
- CORDEU, E. J.  
1979 Reflexiones sobre la hermenéutica del mito en la etnología. En: Escritos de Filosofía, Año II, Enj. - Jun., pp. 61-70, Bs. As.  
1980 Aishtuwénte o Las ideas de deidad en la religión de un pueblo. Tesis doctoral, UBA., Fac. de Filosofía y Letras.
- CORDEU, E. J. y SIFFREDI, A.  
1971 De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino. Juárez Ed., Buenos Aires.  
1978 La expresión de lo numinoso en dos mitologías del Gran Chaco. Apuntes sobre el mito y la intuición de la potencia entre los Chamacoco y los Chorote. En: Rev. del Inst. de Antrop., Univ. Nac. de Córdoba, Tomo VI, pp. 159-196, Córdoba.
- CORRADO, A.  
1884 Ver Comajuncosa, A. y Corrado A., 1884.
- CREVAUX, J.  
1882 Voyages dans l'Amérique du Sud. Paris.
- CHASE-SARDI, M.  
1972 La situación actual de los Indígenas del Paraguay. Centro de Estudios Antropológicos, Univ. Católica, Asunción del Paraguay.

HASE-SARDI, M.

1981 Pequeño decameron nivaclé. Ed. Napa, Asunción del Paraguay.

E MARTINO, E.

1958 Il mondo magico. Einandi, Torino.

1960 Sud e Magia. Feltrinelli, Milano.

DUGLAS, M.

1972 Sobre la naturaleza de las cosas. Anagrama, Barcelona.

1973 Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Siglo XXI, Madrid.

1978 Símbolos naturales. Alianza Ed., Madrid.

IADE, M.

1954 Tratado de Historia de las Religiones. Madrid.

1967 Lo sagrado y lo profano. Ed. Guadarrama, Madrid.

1969 Mefistófeles y el Andrógino. Ed. Guadarrama, Madrid.

KIN, A. P.

1967 Les Aborigènes australiens. Gallimard, Paris.

ERNANDEZ, J. y DOUGHERTY, J.

1981 Symbolism and Cognition. American Ethnologist, special issue, Vol. 8, Nº 3, agosto.

JRLONG, G.

1936 Cartografía jesuítica del Río de la Plata. En: Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires.

ALLARDO, J. M.

1979 Composición, Distribución y Origen de la Herpetofauna Chaqueña. En: Univ. Kansas Mus. Nat. Hist. Monogr. 7, pp. 299-307.

ERZENSTEIN, A.

1978/79 Lengua Chorote. Archivo de Lenguas Precolombinas, Vol. 3 Univ. de Buenos Aires. Fac. de Fil. y Letras. Instituto de Lingüística, 2 tomos, Bs. As.

GIANNECCHINI, P.

- 1896 En: Lafone Quevedo, S. Grupo Mataco-Mataguayo del Chaco - Dialecto Noctén - Pater Noster y apuntes por el Padre Inocencio Massei, Dr. Seráfica. Boletín del Instituto Geográfico Argentino, XVI, Sept., p. 4, Buenos Aires.

GIANNELLI, P.

- 1875 En: Paz, J. Expediciones al Chaco. 196 pp., Cochabamba.

GODELIER, M.

- 1978 Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas. Siglo XXI. Madrid.

GREENBERG, J.

- 1956 Provisional Classification of Aboriginal Languages of Latin America. En: Enc. Britannica, Vol. 12. pp. 56-61, 1966.

GRIAULE, M.

- 1948 Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmelé. Ed. du Chêne, Paris.

- 1951 Conocimiento del Hombre Negro. (Rencontres Internationales de 1951). En: Hombre y Cultura del Siglo XX. Guadarrama, Madrid; 1957.

HERRMANN, W.

- 1908 Die Ethnographischen Ergebnisse der Deutschen Pilcomayo-Expedition. En: Zeitschrift für Ethnologie, XL, pp. 120-137, Berlin.

HEUSCH, L. de

- 1962 Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique. En: Annales du Centre d'Etudes des Religions, Bruxelles.

HUNT, R.

- 1915 El choroti o yofuaha. En: Rev. del Museo de La Plata, Tomo XXIII, Liverpool.

IMBELLONI, J.

- 1958 I popoli raccoglitori dello Scudo Brasiliano, della Foresta e del Ciaco. En: Biasatti, R.: "Le razze e i popoli della terra", Vol. IV, pp. 670-677, Torino.

JENSEN, Ad. E.

- 1966 Mito y culto entre pueblos primitivos. F. C. E., México.

- JOLIS, J.  
1972 Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco. Univ. Nac. del Nordeste. Fac. de Humanidades. Inst. de Hist., Resistencia.
- KARSTEN, R.  
1932 Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. Soc. Scient. Fenica, IV. 246 pp., Helsingford.
- KERSTEN, L.  
1968 Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII. Univ. Nac. del Nordeste, Fac. de Humanidades. Resistencia.
- KÜHNE, H.  
1955 Der Jaguar im Zwillingsmythus der Chiriguano und dessen Beziehung zu anderen Stämmen der Neuen Welt. En: Archiv für Völkerkunde, Stuttgart.
- LAFONE QUEVEDO, S.  
1896 Grupo Mataco-Mataguayo del Chaco - Dialecto Nocten - Inter-  
ter y apuntes del Padre Inocencio Massei, Or. Seráfica. En: Bolet. Inst. Geogr. Arg., XVI, Sept., p. 4, 1895, Bs. As.
- LANTERNARI, V.  
1974 Antropología del sogno. Einaudi, Torino.
- LEACH, E.  
1966 Rethinking Anthropology. London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, Nº 22.  
1978 Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Siglo XXI Ed., Madrid.
- LEEuw, G. van der  
1955 La religion dans son essence et ses manifestations. Payot, Paris.
- LEHMANN-NITSCHKE, R.  
1907 Estudios antropológicos sobre los Chiriguanos, Chorotes, Matacos y Tobas. En: Anales del Museo de La Plata, I, pp. 53-149.  
1910/11 Vocabulario chorote o solote (Chaco occidental). En: Rev. del Museo de La Plata, Vol. 17, pp. 111-130.
- LEVI-STRAUSS, C.  
1968 Mitológicas. Lo crudo y lo cocido. F. C. E., México.



- LEVI-STRAUSS, C.  
1971 Mitológicas II. De la miel a las cenizas. F. C. E., México.
- LEWIS, J. M.  
1977 Éxtase Religioso. Um Estudo Antropológico da Possessão por Espírito e do Xamanismo. Editora Perspectiva, Sao Paulo.
- LOZANO, P.  
1941 Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba. Univ. Nac. Tucumán, Publicaciones especiales. 486 pp., Tucumán.
- MASHINSHNEK, C.  
1975 Textos míticos de los Chulupí del Chaco central. En: Scripta Ethnológica, Año III, Nº 3, P. 1, pp. 151-189, Bs. As.
- MASON, J. A.  
1950 The Language of South American Indians. En: Handbook of South American Indians, VI, pp. 157-317.
- METRAUX, A.  
1932 Mitos y cuentos de los indios chiriguano. En: Revista del Museo de La Plata, XXXIII, 1ª Plata.  
1946 Ethnography of the Chaco. En: Handbook of South American Indians, I, pp. 197-370.
- MORELLO, J. et al  
1973 La integración de la actividad agro-silvo-pastoril en el centro oeste de Formosa (Chaco Argentino). En: IDIA, Nº 305, INTI, pp. 17-37.
- MURDOCK, G. P.  
1949 Social Structure. New York
- NIMUENDAJU, C.  
1914 Die Sagen von der Erschaffung und der Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocua-Guarani. En: Zeitschrift für Ethnologie, 46, pp. 284-403.
- NINO, B. de  
1912 Etnografía Chiriguana. 355 pp., La Paz.
- NIVEL, E. van  
1845 (Informe de la expedición de 1844). En: La Gaceta Mercantil, Nº 6419, 14 de marzo de 1845, Buenos Aires.

- NORDENSKIÖLD, E.  
1912 La vie des Indiens dans le Chaco. Revue de Géographie, VI, III, 277 pp.
- OLROG, C.  
1959 Las Aves Argentinas. Una guía de campo. Univ. Nac. de Tucumán, Inst. Miguel Lillo, Tucumán.
- OTTO, R.  
1925 Lo Santo. Rev. de Occidente, Madrid.
- PALAVECINO, E.  
1928 Observaciones etnográficas sobre las tribus aborígenes del Chaco occidental. En: GAEA, Tomo 3, Nº 1, pp. 187-209, Bs. As.
- PARDAL, R.  
1936 La obra desenvuelta por la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios. En: Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, Publicaciones. IV. pp. 37-97, Bs. As.
- PAZ, J.  
1936 Expediciones al Chaco, 196 pp., Cochabamba.
- PAZ GUILLEN, J.  
1886 A través del Gran Chaco. Relación de viaje de la Expedición militar boliviana en 1883 del Departamento de Tarija a la Capital del Paraguay explorando el río Pilcomayo, Peuser, 85 pp., Bs. As.
- PEREZ DIEZ, A.  
1976 Textos míticos de los Mataco del Chaco Central. Notas al ciclo de Ka'o'ó. En: Scripta Ethnologica, Nº 4, P. I, pp. 159-189, Bs. As.  
1978 Comentarios a un texto mítico de los Chiriguano de la Provincia de Jujuy. En: Los grupos aborígenes del límite occidental del Gran Chaco, Cuadernos Franciscanos, Nº 49, pp. 67-83, Salta.
- PROPP, V.  
1977 Morfología del cuento. 3a. ed., Ed. Fundamentos, Madrid.
- RAMOS GIMENEZ, L.  
1934 El Chaco Boreal en la historia y en nuestros días. Mapas históricos de América relativos al Chaco boreal. Asunción del Paraguay.

REICHEL-DOLMATOFF, G.

1968 Desana. Simbolismo de los indios tukano del Vaupés. Univ. de los Andes Bogotá.

1978 El chamán y el jaguar. Siglo XXI, México.

RIANI, M.

1979 Proximidad y distancia en la interpretación contemporánea de los mitos. En: Escritos de Filosofía, Año II, Ene.-Jun., pp. 45-52, Buenos Aires.

RICOEUR, P. et al.

1979 Las culturas y el tiempo. Ed. Sigüeme, Salamanca.

RODRIGUEZ, J.E.

1927 Campañas del desierto. 200 pp., Buenos Aires.

RODRIGUEZ DE LA FUENTE, F.

1979 Enciclopedia Salvat de la Fauna, T. 10: Sudamérica, región neotropical, San Sebastián.

ROITMAN, A.

1980 Etnohistoria toba. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Univ. de Buenos Aires.

ROSEN, E. von

1904 The Chorotes Indians of the Bolivian Chaco. En: Proceedings of the International Congress of Americanists, XIV, II, pp. 649-658.

1924 Ethnographical research during the Swedish Chaco-Cordillera Expedition 1901-1902. Fritze, Stockholm.

SCHADEN, E.

1959 A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil. Ministério da Educação e Cultura. Serviço de Documentação.

SIFFREDI, A.

1973 La autoconciencia de las relaciones sociales entre los Yojwáha-Chorote. En: Scripta Ethnologica, N° 1, Parte I, pp. 71-103. Buenos Aires.

1975 La noción de reciprocidad entre los Yojwáha-Chorote. En: Scripta Ethnologica, N° 3, Parte I, pp. 41-70, Buenos Aires.

- SIFFREDI, A.  
1976 El papel de la polaridad en la intuición de la potencia. En: Scripta Ethnologica, Nº 4, P. I, pp. 147-155, Bs. As.
- SPENCER, R., Ed.  
1969 Forms of Symbolic Action. En: Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society
- STORM, O.  
1892 El río Pilcomayo y el Chaco boreal. 151 pp., Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, Buenos Aires.
- SUSNIK, B.  
1970 Etnografía Paraguaya, Parte Ira, Manuales del Museo Etn. A. Barbero, Asunción del Paraguay.  
  
1972 Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y su periferia (Enfoque etnológico). En: Suplemento Antrop., Univ. Católica, Vol. 7, Nº 1-2, Asunción del Paraguay.
- TOMASINI, J.  
1974 Tankí, un personaje mítico de los Toba de occidente. En: Scripta Ethnologica, Año II, Nº 2, Parte I, pp. 133-150, Bs. As.
- TOVAR, A.  
1961 Catálogo de las lenguas de América del Sur. Sudamericana, Bs. As.  
  
1964 Relación entre las lenguas del grupo mataco. Madrid,-Sevilla, Homenaje a Fernando Márquez Miranda, pp. 370-377.  
  
1966 a Notas de campo sobre el idioma chorote. Sevilla, XXXVI Congr. Intern. de Amer., Madrid-Sevilla-Barcelona, 1964, Vol. II, pp. 221-227.  
  
1966 b Genealogía, léxico-estadística y tipología en la comparación de lenguas americanas. XXXVI Congr. Intern. de Amer., Madrid-Sevilla-Barcelona 1964, Vol. II, pp. 229-238, Sevilla.
- TROLL, C.  
1965 Jahreszeitenklimat der Erde. Springer Verlag, 2a. ed., New York
- TURNER, V.  
1980 La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu. Siglo XXI. Madrid.

VACA GUZMAN, S.

1887 El Chaco oriental. Su conquista y civilización. Consideraciones económicas. Buenos Aires.

VACANO, M. de

1925 Bolivia. Su desarrollo y progreso. Berlín.

VELLARD, J. A.

1975 Investigaciones antropológicas entre las poblaciones indígenas del Chaco. II Parte, Los Choroti. Ms. inédito.

1976 Anthropologie des Populations Amérindiennes. En: Les Colloques de l'Institut National de la Santé et de la Recherche Médicale, août, Vol. 63, pp. 555-622, Paris.

WILBERT, J.

s/f Magico-Religious Use of Tobacco among South American Indians.  
U. C. L. A., Center of Latin American Studies.

- -

GLOSARIO

ahláta: ampalagua, boa terrestre, Boa constrictor

ahnát: polvo, tierra, superficie terrestre, mundo

ahnát issítepe: "tierra que está arriba", cielo

ahnát kiáxuei: - "tierra de abajo", submundo

ahnát Iápiilit: confín de la tierra, designación del ámbito don  
de termina la superficie terrestre.

ahnát tiwési: movimiento de tierra, terremoto

ahóna: miel que se extrae del interior del tronco de los árboles,  
designación genérica de la miel

Ahóna i-ka Naákisi: "Miel su Patrona"; designación de una de las  
entidades vinculadas al otorgamiento de miel, vg. la avis  
pa Thliténte

ahóusa: carancho, Polyborus plancus. Designación del héroe mítico.

ahówet: mujer

ahówetis tepih: mujeres remotas, referidas genealógicamente a  
los bisabuelos de Ego

aié: tigre, yaguar, Leo onça

aiéu - pl. aiéulis: brujo, shamán

aiéu i-xuélai: auxiliares shamánicos

aiyík: guayacán, Caesalpina melanocarpa

akoié; pato picazo, Netta peposaca

alá: árbol

aláix: árboles, vegetales silvestres en general

aláix wólek: lit. cabello de los árboles; yuyos, hierbas

alása: tuna, Opuntia

alawó: ave acuática negra, no identificada; ver kaláwon

aléina - fem. aléinaki: mono, Aotus trivirgatus

alená: anta, tapir, Tapirus americanus

alénta: caballo

álesa: chaguar. Término éste de origen quichua que designa a diversas bromeliáceas terrestres espinosas del distrito chaqueño occidental, como Bromelia serra, Bromelia hieronymi y Dainacathum urbanicum.

aléxkina: iguana, Tupinambis rufescens

aléxkina tax: caimán, Caiman sp.

Aléxkina tax Thlét: "Caimanes su Madre", designación del personaje mítico y generadora de la especie

álsa: monte tupido y bajo

ámla: ñandú, Rhea americana

ampé: ¡Hola!

ámta: carán, avispa melífera

anát: agua

anát i-wét: "agua su lugar", laguna

anát thléle: "agua su habitante", animales acuáticos

anát wúx: "agua grande", mar

ápa: víbora yarará, Bothrops sp.

apáh: viejo, usado, desgastado

apáh tepíh: expresión que designa al tiempo remoto, al principio y al mito; en sentido estricto alude al umbral inicial del tiempo primordial

i-áse: hija (mi)

aséne: mujer, en lengua ioxuáha

aséta: gualacate, armadillo, Chaetophractus villosus

asiélaki: viuda

atá: pala-pala, cuervo, Coragyps atratus

atés, a-tés: aloja, bebida elaborada con frutos o miel fermentados

atés i-wét: "aloja su lugar", bordalesa; gran recipiente destinado a contener bebidas fermentadas; se confeccionaba con una sección de tronco de palo borracho (Chorisia insignis) ahuecada

athlá, axlá: grasa

athlát: hacha de palo santo (Guaiacum officinale)

áthlu: iguana, Tupinambis teguixin

áthlu tax: yacaré, Crocodylus jacare

áthlu tax hitók: caimán, Caiman latirostris

áthluthlay: designación dada por los Iowúxua a los Chulupí o Nivaklé

átti: dolor agudo

áusa: chanco majano, pecarí, Tayassu pecari albirostris

awó i-ás: mi nieto

axáie: fruto del mistol

axáiuik: mistol (árbol), Zizyphus mistol

áxliyi: descampado, "cancha"; terreno desmontado, plazoleta de baile

axná: noche

axuéna: ave en general

Axuénas i-ka Naákis: "Aves sus Patrones", designación de los Señores de las especies

axuéniuk: algarrobo blanco (árbol), Prosopis sp.

ayíne: hombre, macho

i-chíhnia: hermana menor (mi)

i-chílua: esposo, esposa (mi)

eám: onomatopeya por "comer"



ehéie: vampiro, Desmodus rotundus

éixshola: poroto cultivado

éle: loro hablador, Amazona aestiva

éni: hermano menor

eskiníni: pájaro carpintero pequeño, Picumnus sp.

éti: fuego

éti wúx: "fuego grande", cataclismo ígneo

fuássiin: cosas

fuásiia: malo, malvado

haapáh: pasado próximo, tiempo de la tradición referido genealógicamente a los padres de Ego

he es: "no sano", enfermo

he ixuíe: "no manso", atemorizado; por extensión denota la idea de temor

he to: "no fuerte", despacio, débil

he tóxsen: "no firme", inmovilizado, paralítico

he tséxshini: desmayarse

hikó'wa: contrario, enemigo

hilóta: sandía

hinéliesi: dueño, poseedor

hipiéék: pasto alto

hók: palo santo, Guaiacum officinale

hónikiu: chuña, Cariamidae

hóp: maíz

hóskie: ¡Cuidado! Expresión que connota la idea de peligro

hót - pl. hótai: zona con suelo arenoso, cubierta de pasto, apta para sembrar; campo abierto

hup'á, hupá: viento sur, Sur

iéi, ieéi, hiiéi: abuela

ieén: abuelo, "secreto", vg. espíritu auxiliar

iék: púber, joven de sexo masculino

iél: el muerto

iél ne: morirá

iésainthloin: emisario, auxiliar shamánico

ihñé esekié: anguila

ikái: camino, útero, puerta

ikái iwó: "puerta su cuidador", guardián, sereno; designación que se aplica a los que custodian el acceso a las lagunas celestes

iliéhwa, hiláwa: animal doméstico; metafóricamente designa a los auxiliares del shamán, en tanto éste los guarda y cuida como a animales domésticos

inák: alimento

inéi: nombres

inkáhi: dulce, rico (= de sabor agradable), sentido del gusto

inkápiski: troja sobreelevada

inkénisien: canto

inkíe: nieta (su)

inkípenek - pl. inkípexnai: cautivo, esclavo

inláki'naie: baile

intaí: vista

intatéi: ojos

inhlés, ithlés: ranas

inhló, hiló: ceniza

inxuáiet: don, regalo, recompensa debida al shamán por su actuación; salvador

inxuéinak - pl. inxuéinai: designación dada por los lowúxua a los Tapiete

inxuéinai hitóix: Tapiete distintos

inxúl: daño shamánico

iñéinhim: entero, completo

iñéut: planta de tabaco, tabaco verde, Nicotiana sp.

iñó - fem. iñóki - pl. iñól: hombre, persona, verdaderamente humano

iñó tók: hombre gigante, bizarro, no verdaderamente humano; designación de un personaje mítico

iñól haapáh: antepasados próximos referidos genealógicamente a los padres de Ego

iñól naháki: hombres actuales, del presente

iñól tepíh: hombres remotos, antepasados referidos genealógicamente a los bisabuelos de Ego

iñól tetsipé: hombres escondidos, antepasados referidos genealógicamente a los abuelos de Ego

iñól tiúx: "gente come", "comedor/a", caníbal

iñóna: designación dada por los Iowúxua a los Chiriguano-Chané

iothlókie: designación dada por los Iowúxua a los Toba

iowúxua: autodenominación de los Chorote montaraces y designación de su lengua

ioxuáha: autodenominación de los Chorote ribereños y designación de su lengua

isát: barro, fango, ciénaga

isáx: chaguar, Bromelia sp., especie comestible

isiét: rojo, rojizo

istá: fruto del cardón, cactácea

istáhue: charata, Ortalis canicollis

isták, isték: planta del cardón

isténik: quebracho blanco, Aspidosperma kebracho

isténik lampé: armadillo

istón - pl. istónis: cóndor, Sarcoramphus papa

Istónis i-ka Naáki: "Cóndores su Patrón", denominación del Señor de la especie

Istón thláse: "Cóndor su hija", personaje mítico

itálkiunaie, intálkiunaie: acción de planear algo, pensamiento, idea

ithlá: "viborón gigante", boa acuática, Eunectes notaeus

ithlió: quirquincho, Tolypeutes matacus

itiúlai: negro

itiúlai tos: víbora negra

iúskilan: pícaro, maligno, ruin

iúxiam éle: "entra en el loro"; expresión que indica el ingreso del shamán en uno de sus auxiliares, sin que ello comporte una transformación

iwáxla: león, puma, Felis concolor

iwít néhnihim: "ser habitado", ser poseído

iwít tátam: "colocar adentro", transformarse, ser poseído ; expresión que indica la penetración de un auxiliar en el cuerpo del shamán, transformándose éste en aquél.

iwít wóin, iwítwoin: se volvieron, se cambiaron en..., se convirtieron en...; expresión que describe el cambio ontológico, señalando un simultáneo y radical cambio de forma y de esencia.

ixioón isí: visitar una toldería ajena; metafóricamente alude a la acción de dañar cuando el visitante ha sido un shamán

ixnílsa: chancho quimilero, pecarí, Catagonus wagneri

ixñéla: vizcacha, Lagostomus

Ixñélas i-ka Naáki: "Vizcachas su Patrón", denominación del Señor de la especie

ixñéla tax: carpincho, Hydrochoerus

ixñéni: chumuco, Harpiprion caerulescens

ixñéta: tusca (fruto), Acacia moniliformis

ixñétak: tusco (árbol)

ixuí: bravo, feroz

ixu'li: sueño

káhopo: cuco crespín, Tapera naevia

kalánkieta: "matador"

kaláwon: ave acuática negra (alawó), auxiliar shamánico que produce el "trueno fuerte"

kasíles: intestinos

kasókchi: piche, mulita grande, Dasypus novemcinctus

kasólala: pequeña ave canora (sólolok, Cyclarhis gujanensis), auxiliar shamánico que transmite el dominio del lenguaje de las aves

kataáki: mosca

kataséi: estrellas

katés: estrella en general y Lucero vespertino, el personaje mítico

Katés Thlé: "Lucero vespertino su Madre"; denominación del Lucero matutino

kathlótiki: perezosa

katós: cactácea

katós kaliúk: lianas

katsála: trampa de lazo

kátsiutiui: amarillo

kawós: seguidores, peones. Designación de los integrantes de una misma especie animal que dependen de un Señor o Naáki

káxkiwa: pequeña ave canora

káxutak: tuna, Opuntia

kémis: testículos

i-kiántek: suegro (mi)

i-kiántela: suegra (mi)

i-kiátioix: cuñada (mi)

i-kiátioik: cuñado (mi)

kiawé: cueva

kiéinuk: sauce

kiékuonie: promesa

kiésta: calandria, Mimus saturninus modulator

kihét, kixét, kehát: fruto del ucle, cactácea

kihétuk: planta de ucle

kihíl: anciano, hombre viejo; término empleado como sinónimo de aiéu (= shamán), con intención de evitar el uso de éste; designación del alto dios.

kihíl wehé: viejecito

kihíla: anciana, mujer vieja, designación de la esposa del alto dios

kihíil: hombre muy anciano

kíki: cotorra, cata, Brötogeris versicolurus

kilái: sol

Kilái i-lés: "Sol sus hijos", seres míticos vinculados a la sequía

kiláii: designación de los no indígenas, los "blancos"

kílaik: quebracho colorado, Schinopsis lorentzii

kílaship: designación del período estacional que se extiende aproximadamente a los meses de enero y febrero. Corresponde a la segunda parte de la estación lluviosa, practicándose la siembra de vegetales de crecimiento prolongado.

kiliéni, kiliénik: corzuela, Mazama americana

kiliéni thlásini: "corzuela su gemido", designación del águila Oroaëtus isidori

kilílik: gavilán pequeño, Accipitridae

kinúles: mostacillas, cuentas coloreadas de vidrio

kiof: lechucita de hoyo, Speotyto cunicularia

- -

i-kiówe: medio, centro

kioxná: laguna pequeña

kisí: monte ralo y árido

kíti: zapallo

kíti tax: anco, cucurbitácea

kíxnie: chanco rosillo, pecarí, Dicotyles tajacu tajacu

Kíxwet: designación del personaje mítico a la vez tesmóforo y trickster

i-kói: nuevas, tiernas, como calificativo de las púberes

koópie: mariposa

lása: azul

laulauti: mono aullador, Alouatta caraya

i-lé: palabra

i-lés: hijos (sus), pichones

lémi: blanco

i-liúxshana: red de bolsa, utilizada para pescar de pie

lónie: pintura, color

máa: sapo

máhsa: avispa melífera del subgénero Trigona, sumamente agresiva.  
Indica también el nido y la miel producida por la misma.

máie: liebre

malékia: asno

miá: dormir cojinas

mithlúi - sing. mithlúk: "animales del monte", cuadrúpedos salvajes

miyóki: "gavilán", aguilucho colorado, probablemente Heterospizias meridionalis. Designación de un personaje mítico

mkéxe: flecha

i-múk: excremento

i-náa, inná: padre (mi, su)

- -  
naáki: caudillo guerrero, jefe, patrón. Calificativo de los Señores de las especies animales

naáki wúx: "jefe grande".

naákisi: jefa, patrona, calificativo de las Señoras de las especies animales y de la miel

naákiwoki: moro-moro, abeja melífera salvaje, gen. Melipona

nahák: red de tijera, utilizada para pescar sumergido

naháte: conejo salvaje

nahkáp: designa al año y al período estacional en que maduran los frutos silvestres, practicándose asimismo la cosecha de vegetales cultivados de crecimiento rápido. Se extiende sobre los meses de noviembre y diciembre, primera parte de la estación lluviosa

nahkáp kataséi: "estrellas del nahkáp", constelación de las Siete Cabrillas

nálie: hambre

náte: botija, vasija globular de cerámica destinada a contener agua

nátisat: pez armado

náwop: período estacional de la floración. Meses de septiembre y octubre. Designación derivada de náwo = flor

náwos: flores

naxkáne: vegetales cultivados

naxkánki: sembrado

naxués: cuerpo

i-née: llica, bolsa tejida con fibra de bromeliáceas

néiak: piola, cordel, soga

néni: fruto de la sachasandía, Capparis salicifolia

néniuk: árbol de sachasandía

newésine: culpable, ser culpable.

nisién: carne del animal muerto, cadáver del ser humano

nókona: yarará, en lengua ioxuáha, Bothrops sp.



- - -  
noóte: Oeste

noótiniuk: parcialidad noroccidental de los Chorote ribereños

nóu: perro

nsóte: hediondo, putrefacto

nu: cola

ókosa: tatú carreta, Priodontes maximus

óna: hermano mayor

ónaie: fruto del poroto de monte, Capparis retusa

óxuo: paloma, Columba picazuro

óxuotaki: remolino de aire

pái: batracio

pák: chalchalero, Turdus amaurochalinus

papó iñéin tepíh: los que están en el principio remoto, aludiendo  
a la ubicación temporal de la pareja de altos dioses

pasá: yulo, Jabiru mycteria

patéhna: calabaza grande destinada a guardar collares, talismanes  
y adornos plumarios; recipiente de calabaza

péletes: cañas

i-péliuk, impéliuk: sombra, figura desdibujada, copia, fotografía;  
alma-sombra

pétohoi, pétexuai: quetupí, benteveo, Pitangus sulphuratus

póm: tambor

i-pót: tapa

póti: agutí

potié: batracio

póule: cielo

poúles: nubes

saká: nuestro

- -  
sakáis: costumbres

i-sákal, insákal: alma-imágen

saká kihíl/a: "nuestro/a propio/a anciano/a"; denominación dada a la pareja de altos dioses

sákiti: águila harpía, Harpia harpyja

sáti: hornero, Furnarius rufus

sá'toi: cactácea

see: martineta

sémlak: palo borracho, Chorisia insignis

sén: picaflor, Trochilidae

sét: "nuestra madre"; denominación dada a la deidad celeste femenina

sétialak: espinillo

shimkiú, sinkiú: mandioca amarga

shitaxui: dibujo

shiúlten: trueno

siéhnám: ciervo, Blastocerus dichotomus

siésie: maraca

si-lánai: yo me mato, yo fumo

siláxkai: gato montés, Felis leopardus pardalis

siláxkaiti: gato onza, Felis onça

siléwa/s: "nuestras palabras"; autodenominación de los Chorote extensiva a las diversas parcialidades

siléwa/s tepíh: Chorote remotos, antepasados referidos generacionalmente a los bisabuelos de Ego

siná, sinnáa: "nuestro padre", denominación dada a la deidad celeste masculina

siñéluk: cactácea utilizada para encender el fuego

siús, síius: sábalo; designación genérica de las especies icticas

Siús i-ka Naáki: "Peces su Señor"; entidad que regula la pesca, frecuentemente asimilada a Thlamó

Siús Iná: "Peces su Padre"; entidad que regula la pesca

Siús Thlét: "Peces su Madre"; entidad que periódicamente realimenta los peces

siúxni: preñada, embarazada

siwálak: araña

si-xuélion: "soy soñado", visión

siwólo: mojarra

sixuáan: bola verde, sachanaranja, Capparis speciosa

sólolok: pequeña ave canora, Cyclarhis gujanensis

sóm: urraca azul, Cyanocorax caeruleus

soóla: oso hormiguero, Myrmecophaga tridactyla

soóla tók: oso melero, Tamandua tetradactyla

soónaie: enamoramiento

sóte: hediondo, putrefacto

sóxuatana: batracio

suwóni: sal

takái: relámpago

ta-kínaki: cerros, estribaciones andinas

talók: ciego

tásena: sapo grande

t-ates: senos, mamas

ta-thlósek: tonto, zonzo, torpe

táx - pl. taxés: cuero, cáscara, piel, escama

taxái: regla, menstruación

téhe isha: palo cavador

tenkaná: lagarto

ténte: ¡Auméntate!

tepíh: enclítico que denota tiempo remoto en el discurso

téwak: río y designación dada al Chaco

Thlamó: "diablo", teofanía ctónica ambivalente que gobierna a los Thlamó hos y que preside la revelación de una clase de shamanes

Thlamó hos: "diablos", "demonios" (= auxiliares shamánicos), teofanías ctónicas subordinadas a Thlamó en las que se incluye a los muertos

Thlamó hos hiwét o i-wét: "Thlamó hos su lugar", designación del submundo

thlápuk: sobrino (su)

thlápuki: sobrina (su)

thláse: hija (su)

thlátaski: horno cupular sobreelevado de origen criollo, olla globular de cerámica, nido del hornero

thlátsilis: saliva

thlawá: laguna, hinterland

thlawaa thléle: "interior su habitante", designación de una parcialidad iowúxua

thléiwa: "mismo nombre", tocayo

thlékiuk: alma-núcleo

thléwas: hormigas blancas

thlét: madre (su)

thlétek: cabeza

thlétsi: exudación, veneno, genitales femeninos

thlimnál: monte tupido y alto

Thlimnál i-wó - Thlimnál i-wóki: "Monte su cuidador" y "Monte su cuidadora"

thló: semilla, pene

i-thlóinek: mensajero, auxiliar shamánico

thlóma: día, Este

thlósa, thlóusa: púber, moza, joven de sexo femenino

thlóesai hitóix: mozas extrañas, designación de seres míticos exclusivamente femeninos que habitan los cerros

thlósek: discernimiento, habilidad, capacidad

i-tiók: tío (mi)

i-tióx: tía (mi)

i-tiúx: comer

to: fuerte, firme, resistente

i-tóik, hitóik, hitóix, tók: lo insólito, distinto, bizarro, desconocido, potencialmente potente u hostil

i-tóksi: fuerza, poder, potencia generalizada

i-tóksi po: "poder tiene", poderoso

tókis: hormigas

tópena: víbora cascabel, Crotalus durissus

tós: culebra, víbora, denominación genérica de los ofidios

Tóses Thlét: "Víboras su Madre", designación de la Madre de las especies

tós tax: piel de víbora

t-oxtalé: corazón

tsaxuán: bola verde, sachanaranja (fruto), Capparis speciosa

tsaxuániuk: árbol de sachanaranja

i-tsé: panza, estómago, vientre

tséniuk: molle

Tséxmataki: personaje mítico que encarna el canibalismo, estado del ser, auxiliar shamánico

Tsirakúa: designación dada por los Iowúxua a los Ayoreo

tsiúm: onomatopeya por "temblor de tierra"

uthlúí: cera

wáshinas: ocultos, roedores, Ctenomys sp.

wáshiuk: escuerzo

watóne: cactácea

i-wátso, hiwátso, i-xuátso: verde, fresco, crudo, viviente

wéla: luna, mes, personaje mítico

wíkis: cuervo de cabeza colorada, Cathartes aura

wishiúk: palma, Copernicia cerifera

wishiúket: palmar

wisiénik, wisiéni: trepador de cuello blanco, Xiphocolaptes albicollis

wiskilióte: Halcón, probablemente Herpetotheres cachinnans

wóiki: zorro, Cercocyon thous. Denominación del burlador; por extensión significa ladino, pícaro

wóiki hitók: "zorro distinto", lobo

wó ilisa: descendencia

wóis: sangre

wokó: colcot, cuculiforme, Coccyzus melacoryphus

wokó táx: "wokó grande", buho

i-wólan: tobillo

wósiet, wóshiet: cardenal de cabeza roja, Paroaria coronata

wóta: gallo, gallina

xíwak: enojo, rencor, furor

xíwak po: se enojaba, enojado, furioso

xuá mak : harina de algarroba

xuáie: algarroba (fruto), Prosopis alba

xuaáiuuk, xuáiuuk: algarrobo blanco (árbol)

xuála: sabio

xué: parque chaqueño

xuéchakak: cactácea

i-xuéie: mano derecha, fuerza, poder, potencia generalizada

i-xuéie-tóksi: mucho poder, potencia superlativa denotada por yuxtaposición de los dos términos que designan la potencia generalizada

i-xuélik, inxuélik- pl. i-xuélai, inxuélai - fem. inxuélki: auxiliar del shamán.

xuéthle: tubérculo silvestre

xuikína: Norte, viento norte

xuikína wós: denominación de los integrantes de la parcialidad norteña de los iowúhua, "unión de los wós"

i-xuína: él cura, extrae, curación shamánica

xuitiél - pl. xuitiélis: entidad demoníaca

xuitiúna: tuna pequeña, Opuntia

Yís: cuis, roedor

yitínes: lanzas

